



HAL
open science

Le Christ, source de la théologie : pour une sagesse théologique

Laurent Goutierre

► **To cite this version:**

Laurent Goutierre. Le Christ, source de la théologie : pour une sagesse théologique. Religions. Université de Strasbourg, 2014. Français. NNT : 2014STRAK004 . tel-01124325

HAL Id: tel-01124325

<https://theses.hal.science/tel-01124325>

Submitted on 6 Mar 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ÉCOLE DOCTORALE de Théologie et Sciences Religieuses
E.A. 4377 : Théologie catholique et Sciences religieuses

THÈSE présentée par :
Laurent GOUTIERRE

soutenue le : 29 Mars 2014

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**
Discipline/S spécialité : Théologie catholique

Le Christ, source de la théologie
Pour une sagesse théologique

THÈSE dirigée par :

M. WAGNER Jean-Pierre

Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. BOURGEOIS Bernard

M. ARTUS Olivier

Professeur émérite, Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne

Professeur, Institut catholique de Paris

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. VALLIN Philippe

Professeur, Université de Strasbourg

Laurent Goutierre

Le Christ, source de la théologie

Pour une sagesse théologique

Université de Strasbourg

Au Père Marie-Dominique Philippe, OP

En action de grâces

« Et je vis une autre Bête monter de la terre ; et elle avait deux cornes semblables à celles d'un agneau, et elle parlait comme un dragon. Et tout le pouvoir de la première Bête, elle l'exerce devant elle, et elle fait que la terre et ceux qui y habitent adorent la première Bête dont la plaie mortelle a été guérie.

Et elle fait de grands signes jusqu'à faire descendre le feu du ciel sur la terre devant les hommes. Et elle égare ceux qui habitent sur la terre à cause des signes qu'il lui a été donné de faire devant la Bête, disant à ceux qui habitent sur la terre de faire une image pour la Bête, celle qui a la plaie du glaive et qui a repris vie.

Et il fut donné de donner un souffle à l'image de la Bête, pour que l'image de la Bête parle et fasse en sorte que tous ceux qui ne se prosterneront pas devant l'image de la Bête soient tués.

Et elle fait que tous, les petits et les grands, et les riches et les pauvres, et les hommes libres et les esclaves, on leur mette une marque sur leur main droite ou sur leur front, pour que personne ne puisse acheter ou vendre, sinon celui qui a la marque, le nom de la Bête, ou le chiffre de son nom.

Ici est la sagesse ! Que celui qui a de l'intelligence calcule le chiffre de la Bête ; car c'est un chiffre d'homme, et son chiffre est 666 ».

Apocalypse de saint Jean 13,11-18

« Nous laissons la parole à la parole. Nous ne voudrions ni fonder la parole à partir d'autre chose qu'elle-même, ni ne voudrions nous expliquer autre chose par la parole.

Le 10 août 1784, Hamann écrivit à Herder : "Même si j'étais aussi éloquent que Démosthène, ce n'est pas plus qu'un seul mot que je devrais répéter par trois fois : raison est parole, λόγος. C'est cet os à moelle que je ronge, et que je rongerai jusqu'à en mourir. Jusqu'alors cette profondeur me reste obscure ; j'attends encore un ange de l'Apocalypse ayant une clé vers cet abîme". (...)

La parole est : parole. La parole parle. Si nous nous laissons tomber dans l'abîme que dit cette phrase, nous ne basculons pas dans le vide. Nous tombons vers le haut. Son élévation ouvre une profondeur. Toutes deux mesurent un lieu, dans lequel nous voudrions devenir familier, pour trouver la demeure pour l'essence de l'homme ».

MARTIN HEIDEGGER

Acheminement vers la parole, p.15-16

« C'est dans la kénose du Christ (et en elle seule) qu'apparaît le mystère *intime* d'amour de Dieu qui, en lui-même, "est amour" (1 Jn 4,8) et par conséquent est "trinitaire". Bien qu'elle soit une lumière inaccessible à la raison, la trinité divine est l'unique hypothèse, qui permet d'éclairer d'une manière phénoménologiquement correcte, sans faire violence au donné, le phénomène du Christ (tel qu'il se rend présent dans la Bible, dans l'Église et dans l'histoire). Si l'absolu n'était pas amour (un amour tel que seul l'exprime le dogme de la Trinité), alors il resterait justement *logos* (λόγος νοήσεως, savoir absolu), soit qu'il demeure (sous forme d'Avent) *avant* l'amour, soit qu'il l'ait déjà débordé et "élaboré" en soi comme le fait le titanisme moderne : ce qui n'est possible que par une rechute dans la sphère de "l'entendement", par un meurtre perpétré contre l'Esprit (Saint) ».

H. U. VON BALTHASAR

L'amour seul est digne de foi, p. 111-112

Introduction

La situation actuelle de la théologie chrétienne réclame, semble-t-il, un renouveau profond. N'a-t-elle pas, en effet, oublié bien souvent le caractère sapientiel qui est le sien¹ ? Elle cherche, certes, à rester une science. Mais elle oublie parfois, semble-t-il, qu'elle doit être avant tout une sagesse, c'est-à-dire une connaissance contemplative, à la fois intelligente et aimante, du mystère de Dieu².

Déjà avant le II^e Concile du Vatican, après les soubresauts et les crises de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècles, nombreux étaient ceux qui avaient saisi et soulignaient combien il était urgent de tout renouveler et de tout reprendre à la source pour ainsi dire. D'une façon générale, tout reprendre à la source, cela signifiait : revenir à l'Écriture, s'enraciner dans la Tradition la plus ancienne et toujours vivante de l'Église (notamment à travers l'étude renouvelée des Pères), et prendre en compte, avec l'Église dans sa mission prophétique, les grandes questions adressées par le monde contemporain à la foi chrétienne. C'est, d'une certaine façon, ce qui résume les enjeux abordés par les grands documents du II^e Concile du Vatican, au confluent de la Constitution dogmatique sur la Révélation divine, *Dei Verbum*, et de la Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et Spes*. Ces deux axes sont essentiels pour le théologien ; en effet, la sagesse théologique chrétienne n'est-elle pas toujours à la fois *contemplative* (parce que dépendante de l'adhésion de foi à Dieu qui se révèle), et *apostolique*, cherchant tous les chemins de rencontre avec ce Dieu qui, dans le Christ, se révèle et se donne à l'homme en quête de la vérité et de l'amour ? Ainsi, la théologie est bien une des perles du mystère de l'Incarnation de Dieu dans le Christ : il est le Verbe éternel, le Fils, secret de la contemplation du Père, devenu chair³, Agneau de Dieu venu à la rencontre des hommes pour, en portant l'iniquité du monde⁴, épouser leur condition, faire siennes leurs interrogations et leurs recherches, et leur apporter une réponse

¹. « Les années qui ont suivi le II^e Concile du Vatican ont été extrêmement fécondes pour la théologie catholique. (...) La théologie catholique s'est efforcée de suivre le chemin ouvert par le Concile (...) en établissant un dialogue avec elle [la famille humaine] et en lui offrant "la puissance salvatrice que l'Église, conduite par l'Esprit Saint, reçoit de son Fondateur" (*Gaudium et Spes*, n° 3). Toutefois, cette période a aussi connu une certaine fragmentation et, dans le dialogue dont on vient de parler, la théologie est sans cesse confrontée au défi de maintenir son identité propre » (COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La théologie aujourd'hui : perspectives, principes et critères*, n° 1, p. 16-17).

². Marie-Dominique Chenu reprenait déjà avec insistance, dans un effort de renouveau de la tradition thomiste, la question des rapports de la science et de la sagesse au sein de la théologie chrétienne : cf. *La théologie est-elle une science ?*, p. 85 sq. « La théologie est une science. Elle est sagesse. Elle est sagesse, au sens chrétien comme au sens aristotélicien du mot, quoique son état scientifique soit extrêmement débile, suspendu à des principes inévidents par définition. Elle est sagesse cependant, parce que, dans la foi qui la suscite, la nourrit et la dresse en avant, elle juge tout sous le regard de Dieu (...). La théologie est la science de Dieu » (ID., *La Parole de Dieu*, I, *La foi dans l'intelligence*, p. 136-137).

³. *Jn* 1,14.

⁴. « Voici l'Agneau de Dieu, qui porte l'iniquité du monde » (*Jn* 1,29).

divine qui n'est autre que lui-même : « Moi, je suis le Chemin, la Vérité, et la Vie ! personne ne vient vers le Père que par moi¹ ».

La sagesse théologique chrétienne, qui est un « mixte », ne doit-elle pas, pour pouvoir réellement se renouveler, puiser constamment aux grandes sources qui la régénèrent : le mystère même de Dieu révélé aux hommes en plénitude dans le Christ, et l'intelligence sapientiale du cœur de l'homme capable de Dieu et toujours en quête du sens à découvrir et à donner à son existence personnelle et communautaire ?

Radicalement, la théologie chrétienne, pour redécouvrir (et ainsi renouveler) et garder son véritable caractère de sagesse, en s'appuyant dans la foi sur la révélation que Dieu fait de lui-même, ne peut partir que du Christ² : il est bien Celui qui nous révèle les secrets de Dieu dans le langage des hommes³... En lui, la Révélation de Dieu inaugurée dans l'Ancienne Alliance et progressivement développée avec les Prophètes, trouve son accomplissement et sa perfection ; c'est ce qu'affirme l'Épître aux Hébreux : « Après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé jadis à nos pères par les Prophètes, Dieu, en cette fin des jours, nous a parlé par le Fils⁴ ». Quant à la théologie johannique, elle voit le Christ comme l'Envoyé du Père par excellence⁵, Celui qui le fait donc connaître d'une façon ultime et parfaite : « Dieu, personne ne l'a jamais vu. Mais le Fils, unique engendré qui est dans le sein du Père, c'est lui qui a conduit à le connaître⁶ ».

Du point de vue de l'attente et de l'effort des hommes vers la sagesse et vers le salut, ce dont la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* a voulu se faire l'interprète pour proclamer à nouveau le mystère de Dieu aux hommes de notre temps, le Christ en est en quelque sorte la clé et la « solution » divine : « L'Église ne vise qu'à un seul but, qui est de continuer, sous la conduite de l'Esprit Paraclet, l'œuvre du Christ lui-même, venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité (cf. *Jn* 18,37), pour sauver, non pour condamner, pour servir, non pour être servi (cf. *Jn* 3,17 ; *Mt* 20,28 ; *Mc* 10,45)⁷ ». Désiré des Nations⁸, le Christ est bien le « Sauveur du monde⁹ ».

¹. *Jn* 14,6.

². « La théologie, dans toute la diversité de ses diverses traditions, disciplines et méthodes, s'enracine dans l'acte fondamental qui consiste à écouter dans la foi la Parole révélée de Dieu, qui est le Christ lui-même. L'écoute de la Parole de Dieu est le principe définitif de la théologie catholique » (COMM. THEOL. INT., *La théologie...*, n° 4, p. 21).

³. Cf. II^e CONCILE DU VATICAN, Const. dogm. sur la Révélation divine *Dei Verbum (DV)*, n° 4.

⁴. *He* 1,1.

⁵. Cf. *Jn* 3,17 ; 3,34 ; 5,23-24 ; 5,30 etc. « Le quatrième évangile apparaît ainsi comme un couronnement des Écritures et fait le lien entre le Jésus de l'histoire et celui de la théologie paulinienne, à laquelle il est fondamentalement accordé » (F.-M. BRAUN, *Jean le théologien*, I, p. 4).

⁶. *Jn* 1,18. Jean emploie ici le verbe : ἐξηγήσατο. Il a « expliqué » le Père, il l'a interprété.

⁷. II^e CONCILE DU VATICAN, *op. cit.*, n° 3 ; cf. *ibid.*, n° 10.

⁸. *Ag* 2,7 (Vulgate).

⁹. *Jn* 4,42.

Chercher à renouveler la théologie, c'est-à-dire à la redécouvrir comme une vraie sagesse, nous invite à renouveler notre regard sur le mystère de la Parole de Dieu et à préciser, autant que possible, les relations entre la Parole de Dieu et la Personne du Christ. En effet, la théologie, dans l'effort de réflexion critique sur les fondements qui est propre à la sagesse, ne doit-elle pas toujours chercher à mieux mettre en lumière la grandeur du mystère de la Parole de Dieu, à expliciter ce qui la différencie de la parole humaine dont, cependant, elle se sert ? Parole humaine, parole divine : c'est bien un des aspects essentiels de toute théologie fondamentale. Et c'est aussi toujours à partir de là que la théologie peut préciser la manière dont elle-même peut se développer, comme effort intelligent de l'homme croyant au service de la Parole de Dieu : n'est-il pas toujours nécessaire de repenser les rapports de la foi et de l'intelligence ?

Cet effort de réflexion renouvelée est important et urgent aujourd'hui : ne manquons-nous pas cruellement, bien souvent, d'une vraie recherche théologique sur le mystère de la Parole de Dieu ? N'est-elle pas trop souvent, comme Écriture sainte, livrée sans discernement à l'effort scientifique des exégètes, qui oublie d'identifier, parce qu'ils ne sont pas assez philosophes, que leur manière d'aborder l'Écriture comporte toujours une conception de la parole et de l'écriture humaines et, partant, du mystère de la Parole de Dieu ? Mais comment pouvons-nous entreprendre une telle recherche, développer un tel effort ?

C'est dans la parole du Christ, la Parole-Personne, en quelque sorte, que la Parole de Dieu est la plus parfaite ; c'est là où elle touche son sommet divin et humain. Nous pouvons bien l'affirmer d'emblée : la parole du Christ est la parole *humaine* par excellence, la plus parfaite, tant dans la variété de ses modalités que dans la profondeur de son intelligibilité et la qualité de ce qu'elle communique ; et elle est la parole *divine* par excellence, puisque le Christ est le Verbe même du Père, Dieu en Personne, et non pas seulement un Prophète, un homme parlant de la part de Dieu. Vrai Dieu et vrai homme, le Christ est Celui dont la parole est le mystère même de la Parole de Dieu. Il est en quelque sorte le « point focal » où nous pouvons entreprendre une véritable réflexion théologique sur le mystère de la Parole de Dieu dans toute sa profondeur et sa précision.

Durant trop longtemps, une scolastique dite « thomiste » s'est arrêtée à la Parole de Dieu « en soi », en considérant quasiment le Christ comme accidentel dans l'économie divine ! Cette position erronée, qui apparaît d'une façon emblématique dans le livre d'Ambroise Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*¹, est, de plus, un

¹. « Si nous faisons un examen positif des modalités de la révélation chrétienne, il nous faudrait ici réserver Jésus-Christ. Le Christ, remarquait Spinoza, concevait la révélation divine en elle-même

contresens complet par rapport à la véritable approche de saint Thomas d'Aquin. Celui-ci, dont la recherche théologique contemplative s'enracine aussi bien dans l'Écriture¹ que dans la doctrine des Pères de l'Église dont il a une connaissance magistrale, place le mystère du Christ, Verbe incarné, au cœur et au sommet de toute la théologie². Et n'affirme-t-il pas d'une façon vécue et vivante, que le Christ est à la fois le livre et la lampe de celui qui cherche Dieu³, du théologien contemplatif et apôtre ?

C'est tout spécialement au XX^e siècle, après la crise moderniste et le développement du néo-thomisme, que la sclérose de la scolastique dite thomiste a suscité une réaction violente. C'est dans ce contexte et dans le souci apologétique de répondre au modernisme, que s'est développée l'exigence salutaire d'un retour à l'Écriture. On se souvient notamment, parmi d'autres développements essentiels, du refus catégorique de tout extrinsécisme par Henri de Lubac⁴ ! Mais un tel retour à l'Écriture, avec le développement des sciences bibliques dans toute leur extension et leur richesse, a-t-il été suffisamment approfondi sur le plan théologique ? Était-il un « retour à la source » dans une perspective de sagesse suffisamment profonde ? Comme le souligne Hans Urs von Balthasar, « il n'y a rien de plus nécessaire aujourd'hui en théologie qu'une *réflexion radicale sur le sens de l'Écriture Sainte*⁵ ».

et d'une façon adéquate, – étant moins un prophète que la bouche même de Dieu (...). Mais la discussion de cet aspect de la question nous entraînerait trop loin, et puisque le débat porte sur la révélation *en général*, telle qu'elle aurait eu lieu pour le Christ lui-même, s'il n'avait été qu'un prophète, je préfère m'en tenir là (*sic*) » (A. GARDEIL, *op. cit.*, p. 45-46). « Il parut normal de s'en tenir jusqu'au bout à un concept général de révélation ne devant rien à la révélation chrétienne (...). C'est même par là que l'on pensait s'élever jusqu'à une théologie véritablement "scientifique" » (H. DE LUBAC, *La Révélation divine*, p. 153 ; cf. *ibid.*, p. 153-154 sur la triple conséquence de cette attitude : effacement du rôle du Christ, émiettement de l'objet de la foi en un catalogue de vérités à croire, dogme coupé de sa finalité et réduction de la foi à une « obéissance » conçue comme soumission aveugle).

¹. N'est-il pas symptomatique que, durant si longtemps, on ait réduit la théologie de saint Thomas à la *Somme théologique* et que l'on ait complètement ignoré ses nombreux commentaires scripturaires ?

². Cf. *Somme théologique (ST)*, III, *proem.* : le regard théologique sur le Christ Sauveur est « la consommation de tout le labeur théologique » (*consummatio totius theologici negotii*).

³. « Dans le Verbe de Dieu *sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science* (Col 2,3) ; (...) ces trésors sont doublement voilés pour nous, à savoir : le voile de la créature, parce que notre intelligence, maintenant, ne peut accéder à cette connaissance que par la similitude des créatures. (...) En second lieu, il est voilé sous la chair. (...) Posons que quelqu'un possède un cierge voilé, on ne cherche pas de lumière autre part, mais [on désire] que celui qui possède ce bien le révèle. C'est pourquoi il ne faut chercher la sagesse que dans le Christ : "J'ai estimé ne rien savoir parmi vous que Jésus Christ..." (1 Co 2,2) ; "Lorsqu'il apparaîtra", c'est-à-dire se révélera, "nous serons semblables à lui" (1 Jn 3,2), c'est-à-dire sachant toutes choses. De même, celui qui posséderait un livre où serait toute la science ne chercherait qu'à connaître ce livre. Ainsi, nous-mêmes, il ne nous faut pas chercher au-delà du Christ » (*Super ep. ad Col. lect.*, n° 82).

⁴. Cf. *La Foi chrétienne*, p. 195. A ce sujet, voir J.-P. WAGNER, *Henri de Lubac*, p. 54-57.

⁵. « Le sens spirituel de l'Écriture », in : *L'exégèse chrétienne aujourd'hui*, p. 177. « "Une *réflexion radicale sur le sens de la Sainte Écriture*", c'est-à-dire une réflexion qui sache aller au-delà de toutes les solutions embarrassées du passé » (I. DE LA POTTERIE, « Présentation de l'introduction de H. U. von Balthasar », *ibid.*, p. 169). Le texte de H. U. von Balthasar reprend l'introduction qu'il écrivit en 1952 à la traduction allemande, faite par ses soins, de deux travaux d'H. de Lubac sur le sens spirituel de l'Écriture (cf. *Der geistige Sinn der Schrift. Geleitwort von Hans Urs von Balthasar*, Johannesverlag, 1952). Dans son introduction, H. U. von Balthasar souligne que la réflexion fondamentale qu'il appelle de ses vœux est déjà « très vivante » en France, avec H. de Lubac, L. Bouyer, Dom C. Charlier. Selon lui, « ces penseurs se situent dans la seule perspective qui soit juste (...) : celle d'embrasser *simultanément* du regard, d'une part, toute la tradition ecclésiale et dogmatique du passé, et d'autre part, les thèses les plus hardies de la critique biblique d'aujourd'hui

Nous dirions plutôt : ne manque-t-il pas aujourd'hui, une réflexion *théologique* renouvelée sur le mystère de la Parole de Dieu et, radicalement, une réflexion *philosophique* profonde et vraie sur la parole humaine ? Certes, nous touchons ici la question brûlante des relations entre les sciences exégétiques et la sagesse théologique, ce qu'il semble capital de préciser. C'est ce à quoi invitent les indications récentes du Magistère de l'Église, notamment à travers le récent Synode des évêques sur « la Parole de Dieu dans la vie et dans la mission de l'Église » et par l'Exhortation apostolique du Pape Benoît XVI, *Verbum Domini*, qui en est le fruit¹.

Toute théologie suppose une véritable réflexion philosophique, puisqu'elle réalise une alliance entre l'intelligence humaine et la foi chrétienne, alliance exigée par la foi elle-même : celle-ci porte en effet en elle-même, à la fois une *adhésion* plénière de l'intelligence à la Vérité divine révélée, et une *tension* vers la plénitude de la connaissance lumineuse de Celui qui se révèle ; c'est ce qui a fait dire à saint Augustin que la foi cherche l'intelligence, que l'adhésion de foi exige la coopération plénière de l'intelligence humaine en quête de la vérité et de la sagesse. Par le fait même, il nous semble ici qu'une réflexion théologique renouvelée sur le mystère de la Parole de Dieu, tout spécialement dans le Christ, Verbe incarné, réclame fondamentalement une réflexion philosophique vivante sur la personne humaine et sa parole. Il est essentiel et urgent de développer aujourd'hui, comme Paul Ricœur l'appelait de ses vœux en en déplorant l'absence, une véritable « philosophie de la parole »². Cependant, si les recherches de Schleiermacher, puis de Gadamer, de Heidegger et de Ricœur se sont attardées sur l'homme comme « être de parole », il nous semble capital de ne pas en rester à une phénoménologie de la parole « en soi », mais de chercher à découvrir et à développer un regard philosophique sur la personne humaine capable de parler : la parole est bien, en effet, une médiation interpersonnelle. Essayer d'explicitier cette recherche fondamentale nous semble pouvoir s'accomplir dans un dialogue avec la phénoménologie et l'herméneutique contemporaines ; en effet, alors que ces développements récents de la philosophie se sont construits sur les décombres de la métaphysique de l'être et de la philosophie

(...). A première vue, et même encore quand on s'attarde à y réfléchir plus à fond, une conciliation entre ces deux formes d'interprétation semble tout bonnement impossible ; et cependant, à moins de confronter ensemble ces deux approches, on ne peut pas satisfaire aux exigences d'une argumentation vraiment théologique » (*ibid.*, p. 177-178).

¹. « Par cette Exhortation apostolique post-synodale, j'accueille volontiers la demande des Pères de faire connaître au Peuple de Dieu tout entier la richesse ressortie des assises vaticanes et les indications exprimées dans le travail commun. Dans cette perspective, j'entends reprendre tout ce qui a été élaboré par le Synode, tenant compte des documents présentés (...). De cette façon, je désire indiquer quelques lignes fondamentales pour une redécouverte, dans la vie de l'Église, de la Parole divine, source de renouvellement constant, souhaitant en même temps qu'elle devienne toujours plus le cœur de toute activité ecclésiale » (BENOÎT XVI, *op. cit.*, n° 1).

². Cf. ci-dessous, p. 230 sq.

moderne de l'esprit et du sujet, le renouveau d'une véritable philosophie première¹ s'achevant sur l'étude de la personne humaine² nous semble fécond pour repenser et situer à leur juste place les relations de l'esprit (la vérité, l'amour) et de l'histoire (le devenir, le contexte, le conditionnement temporel). La personne humaine, en effet, dans son « je suis », est cet être spirituel, capable du vrai et du bien, capable de s'élever jusqu'à la découverte de l'existence et à la connaissance contemplative de Celui qui est son Créateur et son Père, et inscrite dans le lieu et dans le temps par son corps, au sein d'une communauté humaine, d'abord sa famille, mais aussi sa culture, son pays, sa terre. La parole et le geste, ces médiations humaines interpersonnelles, ces moyens de communication du vrai et du bien, à la fois spirituels et sensibles, sont bien pour nous des fruits tout à fait caractéristiques de la personne humaine.

Cet effort philosophique fondamental, s'ouvrant à une perspective de sagesse, doit pouvoir être assumé dans un regard de foi pour considérer théologiquement dans le mystère du Christ, Dieu et homme, de quelle manière parole et geste deviennent médiateurs de la Révélation du mystère personnel de Dieu. Dans le Christ, le Verbe devenu chair, parole et geste deviennent proprement les fruits humains et divins de son « Je Suis » personnel, et les médiations pour les hommes de la Révélation de son mystère. Au-delà de la parole et du geste, c'est le Christ lui-même qui est devenu, dans toute son humanité et jusque dans sa chair, la Révélation plénière du mystère intime de Dieu Père, Fils et Esprit Saint. Nous chercherons donc à considérer comment, Dieu assumant l'homme dans l'unité de la Personne du Fils, la Parole de Dieu – et d'une façon complémentaire les gestes de Dieu – est une parole humaine dont Dieu se sert « en personne » pour se révéler aux hommes. Dans le Christ, la parole humaine devient donc cette parole personnelle du Fils de Dieu aux hommes, médiation à la fois humaine et divine d'une Révélation et d'une rencontre, d'un échange d'amour entre Dieu et les hommes. C'est bien ce mystère qui *exige* du croyant qui le reçoit³ une recherche nouvelle de la vérité qui ne peut être qu'une quête de la sagesse à l'intérieur de la foi : par là, il cherche à mettre toutes les ressources de son intelligence au service de l'explicitation du mystère du Christ « en

¹. Par ce terme de « philosophie première », employé d'abord par Aristote, nous entendons souligner que nous voulons reprendre à sa source la recherche ultime de la philosophie qui, au-delà de l'étude des activités humaines, du devenir et de la vie, s'intéresse à ce qui est en tant qu'il est (τὸ ὄν ἢ ὄν). Rappelons qu'Aristote n'a jamais employé le terme « métaphysique ». Pour lui, la philosophie cherche à connaître l'homme dans toutes ses dimensions, à partir des grandes expériences humaines. Son développement ultime, la « philosophie première », est la science de ce qui est en tant qu'il est, connu à partir de la découverte inductive de ses principes et causes propres ; ordonnée à la connaissance de ce qui est séparé de la matière, c'est-à-dire de l'esprit (νοῦς), elle devient sagesse, théologie, avec la question de la connaissance philosophique de Dieu (cf. en particulier, ARISTOTE, *Métaphysique (Mét.)*, Γ, 1, 1003 a 21-28 ; E, 1, 1025 b 2-3 ; 1026 a 10-32). Cf. M.-D. PHILIPPE, *Introduction à la philosophie d'Aristote*, p. 153-227.

². Cf. M.-D. PHILIPPE, *Retour à la source*, I, chapitre 3, p. 351 sq.

³. « A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son Nom, qui ne sont pas nés du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu » (*Jn* 1,12-13).

qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance¹ ». C'est pourquoi nous pouvons préciser que le Christ, et lui seul, est la source de la véritable sagesse théologique. Cela signifie qu'il ne peut exister de véritable sagesse théologique qu'en raison du mystère de l'Incarnation de Dieu. Sans cette réalité du mystère de Dieu fait homme et de la Parole de Dieu, parole humaine communiquant les secrets de la vérité et de l'amour de Dieu, il n'existe pas de véritable sagesse théologique.

Ce faisant, nous aborderons quelques-unes des grandes questions théologiques contemporaines :

Le problème fondamental et capital des relations entre *la foi et l'intelligence*, entre la Révélation de Dieu aux hommes et la quête humaine de la vérité et de la sagesse qui trouve son sommet dans la sagesse philosophique. Cette alliance, comme telle, est inscrite dans la foi chrétienne elle-même, en raison du mystère de l'Incarnation de Dieu, au point que, *sans une véritable sagesse philosophique*, il n'est pas de véritable théologie chrétienne. Aussi bien la Révélation de Dieu dans le Christ et la réponse de l'homme dans la foi exigent-elles de l'intelligence humaine un développement qui aille jusqu'au bout des possibilités de l'intelligence humaine. Toute diminution de cette exigence et toute erreur philosophique ont d'immédiates répercussions sur la théologie chrétienne. C'est en ce sens, comme nous le verrons, que les théologiens ne sont souvent pas assez philosophes, et que la crise de la théologie chrétienne est, à la base, une crise de la pensée philosophique. Quand l'intelligence humaine est indigente et quand la sagesse philosophique disparaît, la théologie chrétienne ne peut être que misérable. C'est même la foi qui, progressivement s'en ressent et s'étiolé. Comme le souligne Marie-Dominique Philippe, le développement ultime de la philosophie que l'on a fort malheureusement appelé « théologie naturelle » pourrait être regardé, dans la perspective qui est la nôtre, comme une « première théologie », « au sens où elle est nécessaire et fondamentale pour celle qui se développera à partir de la foi² ».

D'autre part, apparaît immédiatement la question de la relation de *l'histoire* et de *la métaphysique* (pour prendre ici les expressions courantes malgré leur

¹. Col 2,3.

². *Retour à la source*, II, p. 16. « De fait, sans ce développement ultime de la philosophie, la théologie qui part de la foi ne tient pas (Cf. BX JEAN PAUL II, Lettre encyclique *Fides et Ratio*, en particulier n° 81-84 ; 97). Sans une théologie développée à partir de la philosophie première, la théologie chrétienne ne peut plus exister. Si nous récusons la philosophie première et affirmons que l'intelligence humaine est incapable de découvrir par elle-même l'existence de Dieu, on ne peut plus développer une véritable théologie à partir de la foi. Ce que l'on appelle habituellement la théologie "naturelle" est donc bien une première théologie, nécessaire pour la théologie à partir de la foi. Elle en est le premier fondement. Car se servir d'une philosophie qui s'arrête à l'homme et dont la mesure est l'homme, c'est finalement n'accepter qu'un Dieu relatif à l'homme ; c'est donc diminuer la foi et ne plus pouvoir toucher le vrai Dieu de la foi qui se révèle comme : "Je Suis" (*Ex* 3,14 ; *Jn* 8,24.58). Si Aristote dit du sophiste qu'il se revêt du manteau du philosophe, car il n'est pas philosophe mais en prend les apparences (*Mét.*, Γ, 2, 1004 b 17-18), nombreux aussi sont donc ceux qui se revêtent du manteau du théologien, parce qu'ils remplacent la philosophie première par la logique » (*ibid.*).

imprécision), donc du caractère à la fois historique et toujours vrai du mystère chrétien ; c'est la grande question soulevée avant le II^e Concile du Vatican, et qui a donné naissance à la thématique de « l'histoire du salut » entendue souvent par opposition à une théologie scolastique dépassée qui, elle, serait « métaphysique » ! Comme le souligne J. Ratzinger, « l'évolution tumultueuse à laquelle est soumise depuis quelques dizaines d'années la théologie catholique, et qui oblige à réfléchir à son cheminement et à sa nature avec une ampleur et à une profondeur qui ne s'étaient pas rencontrées depuis la grande crise du XIII^e siècle, se manifeste peut-être avec plus de clarté dans le concept d'histoire du salut, qui soulève aussi la question des frontières de la théologie dans son ensemble¹ ». Or, le Christ réconcilie en lui-même et, par le fait même, permet de comprendre l'unité (qui ne peut exister qu'au niveau de la sagesse chrétienne) entre l'Incarnation historique et la Vérité éternelle du mystère de Dieu : « Dieu est homme – dans cette formule seulement se trouve pleinement accueillie avec tout le sérieux qu'elle comporte la réalité pascale qui devient ainsi un point de l'histoire qui la dépasse, l'axe même de l'histoire par lequel nous sommes tous portés² ».

Ensuite, la connaissance sapientiale du mystère de Dieu, comme le montre tellement bien la théologie johannique et, à sa suite, le regard théologique de saint Thomas d'Aquin, est une connaissance vraie du mystère de Dieu dans l'amour : *la sagesse fait l'unité de l'amour et de l'intelligence*. C'est bien un des grands thèmes de la théologie johannique : « Dieu est lumière », « Dieu est amour ». Alors que la scolastique thomiste s'est sclérosée dans la logique et dans un regard rationnel coupé de l'amour, alors, d'autre part, qu'une théologie purement affective manque souvent de la précision nécessaire du point de vue doctrinal, une théologie sapientiale reprise à partir du mystère du Christ, n'oppose pas la dimension spéculative et la vie dans l'amour. Par là, nous cherchons à répondre à la question des relations entre théologie et spiritualité. Certains thomistes scolastiques « méprisent » une théologie mystique ; ils la ramènent à une simple spiritualité subjective, considérant que la théologie s'arrête à la *Somme théologique* de saint Thomas. Il nous semble que les recherches

¹. *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, p. 191. J. Ratzinger souligne qu'au début de la réception de l'idée d'Histoire du salut dans l'Église catholique, l'expression « a un sens antithétique : la théologie de l'Histoire du Salut se présente comme le contraire de la métaphysique ou d'une théologie conçue sous le mode métaphysique (...). Le vieux problème, classique dans les écrits protestants traitant de l'histoire des dogmes, où l'on conçoit le catholicisme comme le produit d'une combinaison illégitime entre l'esprit grec et l'esprit biblique, apparaît ici avec une nouvelle acuité comme question de la légitimité de la métaphysique dans la théologie » (*ibid.*, p. 192).

². *Ibid.*, p. 212. « On n'insistera jamais trop aujourd'hui sur l'inséparabilité de l'ontologie, et par suite de la métaphysique, et de l'histoire. Comme la confession du Christ est la foi chrétienne, dans laquelle la foi d'Abraham se trouve accomplie, elle est foi dans le Dieu vivant. De ce que le premier article constitue le fondement de toute foi chrétienne, il s'ensuit théologiquement le caractère fondamental des affirmations ontologiques et l'impossibilité de renoncer à la métaphysique, ce qui signifie que tout devenir dépend d'un Dieu créateur » (*ibid.*, p. 212, note 268).

d'Henri de Lubac¹ ou de Hans Urs von Balthasar², parmi d'autres, cherchent à répondre à cette question et tentent de redécouvrir une théologie à la fois vivante, savoureuse, et rigoureuse du point de vue de la vérité : une théologie sagesse.

Enfin, s'il appartient au sage de tout ordonner et si nous repartons du Christ pour redécouvrir une théologie sagesse, il nous semble nécessaire de proposer, à partir du Christ, une organisation cohérente d'une véritable sagesse théologique dans le développement organique des parties qui la constituent. Les divisions modernes de la théologie, en effet, apparues dans le contexte de la Contre-Réforme, ne sont pas adéquates à ce que le mystère du Christ et de sa parole nous donnent comme lumière. Par là, nous chercherons à répondre à l'invitation de *Dei Verbum* à faire de l'Écriture l'âme de toute la théologie et à celle de *Verbum Domini* à redécouvrir la diversité des sens de l'Écriture développée par les Pères et par la théologie médiévale. Comment repenser cela et l'approfondir aujourd'hui ? Telle est une des grandes recherches nécessaires à la théologie aujourd'hui.

¹. « Selon de Lubac, la mystique chrétienne est inséparable de la théologie car elle est absolument liée au mystère de Dieu révélé en Jésus-Christ : “Toujours le mystère surplombe le mystique ; il commande son expérience, il la spécifie, il en est la norme absolue” (*Théologies d'occasion*, p. 59) » (J.-P. WAGNER, *Henri de Lubac*, p. 124 ; cf. *ibid.*, p. 123-128).

². « Le christianisme, dans sa réflexion sur lui-même (donc dans sa théologie) (...) ne peut être compris que comme l'amour divin se glorifiant lui-même » (H. U. VON BALTHASAR, *L'amour seul est digne de foi*, p. 8-9) ; « Ce sont ceux qui aiment qui en savent le plus long sur Dieu, c'est eux que le théologien doit écouter » (*ibid.*, p. 11). La rencontre amoureuse et l'expérience esthétique convergent : « dans la vie naturelle déjà l'éros est le lieu privilégié de la beauté : ce qui est aimé – profondément ou superficiellement – apparaît toujours merveilleux ; ce qu'on connaît objectivement comme merveilleux ne pénètre pas dans le contemplateur si celui-ci n'est pas affecté – profondément ou superficiellement – par l'éros. Les deux pôles connexes sont dépassés dans le domaine de la révélation, où le Logos divin qui s'abaisse dans la kénose, se manifeste lui-même comme amour, agapè et par là comme gloire » (*ibid.*, p. 65-66).

Première Partie

Repartir du Christ

Approfondissement et renouveau

« Trésor inépuisable¹ », la Parole de Dieu est la source sapientiale², c'est-à-dire lumineuse et amoureuse, à laquelle nous devons constamment revenir. Nourriture propre de la foi³, elle est aussi la source de la sagesse théologique, parce qu'elle exige de l'homme croyant, dont l'intelligence est transformée par la foi, de mettre toute son intelligence à son service. C'est ainsi, en effet, qu'elle peut déployer dans l'homme, en suscitant l'épanouissement d'une intelligence amoureuse du mystère et le développement d'un discours théologique de sagesse, toutes les richesses divines d'amour et de vérité dont elle procède et qu'elle contient.

Le II^e Concile du Vatican, à travers la constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la Révélation divine⁴, a tout particulièrement insisté sur l'urgence de redécouvrir le mystère de la Parole de Dieu, en affirmant que l'étude de la Sainte Écriture, inséparable de la Tradition vivante et du Magistère actuel de l'Église, doit être « comme l'âme de la théologie sacrée⁵ ».

En insistant sur ce nécessaire renouveau, gage et source d'un renouveau de la théologie elle-même, le Concile invitait évidemment à sortir d'une sclérose qui conduisait certains théologiens à justifier leurs propos subjectifs par l'Écriture et finalement, à annexer la Parole de Dieu à une théologie devenue trop apologétique⁶. Remettre un ordre, en renversant en quelque sorte la perspective, telle était, en effet, la première exigence : de fait, le mystère de Dieu et sa Parole qui jaillit de sa sagesse infinie demeurent toujours au-delà des développements théologiques et des conclusions scientifiques : le théologien ne demeure-t-il pas toujours un serviteur ?

Ce faisant, le Concile invitait donc à sortir d'une impasse, d'un durcissement des perspectives apologétiques et, par le fait même d'un enfermement stérile dans les discussions interminables suscitées par la crise moderniste sur l'historicité des évangiles, la datation et la composition des textes scripturaires, le mode d'inspiration des auteurs sacrés, etc. Par le fait même, il semblait peut-être que l'énergie de la recherche se dispersait dans la multitude des débats portant sur

¹ *Sag* 7,14.

² « La source de la sagesse, c'est la parole de Dieu au plus haut des cieux » (*Sir* 1,5).

³ *Deut* 8,3 ; *Mt* 4,4 ; *Lc* 4,4.

⁴ Promulguée le 18 novembre 1965.

⁵ *Op. cit.*, n° 24.

⁶ Cf. H. DE LUBAC, « Apologétique et théologie », in : *Théologies d'occasion*, p. 97-111 ; P. CHARLES, « La théologie dogmatique hier et aujourd'hui », in : *Nouvelle Revue théologique*, t. 56, n° 10 ; J.-P. WAGNER, *Henri de Lubac*, p. 50-54 et p. 187-193.

l'interprétation de l'Écriture et les méthodes exégétiques... Toutes ces discussions avaient sans doute leur importance mais, devant une crise, un renouveau beaucoup plus profond n'est-il pas toujours nécessaire ? Si « les hérésies sont nécessaires¹ », elles doivent permettre d'aller beaucoup plus loin en nous obligeant à tout reprendre à la source, dans une liberté beaucoup plus profonde, sans nous laisser enfermer par la complexité des discussions secondaires, des querelles d'écoles ou des positions partisans sclérosées et durcies².

En l'occurrence, renouveler la sagesse théologique chrétienne, n'est-ce pas d'abord redécouvrir dans son sens le plus profond ce qu'est le mystère de la Parole de Dieu ? Qu'est-ce que la Parole de Dieu ? Quelle est la richesse propre de cette parole vivante³ qui, tout en étant une parole humaine, est *vraiment* la Parole de Dieu, moyen choisi par lui pour se révéler à nous ? Une telle question est elle-même une question théologique fondamentale. Et il est capital qu'elle soit traitée à ce niveau, dans une perspective proprement sapientiale ! Trop souvent, malheureusement, la Parole de Dieu est livrée exclusivement aux exégètes, qui se prétendent des « professionnels de la Parole de Dieu » ! ou bien même, traitée alors comme une simple parole humaine, elle est considérée du point de vue de l'histoire, de la littérature, de la science des religions ou des sciences humaines – telles la psychanalyse, la sociologie ou l'ethnologie. Or, la Parole de Dieu, par laquelle Dieu lui-même révèle aux hommes son mystère, s'adresse au croyant : elle n'est reçue comme telle que par la foi⁴. Et puisqu'elle révèle aux hommes une vérité sur Dieu et sur l'homme en tant qu'il vient de Dieu et qu'il est capable de Dieu, elle réclame la coopération d'une intelligence humaine explicitement capable de Dieu, c'est-à-dire formée et développée dans une authentique sagesse philosophique.

¹. *I Co* 11,19.

². « Il n'est pas exagéré de dire que le progrès essentiel consacré par *Dei Verbum* est avant tout celui de la théologie fondamentale, – laquelle est aussi théologie de l'Écriture, – et ce n'est pas diminuer l'importance de l'enseignement que la Constitution nous livre sur l'herméneutique biblique, que de reconnaître en celui-ci l'un des fruits de son enseignement sur la révélation elle-même » (H. DE LUBAC, *La Révélation divine*, p. 149).

³. *He* 4,12.

⁴. « Dieu n'appartient pas à quelques professionnels » (H. DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, p. 246). « Cette sorte de témoignages [ceux des poètes sur la Bible], quelles qu'en puissent être les faiblesses ou les outrances, rappelle opportunément aux spécialistes que la Bible ne sera jamais leur bien comme sont leur bien tant d'autres documents antiques. Elle vérifie aussi la loi selon laquelle certaines valeurs ne se découvrent ou ne se retrouvent dans toute leur force qu'en dehors des cercles de professionnels. Bien des professionnels sont assez clairvoyants pour le reconnaître, assez humbles pour ne point s'en choquer » (ID., *Histoire et Esprit*, p. 435-436).

Chapitre premier

Le Christ, *Dei Verbum*

C'est dans la Constitution dogmatique *Dei Verbum* que le II^e Concile du Vatican a abordé la question centrale¹ de la Révélation divine et donc celle du Christ et de la Parole de Dieu : « Religieusement à l'écoute de la Parole de Dieu et la proclamant avec assurance, le saint Concile obéit aux paroles de saint Jean qui dit : "Nous vous annonçons la vie éternelle qui était auprès du Père et qui nous est apparue..."² ». Comme le souligne Henri de Lubac dans son ouvrage *La Révélation divine*, on ne peut d'emblée préciser si les premières paroles de la Constitution « désignent la Parole de Dieu en général, prise en un sens encore plus ou moins abstrait, ou s'ils indiquent déjà directement ce Cavalier blanc de l'Apocalypse qui a nom "Parole de Dieu" et qui porte un glaive dans sa bouche, cette Parole personnelle, "Parole de vie" (*Ap* 19,3 ; *Jn* 1 ; *1 Jn* 1,1), unique Parole du Père, "Sagesse vivante et Fils de Dieu" (ORIGENE, *Contra Celsum*, Liv. 3, chap. 81 ; cf. *Mt* 11,19 ; *1 Co* 1,24.30), "resplendissement de sa gloire et effigie de sa substance" (*He* 1,3), – bref, le Christ Jésus³ ».

Pour expliciter ce qu'il se propose dans cette Constitution en « écoutant religieusement et en proclamant fidèlement » la Parole de Dieu⁴, le Concile obéit aux paroles de saint Jean : « Nous vous annonçons la vie éternelle qui était auprès du Père et qui nous est apparue : ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi soyez en communion avec nous ; quant à notre

¹. « Dès avant l'ouverture du concile la question de la révélation était considérée comme centrale, à la fois pour la doctrine catholique et en raison de son enjeu œcuménique » (B. SESBOUË, « La communication de la Parole de Dieu : *Dei Verbum* », in : *Histoire des dogmes*, t. 4, *La Parole du salut*, p. 511).

². *DV*, n° 1.

³. *Op. cit.*, p. 23.

⁴. « Le magistère suprême de l'Église témoigne de sa soumission à la parole qu'il a mission de proclamer » (H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 24) ; « Après l'audition religieuse vient la confiance dans la proclamation : cette *παρρησία* qui, à l'imitation de Jésus et par la force de son Esprit, animait les premiers annonciateurs de son Évangile, est encore aujourd'hui celle du Concile. Elle sera toujours celle de l'Église » (*ibid.*). « Ces textes, où l'Église et le Magistère se déclarent *religieusement soumis* à la Parole de Dieu, rendent un son très neuf, très évangélique ; ils étaient importants, non seulement au plan théologique, mais également du point de vue œcuménique. Et on comprend que K. Barth ait souligné ce trait avec satisfaction » (I. DE LA POTTERIE, « Vatican II et la Bible », in : *L'exégèse chrétienne aujourd'hui*, p. 42). « La Constitution dogmatique *Dei Verbum*, (...) s'ouvre par une phrase d'une signification profonde : *Dei Verbum religiose audiens et fidenter proclamans, Sacrosancta Synodus...* Ce sont des paroles à travers lesquelles le Concile indique un aspect caractéristique de l'Église : celle-ci est une communauté qui écoute et annonce la Parole de Dieu. L'Église ne vit pas d'elle-même, mais de l'Évangile et elle tire toujours et à nouveau de l'Évangile des orientations pour son chemin. Il s'agit d'une remarque que chaque chrétien doit recueillir et appliquer à lui-même : seul celui qui se place avant tout à l'écoute de la Parole peut ensuite l'annoncer. En effet, il ne doit pas enseigner sa propre sagesse, mais la sagesse de Dieu, qui apparaît souvent comme folie aux yeux du monde (cf. *1 Co* 1,23) » (BENOIT XVI, « Discours » aux participants au congrès international pour le 40^e anniversaire de la Constitution dogmatique sur la Révélation *Dei Verbum*, 16 septembre 2005, in : DC n° 2344, p. 948-949).

communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ¹ ». Henri de Lubac souligne que ce texte de saint Jean « contient, *quasi in nuce*, tout ce qui sera dit dans le chapitre premier, et ce chapitre, à son tour, commande la Constitution entière. Nous y trouvons indiqués l'objet de la Révélation, son mode, sa transmission, sa finalité² ». Etant donné leur importance, il est nécessaire de nous arrêter un instant à ces quatre affirmations.

L'objet de la Révélation est « la vie éternelle », c'est-à-dire la vie même du Père et du Fils, vie éternelle de lumière et d'amour dans l'unité de l'Esprit Saint. Le mystère intime de Dieu, dont le fruit éternel est son Verbe³, c'est par la similitude de la vie que nous y pénétrons.

Son *mode* : « Le mode sous lequel Dieu se révèle, c'est (...) la manifestation de lui-même en Jésus-Christ⁴ ». Notons ici l'importance de ce mode du point de vue de l'économie divine : Dieu s'est révélé de multiples manières dans l'Ancien Testament, selon des modes fragmentaires et imparfaits. Il y a là, déjà, une œuvre de sagesse, ordonnée selon son intention éternelle d'amour sur les hommes. Mais tous ces modes sont relatifs au mode parfait, ultime, unique et définitif qui est celui du mystère du Verbe incarné. Dans cette manifestation plénière et cet accomplissement de son mystère, œuvre parfaite de sa sagesse, « les paroles qui résonnent à l'oreille jouent leur rôle, un rôle important, essentiel, mais non unique : il s'agit de Jésus-Christ, “vu, entendu, touché”, de Jésus Christ “contemplé”. C'est par sa présence active, par tout son être, qu'il révèle Dieu, le Père⁵ ». Disons davantage et précisons : c'est par son mystère *personnel* de Verbe incarné, revêtu de notre chair, qu'il révèle le Père : « Dieu, personne ne l'a jamais vu ; un Dieu, unique engendré qui est dans le sein du Père, c'est lui qui a conduit à le connaître⁶ ». Le Christ est donc non seulement la clé de l'Écriture, qui lui est relative, mais il est « pour nous l'“exégète” et l'“exégèse” du Père invisible⁷ ». Ainsi la Révélation du mystère de Dieu n'est-elle pas d'abord la communication d'une doctrine, ni l'éducation à une morale humaine parfaite – qui serait celle des héros de l'Antiquité, du moraliste kantien ou du surhomme nietzschéen –, mais le don et l'expérience d'une Personne divine présente et agissant au milieu des hommes⁸. Certes, cette Personne a enseigné ; certes, elle a vécu d'une certaine manière ; certes, elle s'inscrit

¹. 1 Jn 1,2-3.

². *Op. cit.*, p. 25.

³. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, I, q. 27, a. 1 ; *Commentaire sur saint Jean*, I, n° 25-29.

⁴. H. DE LUBAC, *La Révélation divine*, p. 25.

⁵. *Ibid.*, p. 25-26. H. de Lubac cite en note saint Bernard, notamment : « Que ne me soit pas adressée (*fiat mihi*) une parole écrite et muette, mais incarnée et vivante » (*Super missus est homilia*, 4, n° 11).

⁶. *Jn* 1,18.

⁷. H. DE LUBAC, *ibid.*, p. 26.

⁸. « A l'origine du fait d'être chrétien, il n'y a pas une décision éthique ou une grande idée, mais la rencontre avec un événement, avec une Personne, qui donne à la vie un nouvel horizon et par là son orientation décisive » (BENOIT XVI, Lettre encyclique *Deus caritas est*, n° 1).

dans une histoire ! Mais elle est avant tout quelqu'un : une Personne subsistant dans son être et sa propre bonté, se donnant elle-même à aimer et à connaître¹, selon le mode qu'elle a choisi dans sa sagesse, celui de l'Incarnation, de la vie, de la mort et de la Résurrection du Christ. En ce sens, l'humanité sainte du Christ est la « théophanie » du mystère personnel de Dieu, ce qui signifie qu'elle laisse apparaître ce mystère mais qu'elle en est traversée de telle sorte qu'elle s'efface, le mystère infini de Dieu demeurant lui-même invisible, inaudible, inimaginable, inconcevable à l'homme. C'est bien pourquoi, pour le théologien, le mystère du Christ est le lieu propre de son labeur de sagesse : c'est dans le Christ que le Père se manifeste ; c'est par lui qu'il accomplit les desseins de sa sagesse et de son amour ; et c'est à partir de l'humanité sainte du Christ et au-delà d'elle qu'il est découvert et qu'il demeure.

Sa *transmission* : « Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons ». Ce mystère de Jésus, plénitude et perfection de la Révélation du Père à tous les hommes, nous a été transmis par la médiation des Apôtres, témoins choisis par Dieu. Et pour eux, c'est une nécessité, voulue par Dieu, de transmettre publiquement ce qu'ils ont reçu et dont ils ont été les témoins : « S'il est juste devant Dieu de vous écouter plutôt que Dieu, à vous d'en juger ; car nous ne pouvons pas, nous, ne pas parler de ce que nous avons vu et entendu² ». Ils ne sont pas seulement les auditeurs d'une parole ou les secrétaires d'un texte, mais les *témoins* de quelqu'un qu'ils ont vu et entendu, avec qui ils ont vécu³ ; c'est le mystère de la Tradition dans sa source et sa vitalité première. Et c'est la dimension fondamentale de l'Église, *d'abord* en Marie immaculée et Mère de Dieu, qui précède les Apôtres⁴, ce qu'il est capital de remarquer pour développer une réflexion théologique plus

¹. Cf. MALDONAT, cité par H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 26, note 6 : « On voit Jean expliquer la raison pour laquelle le Christ est appelé Verbe : “L'unique engendré, dit-il, qui est dans le sein du Père, lui-même l'a fait connaître” (Jn 1,18) ; et : “Ce que nous avons entendu du Verbe de vie” (1 Jn 1,1)... Il était le Verbe de toute éternité, puisqu'il était l'interprète par sa nature, étant la sagesse du Père, qui avait saisi (*perfecta haberet*) tous ses secrets... “Verbe” signifie une parole unique et simple, le Christ (...) déclare tout ce qui est dans le Père, non par des paroles ou des réalités multiples mais par sa nature une et simple, parce qu'il est la splendeur de sa gloire et la figure de sa substance (He 1,3) » (*Commentaria in quatuor evangelia*, t. 2, p. 379-381).

². Ac 4,19-20. « Nous sommes les témoins de ces choses, nous et l'Esprit, l'[Esprit] Saint, que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent » (Ac 5,32).

³. Cf. Ac 10,39-43.

⁴. « L'Église est “mariale” en même temps qu’“apostolique” et “pétriniennne” » (BX JEAN PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris Dignitatem*, n° 27) ; « Ce profil marial est aussi fondamental et caractéristique de l'Église – sinon davantage – que le profil apostolique et pétrinien, auquel il est profondément uni. (...) La dimension mariale de l'Église précède la dimension pétriniennne, tout en lui étant étroitement unie et complémentaire. Marie, l'Immaculée, précède toute autre personne et, bien sûr, Pierre lui-même et les Apôtres. Non seulement parce que Pierre lui-même et les Apôtres, issus de la masse du genre humain qui naît sous le péché, font partie de l'Église “*sancta ex peccatoribus*”, mais aussi parce que leur triple *munus* ne tend à rien d'autre qu'à former l'Église dans cet idéal de sainteté qui est déjà préformé et préfiguré en Marie. Comme l'a si bien dit un théologien contemporain, “Marie est la ‘Reine des Apôtres’, sans revendiquer pour elle les pouvoirs apostoliques. Elle a autre chose et beaucoup plus” (H. U. VON BALTHASAR, *Neue Klarstellungen*) » (ID., « Allocution aux Cardinaux et aux Prélatés de la Curie romaine » [22 décembre 1987], § 3, in : DC, n° 1955, 7 février 1988, p. 134) ; « Ce lien entre les deux profils de l'Église, le profil marial et le profil pétrinien, est donc étroit, profond et complémentaire, même si le premier est antérieur tant dans le dessein de Dieu que dans le temps, plus élevé et prééminent, plus riche d'implications personnelles et communautaires pour les vocations ecclésiales particulières » (*ibid.*).

profonde et plus vraie sur la Tradition. Celle-ci ne peut être ramenée à la Tradition apostolique, ni donc à l'enseignement des successeurs des Apôtres, s'il est vrai que Marie précède et devance les Apôtres dans la réception par la foi du mystère de l'Incarnation. Nous y reviendrons¹. A partir de cette transmission vivante du mystère du Christ sous l'action de l'Esprit Saint Paraclet², l'Église est donc « la “communion” de tous ceux qui (...) auront cru à la Parole, c'est-à-dire de tous les fidèles de Jésus-Christ, des “chrétiens”, – chargés à leur tour de transmettre ce qu'ils auront ainsi reçu³ ». Comme le souligne P. Rousselot, le Magistère de l'Église et la théologie elle-même entretiennent un lien étroit avec la Tradition vivante du mystère du Christ, puisque « toute la dogmatique de l'Église, même quant à ses concepts et ses jugements les plus abstraits, n'est pas autre chose que l'explicitation de la connaissance concrète et personnelle que les Apôtres ont eue de l'homme Jésus, et qu'ils ont transmise, comme ils ont pu, à leurs disciples⁴ ».

Notons qu'il y a ici une question qu'il sera essentiel de préciser, en quelque sorte en amont de ces affirmations : *pourquoi*, du point de vue du gouvernement divin, Dieu a-t-il voulu cette transmission, cette médiation qu'est la Tradition ? Il est important de le préciser car le regard que nous porterons sur la Parole de Dieu, puis sur l'Écriture, et donc aussi la conception que nous aurons de la sagesse théologique et de son importance dans l'économie divine en dépendront immédiatement. Radicalement, cette question est celle des médiations dans le gouvernement divin, de leur finalité, de leur causalité propre et de leur ordre...

Sa fin ultime : la fin de la Révélation est, en dernier lieu, donc en premier selon l'ordre d'intention, afin que notre communion soit « avec le Père et avec son Fils, Jésus-Christ ». Comme le souligne saint Bernard, « en donnant il révèle et en révélant il donne⁵ ». Etant la Révélation d'une Personne et par une Personne à des personnes qui, tout en demeurant des créatures et en ayant besoin du salut et de la rédemption, sont appelées à la vie même de Dieu, à l'héritage même de sa propre béatitude, elle est inséparable de sa fin qui est l'amour et l'unité dans la lumière et l'amour. C'est ce qui peut s'expliciter, au-delà de la communion (κοινωνία) qui en est le fondement et le fruit, par la similitude de l'amitié : celle dont le Christ lui-même se sert lorsqu'il affirme : « Je ne vous appelle plus serviteurs, parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son seigneur, mais je vous ai appelés amis (φίλους) parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître⁶ ». En montrant ainsi qu'il est « impossible de dissocier, même en pensée, si l'ont veut se

¹. Cf. ci-dessous, p. 431 sq.

². Cf. Jn 14,25-26 ; 15,26-27 ; 16,7-15.

³. H. DE LUBAC, *La Révélation divine*, p. 28.

⁴. P. ROUSSELOT, « Petite théorie du développement du dogme », p. 364-365. Cf. *ibid.*, p. 376.

⁵. « Sur le Cantique des cantiques », Sermon 8, n° 5, cité in H. DE LUBAC, *La Révélation divine*, p. 30.

⁶. Jn 15,15.

maintenir à l'intérieur de la Révélation chrétienne et dans sa propre perspective, la *manifestation* que Dieu fait de lui-même et le *don* qu'il fait de lui-même¹ », le II^e Concile du Vatican souligne l'importance de redécouvrir l'unité entre la doctrine, la pratique des moyens et la vie : ce n'est possible proprement que dans l'amour, et la clé en est la Personne du Verbe fait chair dans le Christ.

La théologie elle-même, par le fait même, y trouve son ordre et son unité : celle de la *doctrine*, de l'*économie* et de la *fin*.

1 - LE CHRIST, MEDIATEUR ET PLENITUDE DE LA REVELATION

Si la sagesse théologique dépend tout entière de la Révélation que Dieu fait de lui-même dans le Christ, initiative divine à laquelle elle cherche à être une réponse intelligente dans la foi, il est important de nous arrêter sur le premier chapitre de la Constitution *Dei Verbum*, consacré à la Révélation elle-même².

Bonté et sagesse de Dieu

C'est « dans sa bonté et dans sa sagesse » qu'il a plu à Dieu de se révéler lui-même. De même que la Création n'est pas nécessaire à Dieu et ne relève pas d'abord de sa puissance – celle-ci est au service de la communication de sa bonté – mais de la gratuité de son amour, de même, l'initiative de Dieu de se révéler lui-même relève d'une souveraine gratuité. Nous pouvons dire : d'une super-gratuité. Cette perspective nous semble capitale, car elle oriente d'emblée tout l'enseignement du Concile sur la Révélation en fonction de cette dimension contemplative : la Révélation de Dieu n'est ni nécessaire, ni une harmonie, ni la réponse à une attente des hommes, ni une explication du monde. En premier lieu, elle relève d'un amour habité par une intelligence lumineuse : d'une initiative aimante et lumineuse de Dieu, de se communiquer lui-même aux hommes. Or, le bien se communique comme tel en suscitant l'amour, en attirant à lui³.

Ce don de lui-même dont il a l'initiative, est l'intention qui porte, anime et donne sa signification et son « intentionnalité divine » à tout ce que Dieu réalise pour accomplir cette révélation de lui-même. S'adressant aux hommes, cette révélation gratuite de lui-même, œuvre d'amour et de sagesse, engage sa volonté de les faire

¹ H. DE LUBAC, *La Révélation divine*, p. 30.

² *De ipsa revelatione*, loc. cit., n° 2 à 6.

³ *Bonum est diffusivum sui*. Cet adage que tout le monde attribue au Pseudo-Denys, mais qui ne se trouve pas explicitement chez lui, vient de Platon et d'Aristote, puis de Plotin et de Proclus ; il est ensuite repris par saint Augustin et le Pseudo-Denys, et est souvent cité par saint Thomas d'Aquin qui l'utilise notamment pour affirmer que la raison la meilleure de la création du monde est la bonté et la sagesse de Dieu : « *Optima ratio, qua Deus omnia facit, est sua bonitate et sua sapientia, quae maneret, etiam si alia vel alio modo faceret* » (*De potentia*, q. 1, a. 5, ad 14). Cf. K. KRAMER, « Bonum diffusivum sui », p. 994-1032 ; cf. Y. DE ANDIA, *Henosis*, p. 125-126.

entrer en communion avec lui, ce que l'Épître aux Éphésiens, à laquelle renvoie le texte de la Constitution *Dei Verbum*, exprime en disant :

Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ, qui nous a bénis de toute bénédiction spirituelle, dans les régions célestes, en Christ. C'est ainsi qu'il nous a choisis en lui avant la fondation du monde, pour être saints et irréprochables devant lui dans l'amour, nous ayant prédestinés à être pour lui des fils adoptifs par Jésus-Christ selon le bon plaisir de sa volonté, à la louange de gloire de sa grâce dont il nous a gratifiés dans le Bien-aimé. C'est en lui que nous avons le rachat par son sang, la rémission des fautes, selon la richesse de sa grâce, qu'il a fait abonder pour nous en toute sagesse et prudence, nous faisant connaître le mystère de sa volonté que, selon son bon plaisir, il s'était proposé en lui pour le dispenser dans la plénitude des temps : rassembler toutes choses dans le Christ, ce qui est aux cieux et ce qui est sur la terre. C'est en lui encore que nous avons été choisis comme son lot, prédestinés que nous étions, selon la décision de sa volonté, pour être, à la louange de sa gloire, ceux qui d'avance ont mis leur espérance dans le Christ¹.

L'initiative de Dieu de se révéler lui-même est bien inséparable de la prédestination des hommes. La Révélation de Dieu n'est donc pas un « catalogue » de vérités, elle n'est pas une vitrine, mais une initiative *personnelle* du Père de se révéler et de se donner : initiative d'amour.

Soulignons ici l'importance de cette perspective ou de cet axe, car toute la théologie en dépendra ; son service éminent sera bien de mettre en lumière cette intention de Dieu reçue dans la foi, de sorte que tout s'ordonne selon la sagesse même du Père. Qui est Dieu ? Et que veut-il de l'homme : comment le regarde-t-il et quelle est son intention sur lui ?

Tout repose radicalement sur le mystère de la Création : si l'œuvre de la Création est bien un effet de la toute-puissance de Dieu dont tout ce qui est, en tant qu'il est, même la matière, dépend en acte², parce que Dieu le veut dans l'être, cette dépendance est ordonnée par sa sagesse ; de même en effet, que l'œuvre d'art est conçue par l'artiste et dépend de l'idée qu'il en a, de même, dans la contemplation lumineuse que Dieu a de lui-même, il connaît dans sa sagesse tout ce qui peut être à partir de lui³. Mais surtout, Dieu, Acte Pur, demeurant dans la plénitude de sa bonté, n'a pas besoin de créer pour s'accomplir : la Création n'est pas une émanation, elle n'est pas une nécessité pour Dieu. Ce qu'il connaît de sa créature dans sa sagesse, parce qu'il le veut, cela est⁴ ; cette volonté de Dieu est une volonté d'une gratuité parfaite, qui n'est qu'amour et communication de sa bonté. Saint Thomas l'exprime avec force en soulignant :

« Tout agent agit à cause d'une fin ; autrement, il ne s'ensuivrait de son action pas plus une chose qu'une autre, si ce n'est par hasard. (...) Mais au premier agent, qui est agent seulement, il n'arrive pas d'agir pour l'acquisition de quelque fin.

¹. Eph 1,3-12.

². Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, I, q. 44, a. 1 et 2.

³. « *Oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum* » (*ST*, I, q. 44, a. 3).

⁴. Cf. *ST*, I, q. 14, a. 8.

Il entend seulement communiquer sa perfection, qui est sa bonté. (...) Ainsi donc la bonté divine est fin de toutes choses¹.

Ce mystère de la bonté de Dieu, à l'œuvre dans la Création, nous le retrouvons comme la ligne de fond, en quelque sorte, de toute la Révélation qui culmine dans le mystère de l'Incarnation et du don même de la vie de Dieu fait aux hommes. Si la Création relève de cette gratuité de l'amour, le mystère du Christ relève d'une super-gratuité, d'une « super-bonté » ! Saint Thomas, à la suite de saint Augustin, l'explicite ainsi en s'interrogeant sur la convenance de l'Incarnation :

Pour n'importe quelle réalité, est *conveniens* ce qui lui revient selon la raison de sa nature propre (...). Or, la nature même de Dieu est la bonté, comme on le voit d'après Denys (*Noms divins*, 1). Aussi, tout ce qui appartient à la raison de bien (*ratio boni*) convient (*conveniens est*) à Dieu. Or, il appartient à la raison de bien de se communiquer aux autres, comme on le voit d'après Denys (*Noms divins*, 4). Aussi, appartient-il à la raison du bien souverain de se communiquer à la créature d'une manière souveraine (*summo modo*). Ce qui, certes, se réalise par ce qu'il se conjoint la nature créée de sorte qu'une personne unique est faite de ces trois : le Verbe, l'âme et la chair, comme le dit saint Augustin (*De Trinitate*, 13). Aussi est-il manifeste qu'il fut *conveniens* que Dieu s'incarnât².

Cette bonté souveraine, cette super-bonté de Dieu se révèle et se donne dans le mystère de l'Incarnation selon un mode tout à fait personnel. De même que nous pouvons affirmer que, dans le mystère de la Création, la bonté de Dieu se communique « pleinement » dans la création de l'homme³, en qui Dieu déploie un amour plus grand que dans la création des anges, de même, dans le mystère de l'Incarnation, Dieu se donne lui-même en personne en s'unissant la nature humaine. De sorte que, dans le mystère de Jésus, le Fils de Dieu, le Verbe lui-même se donne personnellement « en forme d'homme⁴ », dans une bonté personnelle plénière. Or, le bien se communique en attirant à lui, c'est-à-dire en suscitant l'amour : le bien attire⁵ et l'amour est la réponse à l'attraction du bien. De sorte que, dans le mystère de l'Incarnation, Dieu lui-même, en son Fils devenu homme, se donne à aimer et à connaître en personne. C'est bien là le mystère de l'amitié divine, de la charité : « Je vous ai appelés amis parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître⁶ ».

Si cela est vrai de la Révélation que le Père fait de lui-même en son Fils dans le mystère du Christ, cette intention traverse et porte toute la Révélation. C'est ce que la Constitution conciliaire *Dei Verbum* affirme en disant : « Par cette

¹ ST, I, q. 44, a. 4.

² ST, III, q. 1, a. 1. Cf. ID., *In libr. B. Dionysii De divinis nominibus Expositio*, IV, lect. 1, n° 261 sq.

³ « Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et voici que cela était tout à fait bon (*valde bonum*). Il y eut un soir, il y eut un matin : sixième jour » (*Gn* 1,31).

⁴ *Phi* 2,6-8.

⁵ « *Ratio boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile : unde Philosophus dicit quod bonum est quod omnia appetunt* » (S. THOMAS D'AQUIN, ST, I, q. 5, a. 1).

⁶ *Jn* 15,15.

Révélation, le Dieu invisible (cf. *Col* 1,15 ; *1 Tm* 1,17), à partir de l'abondance de son amour (*ex abundantia caritatis suae*) s'adresse aux hommes comme à des amis (cf. *Ex* 33,11 ; *Jn* 15,14-15) et vit avec eux (*cum eis conversatur*) (cf. *Bar* 3,38) pour les inviter à la communion avec lui et les y recevoir¹ ». De la sorte, l'intention première de la Révélation, celle qui anime le plus profondément la Parole de Dieu et ses actions au milieu des hommes, est cette intention d'amour : un amour créateur ; un amour rédempteur. Nous y reviendrons en soulignant que recevant cette intention dans la foi, il appartient au théologien d'explicitier et de mettre en lumière cette intention que Dieu a, dans son amour, de se donner lui-même et de faire entrer les hommes dans cette communion éternelle avec lui².

Cette révélation que Dieu fait de lui-même est dispensée – il s'agit là déjà de l'économie de la Révélation dans sa source personnelle – par la parole et par les gestes. Parole et geste sont bien les deux médiations interpersonnelles, et ce sont elles que nous découvrons à travers tout le développement de la Révélation, de sorte qu'il y a là un *leitmotiv*. Puisque nous avons souligné l'unité analogique dans la bonté de Dieu qui se communique, de la Création et de l'Incarnation, nous pouvons évoquer ici la complémentarité – dont l'Écriture témoigne de façon manifeste – de la parole et du geste dans ces deux « extrêmes ».

Ainsi, les deux récits de la Création au début du livre de la Genèse peuvent-ils être regardés avec cette « clé de lecture ». Le premier récit est celui de la *parole* et de la lumière. « Dieu dit : “Que la lumière soit”, et la lumière fut³ ». Les jours de la Création sont ponctués par cette affirmation : « Dieu dit » ; une parole efficace, qui réalise ce qu'elle signifie et s'achève dans le silence contemplatif et le repos du septième jour. Le second récit est celui du *geste*. Geste du potier : « Yahvé Dieu façonna l'homme, poussière tirée du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie...⁴ ». Geste du chirurgien et du sculpteur : « Yahvé Dieu fit tomber une torpeur sur l'homme, qui s'endormit. Il prit une de ses côtes et referma la chair à sa place.

¹. DV, n° 2. H. de Lubac souligne que certains Pères conciliaires « firent observer qu'il était peut-être excessif, à parcourir l'ensemble de la révélation biblique, de dire que Dieu s'adresse habituellement aux hommes “comme à des amis” ». Cependant, cela est justifié puisque l'on « décrit la révélation elle-même, dans son essence en quelque sorte, c'est-à-dire qu'on la prend surtout à son terme, à son épanouissement dans le Christ, en même temps qu'on en indique la finalité dernière. Or, à ce double titre, le mot “d'amis” est justifié » (*La Révélation divine*, p. 37-38).

². « Un schème dialogal se substitue au schème de l'autorité et de l'obéissance. Tout le document en sera marqué » (B. SESBOUË, « La communication... » in : *Histoire des dogmes*, t. 4, *La Parole du salut*, p. 518-519). « Rien n'est moins adéquat à la vérité que les doctrines extrinsécistes qui ne maintiennent dans l'Église qu'une unité de contrainte, à moins que ce ne soit une unité d'indifférence, par le seul lien d'une transmission visible et d'une autorité visible. Elles transforment l'obéissance de la foi en une foi de pure obéissance » (H. DE LUBAC, *La Foi chrétienne*, p. 195).

³. *Gn* 1,3.

⁴. *Gn* 2,7. Cf. *Jr* 18,6 ; *Ro* 9,19-21.

Yahvé Dieu bâtit en femme la côte qu'il avait prise de l'homme, et il l'amena à l'homme¹ ».

Au terme de toute la Révélation, le mystère de la Croix du Christ est, lui aussi, frappé au coin de cette complémentarité : les sept *paroles* du Christ en Croix, dont saint Augustin affirme qu'elles sont en quelque sorte le résumé de tout l'enseignement du Christ, proclamé de la chaire de vérité² ; et les *gestes* ultimes du Christ : regards, attitudes, et le geste passif, ultime, geste par excellence, que saint Augustin a d'ailleurs rapproché du second récit de la Création³ : « Arrivés à Jésus, voyant qu'il était déjà mort, ils ne lui rompèrent pas les jambes, mais l'un des soldats, de sa lance, lui piqua le côté, et il sortit aussitôt du sang et de l'eau⁴ ». La Révélation plénière, parfaite, ultime que Dieu fait de lui-même dans le Christ crucifié, qui accomplit sa mission jusqu'à la fin, se réalise par la parole et par le geste : elle est une révélation lumineuse et amoureuse tout à la fois. Elle fait l'unité de la lumière et de l'amour. Elle demande d'être contemplée parce qu'elle est cette révélation toute de sagesse que Dieu fait de lui-même : « Celui qui a vu a témoigné, et véridique est son témoignage⁵ ».

Cette complémentarité entre parole et geste dans l'économie de la Révélation, *Dei Verbum* l'expose en affirmant : « Cette économie de la Révélation s'effectue par des gestes et des paroles (*gestis verbisque*) intrinsèquement liés entre eux, si bien que les œuvres (*opera*) accomplies par Dieu dans l'histoire du salut, manifestent et corroborent la doctrine et les réalités signifiées par les paroles, et que les paroles proclament les œuvres et élucident le mystère qui y est contenu⁶ ». Comme le souligne H. de Lubac, à propos de l'expression « *gestis verbisque* » : « Autant le second de ces mots est facile à traduire en français, autant le premier l'est moins. “*Gesta*” : plutôt que “*facta*”, demandé par quelques Pères, ce mot fut choisi “comme plus personnel, plus traditionnel » (P. SMULDERS, s.j., *Relatio ad commissionem*, oct. 1964) ; ce ne sont pas seulement des faits, ni seulement des actes : ce sont des actes, mais en tant qu'ils produisent leur effet ; des opérations, mais en tant qu'elles s'objectivent en œuvres (...) ; et ce sont des événements, mais en tant qu'ils sont le résultat objectif de certains actes, en tant que causés par un

¹. Gn 2,21-22.

². « Il a enseigné (...) comme si le bois où ses membres de mourant étaient fixés avait été aussi la chaire du Maître qui enseigne » (*Homélies sur l'évangile de saint Jean*, CXIX, 2, BA 75, p. 321). Cf. aussi *Sermons*, 234, 2 ; 315, 5, 8 ; PL 38, 1116, 1430.

³. Voir *Homélies sur l'évangile de saint Jean*, IX, 10, BA 71, p. 531 : « Adam dort pour qu'Ève soit formée ; le Christ meurt pour que l'Église soit formée. Pendant le sommeil d'Adam, Ève est formée de son côté ; après la mort du Christ, son côté est frappé par la lance afin que jaillissent les sacrements dont sera formée l'Église ». Saint Augustin revient maintes fois sur ce thème (voir *op. cit.*, p. 904, note 69) que l'on trouve pour la première fois chez Tertullien (*De anima*, ch. 43, PL 2, 723 B ; voir aussi ch. 11, 665 A), et ensuite chez saint Hilaire (*Traité des mystères*, I, 3, SC 19 bis [1947], p. 77-81).

⁴. Jn 19,33-34.

⁵. Jn 19,35.

⁶. DV, n° 2.

Agent personnel¹ ». Toutes ces explications restent complexes et peu convaincantes, car elles en restent à des considérations secondes ou extrinsèques. C'est aussi ce qui explique que, lors de l'élaboration du texte, certains Pères conciliaires voulurent que l'on ne parlât que des paroles (et pas des gestes), celles-ci n'étant alors que l'explication surnaturelle des œuvres de la Création² ! Dans cette perspective, la Révélation ne serait plus qu'une intelligibilité nouvelle ou une manifestation surnaturelle mais ne comporterait aucun événement, aucun fait, aucune action proprement divine... « C'était mal entendre le rapport qui lie ces deux mots entre eux », car « les actes révélateurs sont ceux qui se trouvent expliqués par les paroles » et les paroles « sont secondes par rapport aux actes dont elles proclament le sens, mettant en lumière leur contenu mystérieux³ ». Or, de même que les paroles comportent une immense diversité de signification mais aussi de modes d'expression, de même les « *gesta* » : qu'il s'agisse des événements extraordinaires, des interventions divines dans l'histoire, des miracles, des signes, des gestes humano-divins du Christ enfin – ceux par lesquels il guérit, relève, pardonne, aime, manifeste sa présence ou ses passions, institue les sacrements, etc. Ce qu'il nous semble important de relever, c'est, d'une part, que « gestes » et « paroles » trouvent leur origine dans la personne qui les accomplit et les prononce, d'autre part, qu'ils sont portés par la même intention, sont relatifs au même « objet formel » et se complètent, les uns et les autres apportant un aspect spécifique et irremplaçable. C'est la personne en elle-même et dans sa capacité de communiquer et de se donner aux autres, selon une intention bien précise, qui fait l'unité des paroles et des gestes ; ils ne peuvent être séparés de leur source, ni les uns des autres, sauf à les considérer dans un positivisme terriblement réducteur. Alors on parle de faits coupés de l'intention, de paroles coupées de leur contexte et du dialogue dans lequel elles ont été prononcées.

Cette complémentarité et cette unité dans la distinction des actes et des paroles est importante : « Il n'y a donc point à opposer comme antagonistes une “révélation-connaissance” et une “révélation-événement”⁴ », une doctrine et une histoire du salut, un enseignement et une présence personnelle, un « charisme » et une personne. Là encore, cette distinction et cette dichotomie possible, montrent combien il appartiendra à celui qui vit du mystère d'explicitier avec perspicacité la distinction, l'ordre et l'unité entre ces différents aspects.

¹. *La Révélation divine*, p. 39.

². « C'était là en effet la présentation habituelle des manuels modernes » (H. DE LUBAC, *op.cit.*, p. 40).

³. *Ibid.*

⁴. *Ibid.*, p. 42.

Plénitude et médiation

C'est dans le Christ que la Révélation de Dieu trouve son accomplissement : « Par cette Révélation, la vérité la plus profonde tant sur Dieu que sur le salut de l'homme resplendit pour nous dans le Christ, qui est à la fois le médiateur et la plénitude de toute la Révélation¹ ». Il est éclairant de nous arrêter sur les références scripturaires auxquelles renvoie cette dernière affirmation.

D'abord la grande affirmation du Christ dans l'évangile selon saint Matthieu : « Tout m'a été remis par mon Père ; et personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, comme personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut le révéler² ». Il s'agit tout de suite du lien entre la Révélation de Dieu par l'Incarnation et l'enseignement du Christ, et cette connaissance mutuelle éternelle du Père et du Fils. La Constitution *Dei Verbum* renvoie également au Prologue de l'Évangile selon saint Jean. « Et le Verbe est devenu chair, et il a séjourné parmi nous. Et nous avons contemplé sa gloire, gloire comme celle que tient de son Père un Fils unique, plein de grâce et de vérité³ » et « la loi a été donnée par Moïse, mais la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ⁴ » : c'est dans le Christ que se trouvent pour nous la vérité et la grâce en plénitude. Et dans le Christ, vérité et grâce, vérité et vie sont unes. Cette plénitude est celle même du Père et du Fils dans l'unité, donnée aux hommes en partage. C'est ensuite à l'unité des moyens du salut et du salut lui-même dans le Christ que *Dei Verbum* renvoie : « Moi je suis le Chemin, et la Vérité, et la Vie ! Personne ne vient vers le Père que par moi⁵ ». Le Christ est bien à la fois le médiateur – le *chemin* – et la plénitude – la *vérité* – de la Révélation ; cette plénitude s'épanouit en vie éternelle : la *vie*. C'est dans le Christ que cette unité est réalisée, et elle s'est accomplie d'une façon glorieuse par la Croix : « Père, elle est venue, l'heure ! Glorifie ton Fils, afin que le Fils te glorifie, selon que tu lui as donné pouvoir sur toute chair, afin qu'à tout ce que tu lui as donné, il donne à ceux-là la vie éternelle. Et telle est l'éternelle vie : qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ⁶ ». Dans le Christ, la vérité est pleinement manifestée – « C'est quand on se tourne vers le Seigneur que le voile est enlevé⁷ » – et nous est donnée par la foi : « Le Dieu qui a dit : “Que des ténèbres brille la lumière”, est celui qui a brillé dans nos cœurs, pour que les illumine la connaissance de la gloire de Dieu, qui est sur la face du Christ⁸ ». *Dei Verbum* renvoie enfin au

¹. *DV*, n° 2.

². *Mt* 11,27.

³. *Jn* 1,14.

⁴. *Jn* 1,17.

⁵. *Jn* 14,6.

⁶. *Jn* 17,1-3.

⁷. *2 Co* 3,16.

⁸. *2 Co* 4,6.

grand prologue de l'Épître aux Éphésiens déjà cité¹, qui montre combien les hommes sont prédestinés dans le Christ pour la vie éternelle par la foi et le don de la grâce.

Cette unité entre la *plénitude* et le *médiateur*, entre la divinité et l'humanité du Christ fait de *lui* l'Évangile : il est « à la fois le messager et le contenu du message, le révélateur et le révélé (...). Il est impossible de dissocier de lui son évangile. Il en est non seulement (avec le Père), l'auteur ou le sujet, mais l'objet² ». Et c'est pourquoi « toute entreprise de les dissocier est mortelle à l'un comme à l'autre³ ».

H. de Lubac évoque à ce sujet la « concentration christologique » chère à Karl Barth⁴, ce qui correspond « à un besoin de l'intelligence chrétienne » qui se rapporte tout entière à une Personne : le Christ. La Révélation chrétienne est « Quelqu'un » et la théologie chrétienne lui est tout entière relative : elle n'est ni une philosophie, ni une gnose, ni une morale. En remettant en pleine lumière le mystère du Christ comme la plénitude de la Révélation divine, en ne se contentant pas de traiter de sa transmission par la Tradition et l'Écriture, la Constitution *Dei Verbum* invitait la théologie à retrouver sa source, son articulation et son unité. Car, comme le souligne Y. Congar : « Un des malheurs de la théologie (...) a été l'atomisation en articles sans lien avec un centre vivant⁵ ». Ce centre vivant, c'est l'unique mystère du Christ dont la théologie tout entière est « l'explicitation ».

Le Christ étant le médiateur et la plénitude de la Révélation, c'est aussi en lui, par conséquent, que nous pouvons trouver la clé de toute « l'histoire du salut »,

¹. Eph 1,3-14.

². H. DE LUBAC, *La Révélation divine*, p. 44.

³. *Ibid.* « Ne pas reconnaître leur identité, c'est déchirer la robe sans couture que l'évangile nous présente. Des intellectuels, périodiquement, reprennent l'utopie de Lessing [de séparer le message de l'évangile du culte du Christ]. Jamais les saints ne s'y sont trompés » (*ibid.*, p. 44-45, note 7).

⁴. Cf. *ibid.*, p. 46. « La "concentration christologique" n'est pas un *pur* christocentrisme ; à plus forte raison n'est-elle pas un pur "christonisme". Jésus-Christ, plénitude de la Parole, est la Parole du Père. Son œuvre est le don du Père. Il agit au nom du Père et par sa vertu, et la gloire en remonte au Père » (*ibid.*, p. 47). Sur cette question, cf. K. BARTH, *Dogmatique*, I, 2, § 15, 1, p. 114 : « Une dogmatique ecclésiastique doit être christologique dans sa structure fondamentale comme dans toutes ses parties, s'il est vrai que son seul critère est la Parole de Dieu révélée, attestée par l'Écriture Sainte et prêchée par l'Église, et s'il est vrai que cette Parole de Dieu révélée est identique à Jésus-Christ. Une dogmatique qui ne cherche pas à être dès le début une christologie se place sous un joug étranger et est bien près de cesser d'être un service de l'Église. (...) La christologie doit occuper toute la place en théologie. (...) La christologie est tout – ou elle n'est rien ». On sait que K. Barth attribuait la décadence de la dogmatique à « l'influence catastrophique de la théologie naturelle » qui conduisait, selon lui, à laisser en marge de la théologie l'affirmation majeure de Jn 1,14. De sorte que « la christologie était traitée comme un thème particulier de la théologie, ayant sa place à côté d'autres » (*ibid.*). En réalité, ce que Karl Barth combattait était bien davantage une caricature de l'analogie et de la théologie naturelle et de leur usage en théologie : l'opposition barthienne entre l'*analogia entis* et l'*analogia fidei* « n'a été possible qu'au prix d'une simplification induite de la position catholique. Cet adversaire, auquel Barth s'attaquait avec une telle vigueur, n'a-t-il pas été construit au préalable et de toutes pièces par lui-même ? Cette intuition a été développée par Henri Bouillard » (J. HAMER, « Un programme de "christologie conséquente" », p. 1012). Au fur et à mesure de l'évolution de la pensée de K. Barth, « le recours toujours plus exigeant à l'analogie n'est que le double d'un mouvement parallèle de la christologie », car, « si l'analogie évince finalement la dialectique (...), c'est parce que d'autre part la christologie remplace la Parole de Dieu comme axe de la théologie » (*ibid.*, p. 1011). Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth : présentation et interprétation de sa théologie*, p. 137-254 ; H. BOUILLARD, *Karl Barth*.

⁵. « Le Christ dans l'économie salutaire et dans nos traités dogmatiques », in : *Concilium*, 11 (janvier 1966), p. 24, cité in : H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 46.

c'est-à-dire en réalité l'unité entre la *théologie* et l'*économie*¹ : « Toute l'histoire du salut culmine en un point qui, à la fois, l'achève et la transcende² », l'Incarnation du Verbe de Dieu. Dans le mystère du Christ, la vérité révélée de Dieu est « la vérité personnelle, apparue dans l'histoire, œuvrant dans l'histoire et, du sein de l'histoire, régissant toute l'histoire ». Etant le Verbe, fruit éternel de la contemplation du Père, il est la Vérité : mais en s'incarnant, il est devenu *la Vérité* inscrite dans le lieu et le temps, inscrite dans la chair ; la Vérité vivante : « Elle est un Vivant qui est Amour et que l'on connaît en aimant³ ».

Nous avons là, d'une certaine façon, tous les thèmes et tous les axes, à partir du Christ, de ce que la sagesse théologique doit être en scrutant « toute la vérité contenue dans le mystère du Christ⁴ ». Cette vérité révélée est quelqu'un, elle est une Personne vivante qui est amour et que l'on connaît en l'aimant : c'est la théologie dans sa dimension *mystique et spirituelle*. Cette Personne a enseigné et a agi au milieu des hommes pour nous révéler la vérité de Dieu et le salut des hommes : c'est la théologie dans sa dimension doctrinale, *scientifique*⁵. Cette Personne divine, en s'incarnant, est devenue la clé et la mesure de toute *l'économie* de la Révélation : c'est vers le Christ que s'ordonne toute la pédagogie de Dieu dans l'Ancienne Alliance, avec les Patriarches, la Loi, le Temple, les Prophètes : « Au temps fixé, il appela Abraham pour faire de lui un grand peuple (cf. *Gn* 12,2-3), auquel, après les patriarches, il apprit, par l'intermédiaire de Moïse et des prophètes, à le connaître comme seul Dieu vivant et vrai, comme Père prévoyant et juste Juge et à attendre le Sauveur promis ; et ainsi, au cours des siècles, il prépara la voie à l'Évangile⁶ ». Expliciter ce chemin de préparation dont le Christ est la clé et le terme, est l'œuvre de la théologie *biblique*. Enfin, le Christ est le Vivant : « De sa plénitude nous avons

¹. « On trouve chez lui [Eusèbe de Césarée, vers 260-339], et sans doute pour la première fois, la distinction promise à un bel avenir entre “théologie” et “économie” (*oikonomia* ; *Histoire ecclésiastique*, I, 1, 7). Traduit par *dispensatio* dans le latin de la Vulgate, ce mot, qui vient directement de la Bible (voir *I Co* 9,17 ; *Ep* 1,10 ; 3,2 et 9 ; *Col* 1,25), désigne l'œuvre de la restauration de la communion entre Dieu et les hommes par Jésus-Christ. En distinction de la théologie strictement dite qui consiste dans l'effort de réflexion sur le mystère de Dieu-Trinité, la théologie économique s'emploie à scruter la réalisation du dessein de Dieu dans le temps... ». On la retrouve chez le Pseudo-Denys (début du VI^e siècle), « de qui elle reçoit sa valeur définitive. *Theologia* désigne chez lui la “science de Dieu au sens technique du terme... l'étude directe de Dieu abstraction faite de son intervention dans l'histoire”. La spéculation a ici une part prépondérante, mais elle s'appuie sur l'Écriture. Toutefois, l'opposition entre *theologia* et *oikonomia* cesse quand il s'agit d'étudier non pas une œuvre de Dieu quelconque, mais l'Incarnation du Verbe. Cas privilégié ou *l'oikonomia* vient se fondre dans la *theologia* : *theologia*, puisqu'il s'agit d'une personne divine ; *oikonomia*, puisqu'elle vient dans le temps opérer notre salut. L'Incarnation réalise “l'aspect le plus visible de la *theologia*” » (J.-P. TORRELL, *La théologie catholique*, p. 15).

². H. DE LUBAC, *La Révélation divine*, p. 58. « En tant qu'il accomplit l'histoire de Dieu avec les hommes, Jésus n'est pas renvoyé à cette histoire : c'est lui qu'elle a pour objet, et non l'inverse » (H. U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, t. 1, p. 525).

³. H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 59.

⁴. *DV*, n° 24.

⁵. Elle culmine chez les grands médiévaux et, tout spécialement, chez saint Thomas d'Aquin. Cf. H. DE LUBAC, *La Révélation divine*, p. 50.

⁶. *DV*, n° 3.

tous reçu¹ ». L'Église « croît dans le monde de façon visible sous l'effet de la puissance de Dieu. Cette origine et cette croissance sont signifiées par le sang et l'eau qui sortent du côté ouvert de Jésus crucifié (cf. *Jn* 19,34)² » : c'est la théologie de l'Église, Corps du Christ, Épouse du Christ, Temple de Dieu et Vigne du Père.

C'est dans le n° 4 que la Constitution *Dei Verbum* développe cette affirmation du Christ comme plénitude et médiateur de la Révélation³. D'abord en rappelant ce qu'affirme l'Épître aux Hébreux : « Après avoir à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils⁴ ». C'est aussi tout le Prologue de l'Évangile selon saint Jean⁵ qui sert de référence en filigrane à tout ce paragraphe : envoyé par le Père, le Verbe qui éclaire tout homme a habité parmi les hommes par le mystère de l'Incarnation, pour leur faire connaître « les profondeurs de Dieu » (*intima Dei*)⁶. Celui avec qui l'intelligence humaine a un lien radical et naturel en tant qu'elle vient de Dieu et qu'elle est capable de connaître Dieu⁷, le Père l'envoie aux hommes d'une manière tout à fait personnelle, il le leur donne, avec cette qualité unique d'un amour surabondant ; et puisque sa mission est une mission d'amour et d'un amour premier, parce que divin – l'amour éternel du Père et du Fils –, tout du Christ nous révèle les secrets de Dieu : le secret, en effet, est bien le fruit de cette connaissance intime, profonde, propre à l'amour. Le Verbe de Dieu est bien, par excellence, le secret du

¹ *Jn* 1,16.

² Const. dogm. *Lumen gentium*, n° 3.

³ « Le n° 4 reprend, pour la développer, la dernière proposition du n° 2, qui elle-même reprenait l'affirmation centrale du *Proemium* » (H. DE LUBAC, *La Révélation divine*, p. 79).

⁴ *He* 1,1-2.

⁵ *Jn* 1,1-18.

⁶ *Intima Dei* : les profondeurs de Dieu, mais aussi « les secrets de Dieu » : « Homme, Jésus “parle les paroles de Dieu” ; Dieu, il ouvre aux hommes le sein de la divinité et leur en “raconte les secrets” » (H. DE LUBAC, *La Révélation divine*, p. 85-86). « La capacité d'enseigner aurait pu faire défaut au Christ, si cette connaissance n'avait pas été totale. Voilà pourquoi Jean ajoute comme troisième caractère sa consubstantialité avec le Père, en disant : *dans le sein du Père*. Il ne faut pas prendre ici le mot “sein” au sens habituel qu'il a chez les hommes vêtus et dont la ceinture est nouée ; mais il faut l'entendre comme “le secret du Père”, car on garde secret ce qu'on porte dans son sein. Or il y a bien un secret du Père, puisque, l'essence divine étant infinie, il transcende toute puissance et connaissance. Donc, dans ce *sein*, c'est-à-dire dans l'essence infiniment cachée de Dieu qui surpasse toute puissance et tout mode de la créature, est *le Fils unique* ; aussi est-il consubstantiel au Père. Ce que l'Évangéliste désigne ici par le “sein”, David l'a exprimé par *uterus* en disant : “*Ex utero*”, *de mon sein, avant l'étoile du matin*, c'est-à-dire de l'intime et du secret de l'essence divine dépassant la capacité de toute intelligence créée, *je t'ai engendré* (*Ps* 109,3) ; c'est pourquoi *le Fils unique*, lui, le comprend – *Qui donc entre les hommes sait les choses de l'homme sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? Ainsi, personne ne connaît les choses de Dieu sinon l'Esprit de Dieu* (*1 Co* 2,11). Il est encore manifeste, si le Fils est consubstantiel au Père, qu'il a autant de capacité de connaître que Dieu en a d'être. Et ainsi il le connaît autant qu'il peut être connu : il “le comprend” donc » (S. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur saint Jean*, I, n° 218, p. 138-139). « Notre contemplation du Verbe n'est parfaite que lorsque, comme le Verbe et en lui, nous demeurons *dans le sein du Père*, dans ce qu'il y a de plus secret dans le Père. Au-delà de ce que nous saisissons du mystère du Verbe – mystère de lumière –, nous nous laissons attirer par ce qu'il y a de plus intime dans l'amour du Père pour son Fils. Cela ne peut plus se dire : cela doit être vécu dans une foi aimante, contemplative. Nous entrevoyons ici l'expérience intime de saint Thomas qui, dans le Verbe devenu “Agneau”, se laisse attirer par le Père (“l'attraction du Père”, dira-t-il plus loin, est “souverainement efficace”) et se cache lui-même en ce qu'il y a de plus intime dans l'amour du Père » (M.-D. PHILIPPE, « Préface » à S. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur saint Jean*, I, p. 13).

⁷ Le Verbe est « la lumière, la véritable, qui illumine tout homme venant en ce monde » (*Jn* 1,9).

Père ; aussi tout le Christ nous révèle ce qui est secret, tout à fait intime au Père, au mystère de Dieu dans ce qu'il a de premier : « Dans le Principe était le Verbe, et le Verbe était vers Dieu, et le Verbe était Dieu¹ ».

Lui-même – qui le voit voit aussi le Père (cf. *Jn* 14,9) – par toute sa présence et par toute la manifestation de lui-même, par les paroles et par les œuvres, par les signes et les miracles, mais par-dessus tout par sa mort et sa glorieuse résurrection d'entre les morts, l'Esprit de vérité enfin envoyé, achève la Révélation en l'accomplissant et confirme par témoignage divin que Dieu est avec nous pour nous libérer des ténèbres du péché et de la mort et nous ressusciter pour la vie éternelle².

La Révélation de Dieu Père est en quelque sorte la fécondité de cette connaissance et de cet amour éternels du Père et du Fils, qui est l'être même de Dieu ; procédant éternellement de la contemplation du Père, il convient éminemment que le Fils révèle le Père³ : la mission du Verbe présuppose et surabonde de sa procession éternelle du Père : « Moi, c'est de Dieu que je suis sorti et que je viens⁴ ». Non que cette Révélation soit nécessaire – nous avons vu qu'elle procède gratuitement de la surabondance de la bonté et de la sagesse de Dieu. Mais Dieu se révélant, il convient souverainement que cette Révélation s'accomplisse par le Fils.

D'abord parce qu'on approprie la sagesse au Verbe de Dieu et qu'il existe une similitude entre le Verbe et la création : « Par lui, tout a paru, et sans lui, rien n'a paru de ce qui est paru⁵ » ; cette similitude entre le Verbe et la créature implique un mode spécial quand il s'agit de l'homme, créature spirituelle : « En lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes⁶ ». Cette raison est en quelque sorte *fondamentale* et nous la retrouverons du point de vue de la Parole de Dieu : il convient que le Verbe, fruit éternel de la contemplation du Père, s'adresse aux hommes dont l'intelligence, capable de la vérité et de Dieu, participe à la sagesse de Dieu.

¹. *Jn* 1,1.

². *DV*, n° 4.

³. « Le texte conciliaire se contente d'énoncer le fait de la révélation du Père par le Fils et dans le Fils – “*quem qui videt, videt Patrem*”. Mais il résulte de là que cette révélation de Dieu, si elle devait avoir lieu, ne pouvait avoir lieu que par le Fils et qu'il ne pouvait y avoir d'autre voie que le Fils pour conduire au Père » (H. DE LUBAC, *La Révélation divine*, p. 87 ; cf. les textes patristiques cités p. 87 et 88 : S. IRENEE, *Adversus Haereses*, V, 1 ; S. ATHANASE, *De l'incarnation*, ch. 13 ; 54 ; ORIGENE, *De Principiis*, I, 2, n° 6 ; S. GREGOIRE DE NYSSSE, *Cinquième homélie sur le Cantique*, PG 44, 864 CD).

⁴. *Jn* 8,42. « Tout amour d'amitié est fondé dans une union (*conjunctio*) ; ainsi, des frères s'aiment en tant qu'ils tiennent leur origine des mêmes parents. Le Seigneur dit donc : vous dites que vous êtes fils de Dieu ! Mais si cela était, *vous m'aimeriez*, parce que *je suis sorti de Dieu et je suis venu*. Qui donc ne m'aime pas n'est pas fils de Dieu. *Je suis sorti*, dis-je, *de Dieu*, comme Fils unique, de toute éternité, de la substance du Père – *Avant l'étoile du matin je t'ai engendré* (*Ps* 109,4). – *Dans le Principe était le Verbe* (*Jn* 1,1). *Et je suis venu*, comme *Verbe fait chair* (cf. *Jn* 1,14), et j'ai été envoyé d'auprès de Dieu dans le monde, par l'Incarnation – *Je suis sorti du Père* (*Jn* 16,28), comme Verbe, de toute éternité, et *je suis venu dans le monde* (*ibid.*), fait chair dans le temps » (S. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur saint Jean*, I, n° 1236, p. 512).

⁵. *Jn* 1,3.

⁶. *Jn* 1,4. Le Verbe de Dieu « possède une convenance spécialement avec la nature humaine, du fait que le Verbe est le concept de la sagesse éternelle, de laquelle est dérivée toute sagesse des hommes. Et c'est pourquoi l'homme progresse dans la sagesse (qui est sa propre perfection du fait qu'il est rationnel), de ce qu'il participe au Verbe de Dieu ; ainsi le disciple est-il instruit de ce qu'il reçoit le verbe du maître [par sa parole]. C'est pourquoi il est dit : “La source de la sagesse est le Verbe de Dieu au plus haut des cieux” (*Sir* 1,5). Et c'est pourquoi, pour une perfection achevée de l'homme, il convint que le Verbe de Dieu lui-même fût uni personnellement à la nature humaine » (S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, III, q. 3, a. 8).

D'autre part, cela convenait du point de vue de la *finalité* de la Révélation ; elle est un don personnel qui relève de la bonté, de l'amour, et elle implique le salut, qui est la prédestination des hommes à recevoir l'héritage du Père, la vie éternelle d'enfants de Dieu : « Voyez quel amour nous a donné le Père, que nous soyons appelés enfants de Dieu ! Et nous le sommes¹ » ; « Si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers² ». La mission du Verbe incarné est inséparable du salut des hommes, de leur prédestination à recevoir l'héritage du Père. La lumière est inséparable de l'amour et de la Personne première, source de toute vie et de tout bien.

Enfin, cela convenait en raison du premier péché, auquel le mystère de l'Incarnation apporte le remède le plus efficace³. C'est en effet par l'orgueil que l'homme s'est détourné de Dieu, voulant posséder la connaissance en se détournant de sa vraie source, le mystère du Père⁴. Aussi convenait-il que « l'homme, qui s'était éloigné de Dieu par un appétit désordonné de la science, fût ramené à Dieu par le Verbe de la sagesse véritable⁵ ». Il y a là aussi pour nous une perspective très importante : la véritable sagesse contemplative purifie l'homme de l'orgueil, tant sur le plan philosophique (l'intelligence acceptant de ne pas posséder la sagesse mais de chercher la vérité de ce qui est) que sur le plan théologique (la science théologique demeurant une connaissance subalternée, par la foi, à la science de Dieu). Le mystère de l'Incarnation du Fils et de la Révélation du Père par le Fils s'inscrit au cœur de ce chemin vers la sagesse dans la pauvreté : dépendance à l'égard de ce qui est ; dépendance dans la foi à l'égard de ce que le Fils, lui qui voit le Père, nous révèle du Père.

C'est « par toute sa présence et par toute la manifestation de lui-même, par les paroles et par les œuvres, par les signes et les miracles, mais par-dessus tout par sa mort et sa glorieuse résurrection d'entre les morts » que ce mystère de la Révélation par le Christ s'accomplit. Il s'agit d'abord de *quelqu'un*, qui s'est rendu présent et manifesté au milieu des hommes par le mystère de l'Incarnation : présence et manifestation sont bien en quelque sorte deux « propriétés » de la personne. Ici, il s'agit de la présence de la Personne du Fils du Père, et de sa manifestation⁶ parmi les hommes. Certes, on peut regarder la présence et la manifestation pour elles-mêmes,

¹. 1 Jn 3,1.

². Ro 8,17. « Il convint que ce soit par celui qui est le Fils par nature que les hommes participent à la similitude de cette filiation selon l'adoption, comme le dit l'Apôtre : "Ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils" (Ro 8,29) » (S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, III, q. 3, a. 8).

³. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, III, q. 1, a. 2.

⁴. Cf. Gn 3.

⁵. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, III, q. 3, a. 8.

⁶. « Cette formule a l'avantage de traduire les deux mots scripturaires et traditionnels de "parousie" (παρουσία, *adventus, praesentia*) et "d'épiphanie" (ἐπιφάνεια, φανέρωσις, *illuminatio, manifestatio, ostensio, declaratio, apparitio*), mots souvent repris par les théologiens de notre temps » (H. DE LUBAC, *La Révélation divine*, p. 86-87).

ce que fera une philosophie phénoménologique ; mais on peut les regarder relativement à celui qui est présent et qui se manifeste : c'est la démarche propre à une philosophie réaliste et, du point de vue théologique, c'est là l'importance capitale du jugement de foi. Cette Personne, le Verbe de Dieu, en s'incarnant, a enseigné et a agi au milieu des hommes : « La présence du “Verbe fait chair” au milieu des hommes fut une présence active ; elle s'est manifestée par “des paroles, des œuvres, des signes, des miracles”¹ ». Enseignement de vérité, gestes de miséricorde, signes de sa mission à laquelle ils renvoient et qu'il est nécessaire de comprendre, miracles éclatants qui attestent de la vérité de ses paroles et de ses œuvres. Ses paroles, ses œuvres, les signes et les miracles qu'il accomplit renvoient à lui et à son Père : de même que sa présence et sa manifestation, tout ce qu'il a fait et enseigné² dépend de lui et y conduit. « De même que toute la révélation apportée par le Verbe fait chair se condense en sa présence personnelle, ainsi en est-il des signes de sa mission : lui-même (...) [est] le grand Signe que nous avons à percevoir ; en d'autres termes, croire en la mission du Christ et en son message, serait percevoir la convergence en lui de tous les signes, convergence qui leur confère leur signification totale³ ». Tout renvoie à lui, son message est inséparable de sa Personne : plénitude en tant que Verbe, médiateur en tant qu'homme, c'est en lui que se réalise cette unité parfaite. Il appartient à la sagesse théologique d'explicitier cette articulation et cette unité tout à fait propres au Christ⁴ puis, d'ailleurs, à l'économie de la grâce chrétienne, qui concernera toute la personne humaine : c'est ce que manifestent les saints dont la sainteté renvoie au Christ mais transforme leur personne humaine dans sa totalité : « Je vis, mais non plus moi, c'est Christ qui vit en moi. Et ce que maintenant je vis dans la chair, c'est dans la foi que je le vis, celle du Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi⁵ ».

De cette articulation entre la plénitude et la médiation, dont l'unité est celle même du Christ, dépend celle de la diversité et de l'unité de la signification de la Révélation et de la Parole de Dieu. H. de Lubac souligne avec force, citant saint Thomas⁶, que « tel est le principe qui commande (...) les interprétations majeures que l'ancienne exégèse – il vaudrait mieux dire, pour éviter maints contresens à son sujet, l'ancienne théologie – désignait par les trois épithètes d'allégorique, de morale et d'anagogique⁷ ».

¹ H. DE LUBAC, *ibid.*, p. 89.

² Ac 1,1.

³ H. DE LUBAC, *ibid.*, p. 91, qui renvoie à H. BOUILLARD, *Mythe et Foi*, p. 312-313.

⁴ « Il n'y a pas de doctrine, pas de système de valeurs morales, pas d'attitude religieuse ni de programme de vie, qui pourrait être détaché de la personne du Christ et dont on pourrait dire : voilà le christianisme » (R. GUARDINI, *L'essence du christianisme*, p. 86, cité in : H. DE LUBAC, *La Révélation divine*, p. 93).

⁵ Ga 2,20.

⁶ Cf. *Quodlibetum* 7, q. 6, a. 2, ad 5.

⁷ *La Révélation divine*, p. 93-94.

De tout ce que le Christ a vécu et accompli, sa Passion, « sa mort et sa résurrection d'entre les morts » sont les actes ultimes : étant l'accomplissement « jusqu'à la fin¹ » du mystère par lequel il glorifie son Père et sauve les hommes, les libérant du péché et leur donnant la vie éternelle, ils sont l'ultime Révélation de lui-même et du Père. La fécondité en est l'envoi de l'Esprit Paraclet, l'Esprit de vérité², qui nous conduit à la vérité tout entière³.

Alliance nouvelle et définitive

Cette économie chrétienne de la Révélation, donc de la vérité et de la vie, de la grâce, est « l'alliance nouvelle et définitive ». Elle est « toujours nouvelle » en ce sens que le Christ, dans sa Personne, est Dieu lui-même : tout en achevant ce qui l'avait préparée, en lui donnant sa signification et sa perfection, elle n'est pas « dans le prolongement » de l'Ancienne Alliance⁴. Si c'est une même Parole de Dieu, un même Verbe qui porte toutes les paroles de Dieu⁵, l'alliance nouvelle dans le Christ est unique par son unicité, sa plénitude, sa simplicité, sa perfection : il s'agit de ce « “Verbe abrégé” qui recueille en son unité personnelle tous les “verbes” proférés jusqu'à lui par les prophètes et qui les dépasse tous en les accomplissant⁶ ».

Etant la Révélation plénière et ultime de Dieu, elle est la dernière : « L'économie chrétienne, du fait qu'elle est l'Alliance nouvelle et définitive, ne passera jamais, et désormais aucune nouvelle révélation publique ne doit plus être attendue avant la glorieuse manifestation de notre Seigneur Jésus-Christ (cf. *1 Tm* 4,14 et *Tt* 2,13)⁷ ». Avec le Christ, l'histoire de la révélation et l'histoire du salut (qui sont indissociables), sont parvenues à leur terme. H. de Lubac souligne : « C'est en droit, et non pas seulement en fait, que le Nouveau Testament est dernier : “*novissimum*”⁸ ». Le Christ, Dieu et homme, est la plénitude, il n'est pas « chose sensible à des corrections, des retouches, voire des dépassements : une fois donné, il est donné tout entier ». C'est pourquoi, du point de vue de l'histoire, « nous sommes

¹. *Jn* 13,1.

². Cf. *Jn* 14,17 ; 15,26 ; 16,13.

³. Cf. *Jn* 16,13.

⁴. « La Tradition n'a cessé de méditer cette continuité dans le contraste et ce contraste dans la continuité » (H. DE LUBAC, *La Révélation divine*, p. 81).

⁵. Cf. S. AUGUSTIN, *In psalmum 103, sermo* 4, n° 1 (CCL, 40, 1521) ; « Toutes les paroles [de Jésus] qui sont dans nos cœurs proviennent de l'unique Verbe du Père » (S. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur saint Jean*, II, n° 1951, p. 197) ; « La Parole de Dieu conduit au Christ, car le Christ lui-même est par nature la Parole, le Verbe de Dieu. Or, toute parole inspirée par Dieu est une certaine similitude participée du Verbe de Dieu. Donc, puisque toute similitude participée conduit à son principe, il est manifeste que toute parole inspirée par Dieu conduit au Christ » (*ibid.*, I, n° 820, p. 360).

⁶. H. DE LUBAC, *La Révélation divine*, p. 82.

⁷. *DV*, n° 4. « Le Nouveau Testament est le dernier (*novissimum*) : il est l'Alliance définitive. Il ne saurait y avoir une troisième révélation publique jusqu'au retour (*parousia*) du Christ. Le Concile a tenu à en rester à cette affirmation fondamentale concernant l'événement du Christ et à ne pas employer la formule classique : “La révélation est close avec la mort des Apôtres” qui prête à des interprétations diverses et appartient déjà à la transmission de la révélation » (B. SESBOUË, « La communication... », in : *Histoire des dogmes*, t. 4, *La Parole du salut*, p. 526).

⁸. *La Révélation divine*, p. 98.

désormais, jusqu'à la fin des temps, à l'intérieur du temps christique (qui est le temps de la fin)¹ » ; et c'est là, le temps de l'Église². Ce point est essentiel, en particulier pour la transmission du mystère du Christ par la Tradition et l'Écriture. Il l'est aussi pour un regard chrétien sur l'histoire, qui exige que les événements soient éclairés par le Christ, par la lumière de l'Évangile : le critère, c'est la Parole de Dieu, et c'est la foi.

Il faut comprendre ici que l'Église « ne se laisse pas intimider par ceux qui l'accusent d'arrêter et de figer ainsi le développement de la religion, alors qu'il faudrait vivre "le mariage de l'Esprit et de l'histoire humaine qui a commencé avec l'incarnation", et l'expérience lui montre que ce langage, sous une phraséologie chrétienne, n'est qu'une invitation à l'apostasie³ ». Encore une fois, cette plénitude du Christ n'est pas un enfermement dans un ordre figé, car elle demande de se déployer, de se développer dans la fécondité même de cette plénitude. De même qu'un vivant contient *tout* en germe dès son commencement et déploie toutes ses potentialités au long de sa croissance, de même, la plénitude du Christ se déploie et s'explicité sous l'action de l'Esprit Saint Paraclet : « Le "temps christique", qui est le temps de l'Église, est "le temps du Saint-Esprit". Le Christ est capable de tout embrasser et son Esprit capable de tout renouveler. (...) Il y a deux manières également mortelles de séparer le Christ et son Esprit : en rêvant d'un règne de l'Esprit qui conduirait au-delà du Christ, en imaginant un Christ qui ramènerait toujours en-deçà de l'Esprit⁴ ».

La réponse de la foi

La Constitution *Dei Verbum* situe ensuite la foi⁵, réponse de l'homme à la Révélation de lui-même aux hommes dont Dieu a l'initiative. Celle-ci ayant été explicitée comme un dialogue dans lequel « Dieu s'adresse aux hommes comme à des amis », la réponse de l'homme est elle-même une réponse d'ami, une réponse libre⁶. La foi est donc présentée ici comme cette remise personnelle et libre de soi à

¹. *Ibid.*

². « Ce serait au moins détourner le sens des mots (...) que de présenter l'histoire de la révélation ou l'histoire du salut comme se poursuivant dans les mêmes conditions ou de la même manière, au cours des siècles, depuis la venue de Jésus-Christ, que dans la période allant d'Abraham à Jésus » (*ibid.*, p. 99). « Autre chose est le progrès de la révélation jusqu'à son accomplissement parfait dans le Christ, autre chose la transmission, le développement ou l'actualisation de la doctrine » (*ibid.*).

³. H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 101-102, qui renvoie à M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, 5^e éd., Paris, Nagel, 1965, p. 314-315.

⁴. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, t. 3, p. 558.

⁵. *DV*, n° 5.

⁶. « Par l'Incarnation du Verbe et par l'Évangile, Dieu en a pris la libre initiative : l'homme doit répondre librement » (H. DE LUBAC, *La Révélation divine*, p. 106). « L'articulation entre la révélation et la foi reprend l'essentiel de celle de Vatican I, mais sélectivement et dans un climat tout différent. (...) La perspective reste celle de la rencontre interpersonnelle et du dialogue (...). Quand une parole est adressée, il convient d'y répondre. (...) Cette perspective ne supprime pas l'obéissance due à Dieu dans l'acte de foi (...) mais "l'intègre dans une perspective équilibrée" » (B. SESBOÛÉ, « La communication... », in : *Histoire des dogmes*, t. 4, *La Parole du salut*, p. 527). Cf. H. WALDENFELS,

Dieu, qui engage un assentiment à la Révélation que Dieu fait de lui-même. Et puisque cette Révélation est plénière, parfaite et définitive dans la Personne du Verbe incarné, la foi est d'abord l'accueil personnel, aimant et intelligent du Christ par une personne humaine transformée et portée par la grâce et le secours de l'Esprit Saint. C'est ce qu'exprime le Prologue de l'Évangile selon saint Jean, lorsqu'il affirme : « A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son Nom¹ ».

H. de Lubac souligne que la Constitution conciliaire « résume les deux aspects de la foi », foi-confiance et foi-adhésion, « sans suppléer à la réflexion théologique nécessaire pour les synthétiser² », se tenant « à l'écart de deux conceptions incomplètes de la foi : conception d'une foi-hommage pratiquement sans contenu, et conception d'une foi-assentiment à une doctrine, mais dépersonnalisée³ ». Si la foi implique bien une remise de soi à Dieu et à ses promesses, à sa conduite sur l'homme, la foi chrétienne, en raison du mystère du Christ, qui est la plénitude de la vérité révélée, comporte aussi nécessairement cette dimension de l'intelligence : « S'il est le Λόγος, s'il est la Vérité en personne, un élément qu'il faut bien dire "intellectuel" se trouve au cœur de l'adhésion la plus personnelle à son être personnel⁴ ». Il est important de le remarquer, pour ne pas rejeter la dimension « doctrinale » de l'adhésion de foi, ni opposer d'une façon factice les affirmations des Conciles de Trente et I^{er} du Vatican à celles du II^e Concile du Vatican. Si « le Concile, dégagé de l'esprit apologétique ou polémique par rapport au protestantisme, expose très simplement et en premier lieu comment la foi personnelle accueille la révélation de Dieu⁵ », parce que le Christ est le Λόγος, la Vérité, la foi commandera l'adhésion de l'intelligence à toutes les explicitations, les développements, les distinctions réclamées par cette vérité lumineuse⁶. Dans l'autre sens, l'adhésion de l'intelligence aux vérités révélées conduit, renvoie à Celui auquel elles sont relatives et dont elles sont en quelque sorte l'explicitation et la manifestation. N'y a-t-il pas là en germe, du point de vue de l'acte de foi, les deux grandes orientations que comportera la théologie comme sagesse ? Explicitation, selon l'ordre le plus intelligible, des *vérités* de la foi, d'une part ; d'autre part, mise en pleine lumière de

Manuel de théologie fondamentale, p. 482 : « La foi est – comme la révélation – une *rencontre* entre Dieu et l'homme ; s'y rencontrent le Dieu qui *se* communique, et l'homme qui *se* livre. La foi est un acte *intégral* de l'homme par lequel celui-ci jette dans la balance son entendement, sa volonté, son "cœur" ».

¹. Jn 1,12.

². *La Révélation divine*, p. 113.

³. R. LATOURELLE, « La Révélation et sa transmission », p. 22, cité in : H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 113.

⁴. H. DE LUBAC, *ibid.*, p. 115.

⁵. R. SCHUTZ et M. THURIAN, *La parole vivante au Concile*, p. 77-78.

⁶. « Dans la Sainte Écriture, la "*fides fiducialis*" est toujours accompagnée d'une profession de foi. Autrement dit, l'acte personnel, existentiel, de foi, comme choix fondamental, ne peut jamais être séparé de la "foi dogmatique" où la prise de position personnelle est entièrement dominée par la réalité salvifique qui se présente » (E. SCHILLEBEECKX, *Approches théologiques*, 1, *Révélation et théologie*, p. 184).

Celui qui est la Vérité et qui n'est pas seulement un Maître qui enseigne, mais un Dieu Ami, Sauveur et Vie, *fin* de celui qui le reçoit et croit en lui¹. Théologie de la lumière ; théologie de l'amour.

Fondement

Après avoir abordé la foi, ce chapitre de la Constitution *Dei Verbum* se conclut enfin par un paragraphe fondamental sur la capacité que l'intelligence humaine a de connaître par elle-même Dieu, principe et fin de toutes choses, à partir des choses créées².

B. Sesbouë affirme avec amertume et à tort que ce dernier paragraphe « est une sorte d'appendice dont le ton jure quelque peu avec l'ensemble du développement précédent », lui attribuant « une finalité "sécuritaire" » du fait qu'il reprend presque telle quelle la doctrine de Vatican I »³ ! C'est là tordre le sens et minimiser la portée de ce grand enseignement sur la Révélation. Si « l'intention directe qui a fait insérer ici l'enseignement de Vatican I n'a (...) pas été, semble-t-il, d'assurer une base naturelle à l'accueil de la vérité révélée » ou, du moins ne fut pas la seule⁴, il nous semble cependant qu'elle en fait partie. En effet, ce dialogue amical de Dieu avec l'homme dont l'initiative revient à Dieu dans sa bonté et qui culmine avec le mystère du Christ, réclame la réponse libre de l'homme dans la foi. Cela suppose un fondement : que l'homme appelé à une fin si grande, la communion éternelle avec les Personnes divines, soit radicalement capable de Dieu par son esprit. Dans l'enseignement du Magistère actuel de l'Église, c'est, nous le verrons, ce que développe la Lettre encyclique *Fides et Ratio*⁵, en reprenant l'enseignement constant et traditionnel de l'Église. Pour qu'un dialogue soit possible entre Dieu et l'homme, pour que la foi puisse être reçue dans l'intelligence humaine, pour qu'une réponse intelligente de l'homme à Dieu qui prend l'initiative de lui parler soit possible, encore faut-il que l'homme soit capable de ce contact avec Dieu, c'est-à-dire qu'une connaissance « naturelle » de Dieu soit possible.

Ce sera bien le rôle essentiel de la sagesse philosophique d'explicitier et de déployer la capacité de l'intelligence humaine de s'élever par elle-même jusqu'à Dieu à partir des réalités dont elle a l'expérience. De même que le mystère du Christ

¹. « Quiconque croit adhère au dire de quelqu'un ; c'est pourquoi, il semble que ce qui est principal et qui est comme la fin (*quasi finis*) dans chaque croyance, c'est celui à la parole de qui on donne son adhésion, tandis que sont en quelque sorte secondaires, les choses auxquelles quelqu'un veut adhérer en tenant à quelqu'un. Ainsi donc, celui qui a la foi chrétienne d'une façon droite, par sa volonté, donne son adhésion au Christ dans ce qui fait vraiment partie de son enseignement » (S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, II-II, q. 11, a. 1).

². Il le fait en citant à trois reprises le I^{er} Concile du Vatican, dans sa Constitution dogmatique *Dei Filius*. Cf. DS 3004-3005.

³. Cf. « La communication... », in : *Histoire des dogmes*, t. 4, *La Parole du salut*, p. 530.

⁴. H. DE LUBAC, *La Révélation divine*, p. 131.

⁵. Cf. ci-dessous, p. 80 sq.

et de sa parole présuppose fondamentalement l'alliance naturelle entre le Verbe et l'intelligence de l'homme, de même, la réponse de la foi et son épanouissement dans la sagesse théologique présuppose que l'homme soit capable de s'élever jusqu'à Dieu par son intelligence et son cœur. C'est bien pourquoi cette dernière affirmation du chapitre premier de la Constitution *Dei Verbum* a toute son importance.

2 - *DEI VERBUM* ET LA THEOLOGIE : UN TEXTE PROGRAMMATIQUE

C'est dans le sixième et dernier chapitre, intitulé : « La Sainte Écriture dans la vie de l'Église », que la Constitution *Dei Verbum* situe le nécessaire renouveau de la théologie chrétienne, en invitant à l'enraciner dans le mystère de la Parole de Dieu par l'étude de la Sainte Écriture. Ce chapitre indique successivement plusieurs points essentiels du lien entre la vie chrétienne et la Parole de Dieu¹. Après avoir rappelé la vénération de l'Église pour les Saintes Écritures, vénération analogue à celle qu'elle a pour le corps du Christ dans le sacrement de l'Eucharistie, *Dei Verbum* souligne que l'Église « toujours a tenu les Écritures et les tient, unes avec la Tradition sacrée, comme la règle suprême de sa foi² ». En effet, elles « communiquent immuablement la Parole de Dieu lui-même ». Il s'agit donc de rappeler en premier lieu que la Parole de Dieu est la nourriture propre de la *foi* de l'Église, notamment dans l'Écriture. Pour cette raison, est rappelée l'importance d'ouvrir largement aux fidèles du Christ l'accès à la Sainte Écriture, ce qui réclame un labeur d'établissement et de traduction des textes, en particulier dans des versions réalisées en collaboration avec des chrétiens d'autres confessions. Dans cette même intention, il est demandé en particulier aux exégètes et aux théologiens, « unissant avec zèle leurs forces », de poursuivre leur effort pour développer l'étude des textes bibliques, « selon le sens de l'Église et avec des forces chaque jour renouvelées³ ».

C'est ensuite proprement de la *sagesse théologique* qu'il s'agit :

La théologie sacrée s'appuie sur la Parole de Dieu écrite, une avec la Tradition sacrée, comme sur un fondement permanent et en elle, elle se fortifie d'une façon très ferme en se rajeunissant toujours, en scrutant sous la lumière de la foi toute la vérité contenue (*conditam*) dans le mystère du Christ. Les Saintes Écritures *contiennent* la Parole de Dieu et, puisqu'elles sont inspirées, elles *sont* vraiment Parole de Dieu ; c'est pourquoi : que l'étude de la Sainte Écriture soit en quelque sorte l'âme de la théologie sacrée⁴.

¹. Notons que le Synode des évêques célébré en octobre 2008 et dont le fruit est l'Exhortation apostolique du Pape Benoît XVI *Verbum Domini*, avait pour thème : « La Parole de Dieu *dans la vie et dans la mission de l'Église* », allusion évidente et inflexion apportée à ce dernier chapitre de *Dei Verbum*. Le Synode envisageait donc, plus de quarante ans après le dernier Concile, une reprise, un approfondissement et un développement de cet ultime aspect de la réflexion des Pères conciliaires sur la Révélation divine. C'est pourquoi il sera nécessaire de nous arrêter par la suite sur quelques réflexions et orientations du Magistère récent dans *Verbum Domini* ; cf. ci-dessous, p. 130 sq.

². *DV*, n° 21.

³. *Ibid.*, n° 23.

⁴. *Ibid.*, n° 24. Cf. CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Instruction *Donum veritatis*, n° 6 : « Parmi les vocations suscitées par l'Esprit dans l'Église se distingue celle du théologien qui, d'une

Ces affirmations situent la théologie, sagesse acquise, dans sa relation avec la Parole de Dieu : sagesse, parce qu'elle cherche à *voir* (elle « scrute »), « sous la lumière de la *foi* », et non pas celle de l'intelligence humaine livrée à ses seules capacités naturelles, « toute la *vérité (omnem veritatem)* », la vérité dans toute son extension et dans toute sa profondeur – dans sa diversité et son unité – « contenue (*conditam*) dans le mystère du *Christ* ». Cette affirmation est bien dans la droite ligne de ce que le premier chapitre affirmait sur la Révélation, en situant celle-ci non pas d'abord comme un ensemble de vérités à croire, mais comme une Personne divine ayant assumé notre nature humaine¹.

Soulignons d'emblée l'importance du terme *conditam* : cette vérité est à la fois rassemblée et cachée dans le Christ. En lui se trouvent tous les trésors de la sagesse et de la science², et c'est lui qui en fait l'unité. De même que la personne humaine dans toute sa richesse et sa diversité fait l'unité de la recherche philosophique de la vérité, de même, c'est le mystère du Christ qui *rassemble et contient toute la vérité qui peut être dévoilée* au croyant qui « scrute la vérité de Dieu à la lumière de la foi ». Le théologien est donc constamment celui qui, cherchant à connaître Dieu, se met à l'école du Christ, vit de sa présence amoureuse, écoute sa Parole dans la foi et cherche à saisir le sens de ses paroles et de ses gestes. Dans le Christ, il rencontre à la fois la plénitude de la lumière – il est le Verbe – et la modalité la plus adaptée, le moyen qui convient le mieux à son intelligence, sa sensibilité, ses interrogations – il est homme. Dans le Christ, le Verbe de Dieu est pour ainsi dire venu à la rencontre de tout homme³ et de toute situation humaine. La mission du Verbe dans l'Incarnation implique une adaptation parfaite à ce qu'est l'homme en quête de Dieu : un être sensible dont l'intelligence est capable de la sagesse. A travers et dans l'humanité du Christ, la plénitude de la Vérité divine est à la fois donnée et voilée. La recevoir par la foi exige donc en même temps de la chercher. Le mystère du Christ est à la fois la plénitude du don de la vérité pour celui qui le reçoit et l'exigence d'une interrogation, d'une quête incessante : qui est-il ?

manière particulière, a pour fonction d'acquérir, en communion avec le Magistère, une intelligence toujours plus profonde de la Parole de Dieu contenue dans l'Écriture inspirée et transmise par la Tradition vivante de l'Église » ; « La théologie acquiert, par la réflexion, une intelligence toujours plus profonde de la Parole de Dieu contenue dans l'Écriture et fidèlement transmise par la Tradition vivante de l'Église sous la conduite du Magistère ; elle cherche à éclairer l'enseignement de la Révélation face aux instances de la raison, et lui donne enfin une forme organique et systématique » (*ibid.*, n° 21).

¹. « En raison des circonstances (il y avait eu dans Rome même, pendant la première année du Concile, de violentes attaques contre les exégètes jugés trop critiques), [la Constitution *Dei Verbum*] a été célébrée justement, mais trop uniquement comme l'instauration officielle dans l'Église d'une exégèse pleinement scientifique (...). La critique est un instrument précieux, nécessaire pour une bonne exégèse ; cependant elle n'en est pas le tout ; elle ne permet pas à elle seule d'entrer dans une pleine intelligence de l'Écriture, et l'exégèse elle-même, qui est une "interprétation", ne se réalise pleinement qu'à l'intérieur d'une tradition vivante. *Dei Verbum* est aussi un texte sur la Tradition, bien négligé aujourd'hui. Il est aussi un texte sur les deux Alliances qui se comprennent l'une par l'autre. Il est aussi et même avant tout un texte sur le caractère personnel de la Révélation de Dieu en Jésus Christ » (H. DE LUBAC, *Entretien autour de Vatican II*, p. 87).

². Cf. *Col* 2,3.

³. Cf. II^e CONCILE DU VATICAN, Constitution pastorale *Gaudium et Spes (GS)*, n° 22.

Qu'est-il venu nous enseigner et nous faire vivre ? Que nous apprend-il de son Père ? Que nous dit-il de l'homme ? Telle est, en quelque sorte, l'attitude et le dynamisme foncier de la sagesse théologique chrétienne. Elle n'est pas la même que celle de la sagesse philosophique : le philosophe, à *partir de l'homme*, s'ouvre à la sagesse en s'interrogeant sur l'existence d'une Personne première au-delà de l'homme ; il s'élève à la rencontre de ce Premier, s'il existe. Le théologien chrétien est un croyant : il reçoit, en recevant le Christ, la plénitude de la Vérité de ce Dieu rassemblée en cet homme ; il reçoit l'initiative de ce Dieu qui a caché la lumière de sa divinité sous le voile de son humanité¹. Et recevant ce don, il s'interroge, il scrute la Vérité divine contenue et cachée en cet homme-Dieu, en ce Dieu fait homme.

Mais sur quel fondement sûr peut-il s'appuyer pour avoir accès à ce trésor et bâtir solidement² ? Sur « la Parole de Dieu écrite, une avec la Tradition sacrée ».

Deux sources ?

Il faut regretter au passage que l'édition française définitive traduise *una* par « conjointement³ », comme si l'Écriture et la Tradition restaient deux réalités indépendantes dont on chercherait à faire l'unité : démarche dualiste, en grande partie en raison d'une mentalité trop apologétique et toujours influencée par la querelle de la source unique ou des « deux sources » de la Révélation.

Cette réflexion nous renvoie au chapitre II de la Constitution *Dei Verbum* sur « la transmission de la Révélation divine ». On sait toutes les discussions surgies à ce sujet au cours du Concile, surtout en raison de son enjeu œcuménique⁴. Comme le souligne H. de Lubac, « le deuxième chapitre de *Dei Verbum*, sur Écriture et Tradition, fut le plus laborieux à rédiger, celui qui provoqua le plus de discussions – et l'on a fait sur son texte de graves contresens, notamment sur le premier numéro du chapitre (n° 7 de la Constitution)⁵ ». Ce texte désigne l'Évangile, accompli par le Christ et proclamé de sa propre bouche, confié à la prédication des Apôtres, comme

¹. « Par cette Lumière a été faite la lumière du soleil, et la Lumière qui a fait le soleil et qui nous a placés sous le soleil s'est placée sous le soleil pour nous. Pour nous, je le répète, la Lumière qui a fait le soleil s'est placée sous le soleil. Ne va pas mépriser le nuage de la chair : la Lumière est couverte par le nuage, non pour que son éclat soit obscurci, mais pour qu'il soit tempéré » (S. AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile de saint Jean*, XXXIV, 4, BA 73A, p. 125-127).

². « Quiconque vient vers moi et entend mes paroles et les met en pratique, je vais vous montrer à qui il est semblable. Il est semblable à un homme qui, bâtissant une maison, a creusé, approfondi, et posé les fondations sur le roc... » (*Lc* 6,47-49 ; cf. *Mt* 7,24-27).

³. Cf. LE CONCILE VATICAN II, éd. intégrale définitive, Cerf, p. 329. La traduction française du Saint-Siège porte : « La théologie sacrée s'appuie sur la Parole de Dieu écrite, *inséparable* de la Sainte Tradition, comme sur un fondement permanent ». Il est étonnant que l'on ait tant de mal à traduire simplement *una* par « une » ! Le caractère inséparable n'est pas l'unité : il en est une conséquence, puisque la séparation est une opération intellectuelle. L'un est indivisible, non pas parce que l'intelligence fait l'unité, mais parce que ce qui est, dans son principe et dans sa cause est un. L'un n'est pas « au-dessus » de l'être, comme le voulait Plotin ; il est acolyte de l'être, comme l'affirme Aristote.

⁴. « Le problème du rapport entre Écriture et Tradition était un objet majeur du contentieux entre catholiques et protestants » (B. SESBOUË, « La communication... », in : *Histoire des dogmes*, t. 4, *La Parole du salut*, p. 511).

⁵. *La Révélation divine*, Appendice II, p. 176.

« la source (*fons*) de toute vérité salutaire et de toute règle morale ». C'est dans le Christ que toute la Révélation est achevée¹, c'est aux Apôtres qu'est confiée la transmission de l'Évangile : « Leur témoignage déborde (...) la prédication orale ; il inclut tout le domaine du culte, des sacrements, du comportement moral² ». C'est pourquoi, souligne H. de Lubac, « si elle ne comportait pas des sous-entendus (plus ou moins conscients), la discussion entre partisans d'une source unique ou de deux sources serait assez vaine. On peut dire que c'est une question de mot », le mot source pouvant être pris en deux sens : il peut, en effet, signifier « les sources », c'est-à-dire les documents auxquels on se réfère et que l'on cite, en l'occurrence les textes scripturaux, les textes des Pères, des saints etc. ; ou bien il peut signifier « la source réelle » de la Révélation. En ce second sens, « il est clair qu'il ne peut y avoir qu'une seule Source : la révélation vient de Dieu, manifesté et agissant dans le Christ³ ». Cette unique source peut être considérée sous deux points de vue : dans son origine et dans son contenu.

Au premier point de vue, la Source est le Christ. Au second point de vue, le contenu ou l'objet de la révélation est également unique : c'est l'Évangile, c'est le « Mystère du Christ ». Le chapitre premier unissait ces deux points de vue dans une formule synthétique qui dit tout, sur le Christ « *mediator simul et plenitudo totius revelationis* ». Le Christ (envoyé de Dieu, *mediator*) est la Source de la révélation, et la révélation du Christ, dans sa plénitude, est la source de toute vie chrétienne⁴.

La Tradition et l'Écriture sont donc, non pas des sources, si ce n'est lorsque l'on parle matériellement des textes que l'on cite, mais des modes, des moyens de transmission de l'unique Source de la Révélation qu'est le Christ⁵. Elles n'ont de

¹. « Le Christ Seigneur, en qui toute la Révélation du Dieu Très-Haut est accomplie (*consummatur*) (cf. 2 Co 1,20 et 3,16 - 4,6) » (DV, n° 7). Cf. DV, n° 3 et 4.

². H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 176.

³. *Ibid.*, p. 177.

⁴. *Ibid.* « Par un contresens apparemment incroyable, on a opposé ici Vatican II à Trente, en disant que Vatican II n'admet plus qu'une seule source, là où Trente en reconnaissait deux, et de surcroît, que cette unique source, c'est l'Écriture. Ce sont là deux erreurs ». Sur l'origine de la théorie des « deux sources », en grande partie due à un glissement introduit à partir de manuels qui parlent de deux sources de façon matérielle, voir G. TAVARD, *Écriture ou Église ? La crise de la Réforme*, 1963 ; et ID., *La Tradition au XVII^e siècle en France et en Angleterre*, 1969, ouvrages cités par H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 177-178. H. de Lubac souligne, au-delà de l'erreur historique et de la faute de lecture qui font confondre Concile de Trente et manuels de théologie, qu'il s'agit de préoccupations « absorbantes au point de fausser le regard », celles des exégètes et de certains « œcuménistes », de valoriser l'Écriture. Or, précise H. de Lubac, « ceux qui, sans se mettre en peine d'apporter la moindre nuance à leur dire, ont prétendu que la Constitution *Dei Verbum* avait affirmé "une seule source, l'Écriture", n'ont pas seulement fait proclamer par le Concile une erreur ultra-protestante, mais ils sont retombés dans l'inconvénient majeur d'une certaine théologie dont le Concile nous a libérés : celle qui procède d'une définition abstraite de la révélation, dans laquelle le Nom de Jésus-Christ n'est même pas prononcé. Le christianisme devient alors une "religion du Livre", et s'il s'organise en corps de doctrine, ce défaut initial en corrompt tout le développement » (*ibid.*, p. 179). « La question n'est plus de savoir s'il est légitime pour les catholiques de pratiquer l'exégèse scientifique (c'était le combat des années quarante). Le problème de fond aujourd'hui est celui de l'interprétation, de l'herméneutique, c'est-à-dire le problème du *sens* de l'Écriture pour l'homme d'aujourd'hui, pour le croyant, pour l'Église ; (...) La question brûlante aujourd'hui est donc celle de l'interprétation chrétienne de l'Écriture, celle du lien entre l'Écriture et l'Église » (I. DE LA POTTERIE, « Vatican II et la Bible », in : *L'exégèse chrétienne aujourd'hui*, p. 37-38).

⁵. Cette unique source qu'est le Christ, c'est « l'Évangile vivant ». Dans le décret *Sacrosancta* (8 avril 1546 Décret sur la réception des livres saints et des traditions, in : DS n° 1501-1508, p. 412-414) promulgué lors de la 4^e session du Concile de Trente, « cet Évangile est formellement contre-distingué de l'Écriture et des évangiles écrits. Il s'agit de la Parole de Dieu, du message du salut, de l'Évangile

sens, comme tout moyen, comme toute médiation, qu'en tant qu'elles sont relatives à ce dont elles sont le moyen (le Christ vivant, le mystère de la Parole de Dieu) et à ceux entre lesquels elles établissent leur médiation (Dieu qui se révèle et les hommes à qui cette révélation est adressée).

Puisque, du point de vue vital, ces deux moyens par lesquels le Christ se communique et révèle aux hommes le mystère du Père, sont relatifs à lui, ils sont « un » en lui, comme procédant de la même source¹. S'ils sont matériellement distincts, quant aux outils que le théologien a à sa disposition dans son labeur propre, ils ne doivent cependant jamais être séparés.

C'est pourquoi, ne devons-nous pas repenser ici cette relation à nouveaux frais ? « La Parole de Dieu écrite », sur laquelle s'appuie la théologie « comme sur un fondement permanent » est « une avec la Tradition sacrée ». Une : il s'agit d'une seule réalité dans sa source, le Christ ; et dans l'ordre des moyens, on peut distinguer (et non pas séparer), selon un ordre, deux aspects différents... Il y a là, nous semble-t-il, un problème analogue à ce que nous rencontrons sur le plan philosophique : face au dualisme platonicien, Aristote a pensé la distinction de l'âme et du corps d'une façon toute nouvelle, en découvrant inductivement, à partir de l'expérience du « vivre » dans toute sa diversité, un principe et une cause de vie², ce que les traditions appellent l'âme, distincte (et non pas séparée) du corps. Dans la philosophie moderne, nous retrouvons ce dualisme, notamment dans la position cartésienne ; c'est face à ce dualisme qu'il faut comprendre la réaction de la phénoménologie. Mais de fait, la réponse phénoménologique n'est pas satisfaisante, parce qu'elle ne va pas assez loin : elle se contente de décrire l'expérience vécue et ne l'analyse pas pour en découvrir la source. Et nous verrons que c'est parce qu'elle est insatisfaisante sur le plan philosophique qu'elle ne suffit pas pour repenser une vraie philosophie de la parole et, par conséquent non plus une vraie théologie de la Parole de Dieu.

De fait, n'est-il pas nécessaire de distinguer la Tradition (l'âme) et l'Écriture (le corps) à l'intérieur même du mystère de la Parole de Dieu dans sa richesse, sa diversité et, cependant, son unité ? Unité en Celui qui parle : la Parole de Dieu est vivante, nous dit l'Épître aux Hébreux³. Elle ne se réduit pas à l'Écriture. La parole

vivant et spirituel » (B. SESBOUË, *La parole du salut*, p. 139), selon une tradition ancienne remontant à Origène. Sur l'importance du mot « source » et de la transmission vivante de l'Évangile, *promis* par les Prophètes, *promulgué* par le Christ et *prêché* par les Apôtres, cf. B. SESBOUË, *loc. cit.*, p. 138-141.

¹. « La Sainte Tradition et la Sainte Écriture sont donc étroitement liées et communiquent entre elles. Car toutes deux, jaillissant de la même source divine, confluent pour ainsi dire en une seule [chose] et tendent à la même fin » (DV, n° 9) ; « La Sainte Tradition et la Sainte Écriture constituent un unique dépôt sacré de la Parole de Dieu, confié à l'Église » (*ibid.*, n° 10).

². Cf. ARISTOTE, *De l'âme*, I, 1, 402 a 6-7 ; II, 2, 414 a 12-14. « Il n'y a pas lieu de se demander si l'âme et le corps ne font qu'un » (*ibid.*, II, 1, 412 b 6).

³. *He* 4,12.

est vivante dans l'homme, parce que l'âme porte le corps. Le corps séparé de l'âme est cadavre ! L'Écriture, séparée de la Tradition qui la devance, la porte, et la dépasse, devient morte : elle n'est qu'un texte ! Et si l'on prétend saisir la Parole de Dieu en interprétant un texte dans sa matérialité, n'est-ce pas une démarche analogue à celle de la science biologique, qui prétend connaître le vivant à partir de sa seule inscription dans la matière et passe du cadavre à la vie ? De même, l'herméneutique des textes est-elle une « réanimation » *post mortem* d'un cadavre coupé de sa source... De fait, cette intuition nous semble intéressante à développer puisque le texte de la Constitution *Dei Verbum* affirme : « Que l'étude de la sainte Écriture soit en quelque sorte *l'âme* de la théologie sacrée »...

Comme le souligne I. de la Potterie, en étudiant l'origine de la formule,

tant au XVII^e siècle qu'au XIX^e et au XX^e, la raison qui fit introduire la norme de « l'Écriture, âme de la théologie » fut, d'une part, l'insatisfaction devant l'aridité des spéculations théologiques, de l'autre, l'inquiétude croissante devant les progrès teintés de rationalisme de la critique biblique. Nous pensons pouvoir dire qu'une situation analogue se retrouvait à l'époque du modernisme, et même encore aujourd'hui¹.

Quant à son sens, s'il « n'appartient pas aux biblistes de dire aux théologiens comment ils devraient mettre en œuvre ce principe », la question est plutôt à renvoyer aux *exégètes* : « Qu'est-ce que le Concile attend *d'eux* pour que leur étude de l'Écriture *puisse* vraiment devenir l'âme de toute la théologie ? Peuvent-ils se contenter de pratiquer rigoureusement l'exégèse scientifique ? ». Déplorant, à la suite de F. Dreyfus ou de F. Refoulé, la dissociation entre l'exégèse et la foi, entre la science exégétique et la théologie, I. de la Potterie souligne l'importance de l'affirmation de la Constitution *Dei Verbum* : « Scruter, sous la lumière de la foi, toute la vérité qui se trouve cachée dans le mystère du Christ » et précise :

A cette condition seulement, l'interprétation exégétique de la Bible pourra devenir l'âme de la théologie, puisque l'exégète et le théologien ont alors en définitive le même objet formel : rechercher la *vérité* du Christ, celle qui est au cœur de l'Écriture et qui doit ensuite devenir l'âme de la théologie².

C'est ainsi que l'exégète ne peut se contenter d'être philologue, historien, ou devenir le spécialiste d'une méthode : il s'agit de chercher « *l'Esprit* dans la lettre, le *mystère* dans l'histoire », ce qui ne peut se faire en dehors d'un regard de foi ni d'un jugement de sagesse théologique. Et ajoutons : cela réclame fondamentalement une véritable sagesse philosophique.

¹ I. DE LA POTTERIE, « Vatican II et la Bible », in : *L'exégèse chrétienne aujourd'hui*, p. 47-48.

² *Ibid.*, p. 49.

L'Écriture, un fondement

Cependant, pourquoi l'Écriture a-t-elle un caractère de *fondement* pour la théologie ? Âme et fondement sont bien deux choses différentes... S'interroger sur le fondement, c'est chercher à préciser, du point de vue épistémologique (donc sur le plan de la critique de la connaissance), ce sur quoi repose tout l'édifice de la connaissance dont on étudie la structure, l'agencement, la construction. Sans le fondement, rien ne tient. Du point de vue philosophique, le fondement de toute la connaissance est ce contact natif, premier, de l'intelligence avec ce qui est dans le jugement « ceci est »¹. Présent en acte dans toute expérience, il s'exerce dans ce lien tout à fait premier de l'intelligence humaine avec le sens du toucher². C'est de ce jugement que dépend la loi fondamentale de toute la vie intellectuelle humaine, qu'Aristote a formulée comme l'axiome de non-contradiction³.

D'une façon analogue, toute la théologie, qui se développe à partir de la Révélation que Dieu fait de lui-même, dépend radicalement du jugement de foi, en acte dans tout jugement théologique et dans tout énoncé qui concerne le mystère révélé de Dieu ; par la foi, nous adhérons, à travers l'énoncé, à la Réalité même du mystère révélé⁴. Et pour que cet énoncé ait la stabilité et l'objectivité nécessaire à l'homme qui existe dans le devenir, l'Écriture a un rôle fondamental : n'est-elle pas analogue au sens du toucher⁵ dans l'expérience humaine et le jugement d'existence ? Dans l'expérience humaine, le toucher est habité par l'âme ; il n'est pas sans l'intelligence qui touche ce qui est. Mais c'est à *travers* le toucher que l'intelligence « rejoint » ce qui est et y adhère. De même, l'Écriture n'est pas sans la Tradition qui la précède et la porte, mais « à travers » la Parole de Dieu écrite nous touchons par la foi le Christ, le Verbe de Dieu qui nous parle ; en effet, « les saintes Écritures

¹. « Toute recherche métaphysique se fonde en dernier lieu sur la découverte de l'existence du "ça existe" (cette découverte exige en effet le concours simultané de l'intelligence et des sens, c'est pourquoi nous ne pouvons pleinement la comprendre qu'après avoir réfléchi d'une manière critique sur la nature du jugement et des sensations externes) » (M.-D. PHILIPPE, *Cours de philosophie critique*, p. 126) ; « La pensée de l'être est la première, en ce sens que dès que l'intelligence s'éveille comme intelligence, elle affirme ceci est – le jugement d'existence est bien ce qui est tout à fait premier dans la vie de l'intelligence... » (ID., *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, II, p. 286) ; « Il faut revenir à quelque chose de plus simple, de plus fondamental : le jugement d'existence en ce qu'il a de plus élémentaire. C'est du reste là que nous saisissons immédiatement en quoi nous nous séparons de Kant » (ID., *L'être*, I, p. 189).

². « Le vrai, c'est toucher et énoncer (...) ; ignorer, c'est ne pas toucher » (ARISTOTE, *Mét.*, Θ, 10, 1051 b 24-25).

³. « Il est impossible que le même appartienne et n'appartienne pas en même temps, au même et selon le même. (...) Voilà le plus ferme de tous les principes (...). Il n'est pas possible, en effet, de concevoir jamais que la même chose est et n'est pas (...). Et s'il n'est pas possible qu'en même temps des contraires appartiennent au même sujet (...), et si une opinion, qui est la contradiction d'une autre opinion, est son contraire, il est évidemment impossible, pour le même [esprit], de concevoir en même temps que la même chose est et n'est pas, car on aurait des opinions contraires simultanées si on se trompait sur ce point. C'est la raison pour laquelle toute démonstration se ramène à ce principe comme à une ultime vérité, car il est, par nature, un principe, même pour tous les autres axiomes » (ARISTOTE, *Mét.*, Γ, 3, 1005 b 15-34).

⁴. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, II-II, q. 1, a. 2.

⁵. Par l'écriture, « la parole se pose, se fixe, perd son éphémère, devient accessible à tous, publique, exemplaire. Et quand bien même l'écriture resterait dans l'intimité de l'ami, elle n'en a que plus de force par la pérennité, l'universalité, l'absolu qu'elle confère à la parole » (S. ROUVILLOIS, « Introduction philosophique à la question de la parole et de l'écriture », p. 17).

contiennent la Parole de Dieu et, puisqu'elles sont inspirées, elles sont vraiment Parole de Dieu¹ ».

C'est grâce à ce fondement que la théologie trouve *une fermeté et une grande force et se rajeunit. Force* pour s'enraciner, en vue de la proclamation et la défense de la foi ; *rajeunissement*, renouveau, pour ne jamais s'arrêter aux conclusions théologiques mais aller toujours plus loin dans le désir plein d'espérance d'une Vérité divine qui la dépasse infiniment². Nous reviendrons sur ce point en étudiant la parole et le geste comme des médiations interpersonnelles : qu'apporte l'écrit à la rencontre avec la personne qui se réalise par la parole et le geste ?

En s'exprimant ainsi, le Concile invitait donc, pour un renouveau de la sagesse théologique, à redécouvrir la source profonde à laquelle celle-ci peut réellement s'abreuver et, par conséquent, se fortifier et se rajeunir : la Parole de Dieu reçue dans la foi comme une invitation faite à l'homme croyant à chercher ardemment « toute la vérité cachée dans le mystère du Christ ». C'est dans le Christ que tout converge. Toute la Parole de Dieu trouve en lui sa raison d'être et sa source. Il est donc la clé de toute l'Écriture³. C'est à lui qu'elle est relative et c'est donc en cherchant à le connaître, lui en qui Dieu s'est révélé de façon plénière et définitive, que la théologie trouve son intention contemplative, son rayonnement apostolique authentique, sa portée prophétique de même que son ordre, sa cohérence et son unité.

Vatican II : quelques pistes pour la recherche théologique

Dans les grands textes du II^e Concile du Vatican, cette orientation est explicitée sur plusieurs plans que nous pouvons brièvement signaler ici ; sans prétendre à être exhaustive, cette enquête nous paraît utile car nous y trouvons des invitations à redécouvrir l'unité organique de la théologie, c'est-à-dire l'« organisation » de ses différents développements, unis dans l'unique révélation du mystère de Dieu aux hommes accomplie dans le Christ.

¹. DV, n° 24. « Le chapitre sixième de la Constitution pourra redire en raccourci (...) que l'Écriture sainte est la parole de Dieu, car elle "contient" cette Parole (...). C'est là ce que l'ancienne théologie avait si fortement senti, et ce qui donne à sa doctrine sur l'Écriture une résonance si profonde, trop amortie dans la théologie de ces derniers siècles, trop oubliée par l'exégèse moderne. Mais encore faut-il comprendre pareille formule. Toutes les paroles de l'Écriture renvoient finalement à l'unique Parole : de là vient l'unité du Livre. (...) Le chrétien reçoit ce témoignage. Il donne sa foi au Christ. L'Écriture n'est pas simplement, pour lui, la révélation. Elle en est l'attestation et l'instrument » (H. DE LUBAC, *La Révélation divine*, p. 161).

². Ce qui est éminemment vrai de la théologie, qui est sagesse, l'est aussi, par conséquent, du ministère de la parole, c'est-à-dire de la prédication, de la catéchèse et de l'instruction chrétienne : « Dans cette même parole de l'Écriture, le ministère de la parole, c'est-à-dire la prédication pastorale, la catéchèse et toute l'instruction chrétienne, dans laquelle il faut que l'homélie liturgique ait une place éminente, trouve une saine nourriture et une sainte force » (DV, n° 24).

³. Cf. Lc 24,26-27.

Puisque la Révélation est plénière et achevée dans le mystère du Christ, c'est à partir de lui, et non de l'Église prise en elle-même, que peut se développer un véritable œcuménisme. Le décret *Unitatis redintegratio*¹ le souligne lorsqu'il affirme, au sujet du contenu de la foi catholique et de son mode d'expression² que les théologiens catholiques « doivent progresser avec amour de la vérité, charité et humilité », respectant la hiérarchie des vérités doctrinales, « puisque le nœud de celles-ci avec le fondement de la foi chrétienne est divers ». Cette attitude d'esprit doit permettre à tous « une connaissance plus profonde et une manifestation plus claire des insondables richesses du Christ (cf. *Eph* 3,8)³ ».

Au-delà du dialogue œcuménique, la Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes *Nostra aetate*⁴, qui entend s'inscrire dans l'intensification des échanges entre les peuples et de l'unité de tous les hommes, se fonde sur la théologie de la Création et des fins dernières⁵. C'est en ce sens que la foi chrétienne ne rejette rien mais respecte et accueille tout ce qui est vrai et saint dans les religions humaines ; et elle est elle-même adhésion à et profession de la Révélation plénière de la vérité, « le Christ, qui est “la voie, la vérité et la vie” (*Jn* 14,6), dans lequel les hommes trouvent la plénitude de la vie religieuse, en qui Dieu s'est réconcilié toutes choses (cf. *2 Co* 5,18-19)⁶ ».

Cette relation dans la vérité et la charité, le Concile invite à la vivre de façon particulière avec les Musulmans et, surtout, avec les Juifs. « Bien qu'ils ne reconnaissent pas le Christ comme Dieu », les Musulmans « le vénèrent comme prophète ; ils honorent sa mère virginale Marie et parfois même l'invoquent avec piété⁷ ». Quant au mystère d'Israël, l'Église du Christ y reconnaît « les commencements de sa foi et de son élection⁸ », tous les fidèles du Christ étant inclus dans la vocation d'Abraham. Cet enracinement est celui de l'olivier franc sur lequel ont été greffés les païens⁹, et c'est le Christ qui, par sa Croix, a fait des Juifs et des païens un seul peuple¹⁰. Malgré le refus du Christ et de l'Évangile par de nombreux Juifs, le Concile rappelle l'affirmation de Paul : « Les Juifs restent encore, à cause de leurs pères, très chers à Dieu dont les dons et l'appel sont sans repentance (cf. *Ro*

¹. Promulgué le 21 novembre 1964.

². « *Modus ac ratio fidem catholicam exprimendi* » (*loc. cit.*, n° 11).

³. *Ibid.*

⁴. Promulguée le 28 octobre 1965.

⁵. « Tous les peuples sont une seule communauté, ils ont une seule origine, puisque Dieu a fait habiter tout le genre humain sur toute la face de la terre (cf. *Ac* 17,26), ils ont aussi une seule fin ultime, Dieu, dont la Providence, le témoignage de bonté et les desseins de salut s'étendent à tous (cf. *Sag* 8,1 ; *Ac* 14,17 ; *Ro* 2,6-7 ; *1 Tm* 2,4), jusqu'à ce que les élus soient unis dans la cité sainte, que la gloire de Dieu illuminera, où les peuples marcheront dans sa lumière (cf. *Ap* 21,23 sq.) » (*loc. cit.*, n° 1).

⁶. *Ibid.*, n° 2.

⁷. *Ibid.*, n° 3.

⁸. *Ibid.*, n° 4.

⁹. Cf. *Ro* 11,17-24.

¹⁰. Cf. *Eph* 2,14-16.

11,28-29)¹ ». C'est ce qui lui donne d'attendre dans l'espérance le jour où tous « invoqueront le Seigneur d'une seule voix et "le serviront sous un seul joug" (*Soph* 3,9)² ». C'est dans cette lumière que peut naître et se développer la recherche commune de la vérité entre Juifs et chrétiens, surtout dans des études bibliques et théologiques, dans un climat d'authentique dialogue fraternel. Enfin, c'est à la lumière du véritable sens de la Passion et de la mort du Christ qui, « dans son immense amour, s'est soumis volontairement à la Passion et à la mort à cause des péchés de tous les hommes, de telle sorte que tous obtiennent le salut », que doivent être considérés les événements historiques et, par le fait même, corrigées et éradiquées toutes formes d'antisémitisme et de persécutions contre les Juifs. L'annonce de l'Évangile, en définitive, n'est pas autre que celle de « la Croix du Christ comme signe de l'amour universel de Dieu et source de toute grâce³ ».

Le caractère universel du mystère du Christ est aussi ce qui fonde la Déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae*⁴ et, par conséquent, le respect inconditionnel de la conscience de chaque personne humaine capable de la vérité et tenue de la chercher : « Tous les hommes sont tenus de chercher la vérité, surtout en ce qui regarde Dieu et son Église et, quand ils l'ont connue, de l'embrasser et de la servir⁵ ». La vérité ne s'impose que par la force de la vérité, la chercher et l'embrasser rend l'homme libre de toute contrainte extérieure, de tout pouvoir abusif qui voudrait l'obliger, surtout en matière religieuse.

Soulignant que le droit à la liberté religieuse a son fondement dans la dignité de la personne humaine, le Concile affirme aussi que « cette doctrine de la liberté a ses racines dans la Révélation divine et, pour cette raison, doit être observée d'autant plus scrupuleusement par les chrétiens⁶ ». C'est par-dessus tout ce dont témoigne l'attitude même du Christ envers les personnes, son respect de leur liberté de le recevoir et de croire à la vérité révélée par sa parole humaine et divine. L'acte de foi, réponse de l'homme à Dieu qui se révèle, ne peut être que libre : c'est un acte personnel de celui qui croit, adhésion de son intelligence à la vérité révélée grâce à l'amour. En soulignant que « Dieu tient compte de la dignité de la personne humaine » appelée à se conduire selon son propre jugement et à jouir de sa liberté, le Concile précise que « cela est apparu dans sa plénitude dans le Christ Jésus, dans lequel Dieu lui-même s'est manifesté et a manifesté ses voies de façon parfaite⁷ ». C'est dans le mystère de la Croix que cette proclamation de la vérité trouve son sommet : « En accomplissant sur la croix l'œuvre de la rédemption, par laquelle il

¹. *Ibid.*

². *Ibid.*

³. *Ibid.*

⁴. Promulguée le 7 décembre 1965.

⁵. *Op. cit.*, n° 1.

⁶. *Ibid.*, n° 9.

⁷. *Ibid.*, n° 11.

devait procurer aux hommes le salut et la vraie liberté, il a mené la révélation à son achèvement. Il a rendu témoignage à la vérité (cf. *Jn* 18,37) mais il n'a pas voulu l'imposer de force à ses contradicteurs¹ ». De fait, son Royaume est un mystère de sagesse² c'est-à-dire de vérité et d'amour dont l'unité se trouve en lui-même : « Son Royaume (...) est affermi par l'écoute de la vérité et par le témoignage rendu à celle-ci et connaît la croissance grâce à l'amour par lequel le Christ, élevé sur la Croix, attire à lui les hommes (cf. *Jn* 12,32)³ ».

Respectant la conscience des personnes, l'Église n'oublie pas pour autant de « s'employer, sans ménager ses forces, à ce que “la Parole de Dieu accomplisse sa course et soit glorifiée” (2 *Th* 3,1)⁴ », ce qui réclame l'intercession dans la prière pour tous les hommes et une exigence plus nette et plus personnelle de se former dans la vérité de la foi. En effet, précise le Concile, « l'Église catholique est maîtresse de vérité et sa charge est de proclamer et d'annoncer authentiquement la vérité qui est le Christ, et en même temps de proclamer et de confirmer, en vertu de son autorité, les principes de l'ordre moral découlant de la nature même de l'homme⁵ ». C'est directement au lien personnel dans la foi et dans l'amour de chacun avec le Christ, que cela se rattache : « En effet, le disciple est astreint envers le maître, qui est le Christ, à la charge grave d'acquérir une connaissance toujours plus pleine de la vérité reçue de lui, de l'annoncer fidèlement et de la défendre énergiquement, en excluant tous les moyens contraires à l'esprit de l'Évangile ». Trois affirmations successives très proches de ce que sont les tâches essentielles de la théologie : connaître la vérité de la foi, l'annoncer, la défendre. C'est aux hommes que cette vérité de Dieu contemplée dans le Christ et annoncée par lui est confiée ; l'annoncer avec amour à la suite du Christ, réclame « amour, prudence et patience envers ceux qui se trouvent dans l'erreur ou dans l'ignorance au sujet de la foi⁶ ». Voilà pourquoi il est nécessaire de tenir compte aussi bien de la charge que les croyants ont à l'égard du Christ que des droits de la personne humaine.

L'exigence de la prédication de l'Évangile et celle du respect de l'homme à qui le Christ s'est adressé, sont particulièrement mises en lumière dans la Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps⁷. Sans nous arrêter longuement ici à ce texte capital, soulignons simplement que le Concile s'y adresse à tous, puisque l'Église n'entend qu'une seule chose : « Sous la conduite de l'Esprit Paraclet, continuer l'œuvre du Christ lui-même, qui est venu dans le

¹ *Ibid.*

² « Nous proclamons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les juifs et folie pour les païens, mais pour ceux qui sont appelés, (...) c'est un Christ puissance de Dieu et sagesse de Dieu » (*I Co* 1,23-24) ; « Ce dont nous parlons, au contraire, c'est d'une sagesse de Dieu, mystérieuse, tenue cachée, celle que, dès avant les siècles, Dieu a d'avance destinée pour notre gloire... » (*I Co* 2,7-9).

³ Déclaration *Dignitatis humanae*, n° 11.

⁴ *Ibid.*, n° 14.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Promulguée le 7 décembre 1965.

monde pour porter témoignage à la vérité (cf. *Jn* 18,37), pour sauver, non pour juger, pour servir, non pour être servi (cf. *Jn* 3,17 ; *Mt* 20,28 ; *Mc* 10,45)¹ ».

3 - REPARTIR DU CHRIST

Une constante apparaît dans toutes ces orientations : l'invitation pressante à un renouveau, dans un enracinement plus profond et une vitalité nouvelle dont la clé est le mystère même du Christ, celui dont il faut repartir.

C'est en quelque sorte ce que Jean Paul II exprimait en l'an 2000, en invitant toute l'Église, et donc aussi les théologiens, à « repartir du Christ » ; c'est ainsi qu'il affirmait que « si nous voulions ramener à son noyau central le grand héritage » que nous laisse le Jubilé de l'Incarnation, « je n'hésiterais pas à le situer dans la contemplation du visage du Christ, lui qui est considéré dans ses traits historiques et dans son mystère, accueilli dans sa présence multiple dans l'Église et dans le monde, proclamé comme sens de l'histoire et lumière sur notre route² ». En ce sens, repartir du Christ n'est pas une formule :

Non, ce n'est pas une formule qui nous sauvera, mais une Personne, et la certitude qu'elle nous inspire : *Je suis avec vous !* Il ne s'agit pas alors d'inventer un « nouveau programme ». Le programme existe déjà : c'est celui de toujours, tiré de l'Évangile et de la Tradition vivante. Il est centré, en dernière analyse, sur le Christ lui-même, qu'il faut connaître, aimer, imiter, pour vivre en lui la vie trinitaire et pour transformer avec lui l'histoire jusqu'à son achèvement dans la Jérusalem céleste. C'est un programme qui ne change pas avec la variation des temps et de la culture pour un dialogue vrai et une communication efficace. Ce programme de toujours est notre programme pour le troisième millénaire³.

Et

face au mystère de la grâce infiniment riche de dimensions et d'implications pour la vie et l'histoire de l'homme, l'Église elle-même ne finira jamais d'approfondir sa recherche, en s'appuyant sur l'assistance du Paraclet, l'Esprit de vérité (cf. *Jn* 14,17), qui doit précisément la conduire à la « plénitude de la vérité » (*Jn* 16,13). Ce principe est à la base non seulement de l'inépuisable approfondissement théologique de la vérité chrétienne, mais aussi du dialogue chrétien avec les philosophes, les cultures, les religions. Souvent, l'Esprit de Dieu, qui « souffle où il veut » (*Jn* 3,8), suscite dans l'expérience humaine universelle, en dépit des nombreuses contradictions de cette dernière, des signes de sa présence, qui aident les disciples mêmes du Christ à comprendre plus profondément le message dont ils sont porteurs. N'est-ce pas dans cette attitude d'ouverture humble et confiante que le Concile Vatican II s'est attaché à « lire les signes des temps » (cf. *GS*, n° 4) ?⁴

En invitant à repartir du Christ, Jean Paul II regardait le II^e Concile du Vatican comme l'esprit du Prophète Jean-Baptiste pour le monde contemporain, le

¹. *Op. cit.*, n° 3.

². BX JEAN PAUL II, Lettre apostolique *Novo Millennio ineunte*, n° 15.

³. *Ibid.*, n° 29.

⁴. *Ibid.*, n° 56.

Concile inaugurant « un nouvel Avent¹ ». C'est ainsi que, selon Jean Paul II, « on peut affirmer que *le Concile Vatican II constitue un événement providentiel par lequel l'Église a commencé la préparation immédiate du Jubilé du deuxième millénaire*² ». S'il s'agit d'un Concile, il est « pourtant très différent » des précédents : « un Concile centré sur le mystère du Christ et de son Église, et en même temps ouvert au monde ». Réponse évangélique au monde contemporain, « le Concile a manifesté en lui-même quelque chose de l'ancien prophète [Jean-Baptiste] en désignant avec une nouvelle vigueur aux hommes d'aujourd'hui le Christ, “l'Agneau de Dieu, qui enlève le péché du monde” (*Jn* 1,29), le Rédempteur de l'homme, le Seigneur de l'histoire³ ».

Cette lumière de sagesse nous semble essentielle et renvoie, ce que nous mettrons en lumière, au regard proprement johannique sur le mystère du Christ : c'est dans l'Évangile selon saint Jean que nous découvrons le Christ comme l'Agneau de Dieu et comme le Verbe... L'heure du renouveau de la vie chrétienne et l'heure d'un renouveau théologique est une heure « johannique ».

Le Christ et l'articulation de la sagesse théologique

Nous trouvons dans toutes ces affirmations du Magistère récent de l'Église une indication précieuse pour la sagesse théologique, *doctrina sacra* : elle naît de l'unique Révélation parfaite, le mystère du Christ, dont tout l'Ancien Testament est une préparation, et s'ouvre, se renouvelle – c'est sa dimension prophétique, apostolique au sens le plus grand – dans l'attente de Celui qui vient.

Enracinement, préparation, devenir, histoire : il appartient à la théologie *biblique* d'en rechercher et d'en expliciter l'ordre de sagesse, c'est-à-dire de découvrir la manière dont Dieu a révélé progressivement son mystère aux hommes dans l'intention de se manifester et de se donner en plénitude et définitivement dans le mystère de l'Incarnation. En ce sens, la théologie du devenir de la Révélation de Dieu ne s'identifie pas aux sciences exégétiques ! Elle les utilise, en prenant en compte les documents historiques et les découvertes archéologiques. Elle prend en compte aussi l'étude des genres littéraires car elle situe au cœur de sa recherche les *textes* de l'Ancien Testament. En effet, l'histoire d'Israël est rassemblée dans ces livres comme dans son œuvre la plus précieuse, réalisée sous l'action de l'Esprit de Dieu dans le cœur des hommes en attente du salut. Mais au-delà des sciences exégétiques et historiques, la théologie, sagesse, aura un regard ultime car ces

¹. « On pourrait dire que *la liturgie de l'Avent* (...) est la plus proche de l'esprit du Concile » (ID., Lettre apostolique *Tertio Millennio adveniente*, n° 20). Cf. ID., Lettre encyclique *Redemptor hominis*, n° 7.

². Bx JEAN PAUL II, Lettre apostolique *Tertio Millennio adveniente*, n° 18.

³. *Ibid.*, n° 19.

Écritures parlent du Christ : « Ce sont elles qui témoignent à mon sujet¹ » ; « si vous croyiez Moïse, vous me croiriez aussi, car c'est de moi qu'il a écrit. Mais si vous ne croyez pas ses écrits, comment croirez-vous mes paroles ?² »

Renouveau, espérance eschatologique, prophétie, vie, Tradition : la théologie explicite aussi l'épanouissement vital, contemplatif et apostolique de l'Église, ce grand vivant, l'épouse du Christ³, qui vit de lui et achève son mystère dans l'attente de son retour. Il ne s'agit plus d'abord des textes, mais du mystère du Christ vivant, de sa Personne donnée dans le mystère de l'Incarnation et s'accomplissant dans le mystère pascal, ce dont les Évangiles sont le témoignage. Le christianisme *n'est pas* la religion du Livre et le statut des écrits qui constituent le Nouveau Testament, spécialement des Évangiles, ne peut être le même que celui des textes de l'Ancien Testament⁴. C'est toute la différence qui existe entre la prophétie et le témoignage, de même qu'entre les sacrifices de l'Ancien Testament et le sacrifice eucharistique.

Devenir et vie ; histoire et Tradition ; attente messianique et espérance chrétienne ; élection d'Israël devant toutes les Nations et universalité du mystère chrétien : autant de « thèmes » dont l'axe, ou le pivot, est le mystère de l'Incarnation de Dieu.

C'est relativement au Christ lui-même, dans son mystère personnel et dans sa parole et ses gestes (ses grandes activités personnelles), que s'explicite la dimension pleinement sapientiale de la théologie. C'est à cause du Christ que la Révélation atteint à une plénitude de sagesse, de lumière et d'amour dans l'unité, qu'il appartient à la théologie d'expliciter : d'une part, dans sa dimension doctrinale, lumineuse, intelligente, qui acquiert une dimension scientifique, c'est-à-dire une sorte de nécessité intelligible, le Christ étant la plénitude de la vérité de Dieu communiquée et donnée aux hommes ; pour le croyant, certes, elle est imparfaitement science, demeurant subalternée par la foi à la science de Dieu et à la science infuse du Christ⁵. Mais en lui, elle est parfaite ; en lui, elle est lumière, l'intelligibilité rejoignant l'être ; en lui, elle est *vérité*. N'est-ce pas ce que saint Jean signifie lorsqu'il affirme, au terme du Prologue de son Évangile : « Dieu, personne ne l'a jamais vu ; un Dieu, unique engendré qui est dans le sein du Père, celui-là s'en est fait l'interprète⁶ » ? En outre, puisque le Christ, Dieu fait homme, est « en même

¹ Jn 5,39.

² Jn 5,46-47.

³ Cf. Eph 5,22-33.

⁴ Cf. F.-P. DREYFUS, *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église*, p. 70 sq.

⁵ Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, I, q. 1, a. 2.

⁶ Jn 1,18. « ἐξηγήσομαι signifie conduire hors de, d'où développer, expliquer, faire l'exégèse de. Le Christ est venu nous révéler le Père, il interprète pour nous l'inaccessible vérité divine ; il nous amène à comprendre par des paraboles, des comparaisons, des récits. Ce mot *interpréter* qui termine

temps » la fin et le moyen pour nous unir à la béatitude même de Dieu, la théologie a nécessairement une dimension amoureuse, vécue, mystique, glorieuse : « Dieu est amour¹ ». L'amour ne se dit pas, il se vit dans le silence de l'unité avec celui qui dans sa bonté en est la source. Et pourtant il se dit pour pouvoir se vivre : c'est ce qui caractérise la fin comme telle, la cause finale qui ordonne l'intention de celui qui veut aimer.

Si le Christ est la plénitude, le sommet et l'achèvement de la Révélation de Dieu aux hommes, on peut affirmer que *seuls* ces deux aspects de la *doctrina sacra* sont pleinement sagesse et s'appellent mutuellement : la dimension doctrinale de la Révélation ne se réduit pas au dogme ! Elle est l'enseignement lumineux, pleinement sage, du Christ aux hommes, dont la théologie cherche à expliciter toute la richesse contemplative, la *sapida scientia*². Ce festin de la sagesse³, parce qu'il concerne le mystère de Dieu et la fin de l'homme, exige de s'achever dans l'amour⁴. La lumière s'achève dans l'amour. Mais d'autre part, l'amour qui touche la fin, exige la lumière pour s'ordonner, pour se structurer, pour garder toute sa force et sa grandeur : la mystique chrétienne a essentiellement besoin de la dimension doctrinale de la théologie. La charité s'exerce ici-bas sous le « régime » de la foi et s'épanouira dans la vision : « Bien-aimés, maintenant nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que, s'il vient à se manifester nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons comme il est⁵ ». C'est en Dieu que la lumière et l'amour sont un. Et c'est dans l'humanité sainte du Christ que les deux « chemins » s'unissent pleinement. Suivre le Christ par la foi, c'est marcher dans la lumière ; lui être uni par l'amour, c'est demeurer dans l'amour. En lui qui est « le sage et le saint », parce qu'il est Dieu et homme dans l'unité de la Personne, la théologie trouve ce qui lui donne d'être sagesse.

le prologue suggère tout le mode d'enseignement du Christ et le genre littéraire de l'évangile ; *s'en est fait l'interprète* essaie de rendre la nuance du moyen ἐξηγήσατο qui indique que le sujet s'implique dans l'action » (SŒUR JEANNE D'ARC, o.p., *Évangile selon Jean*, note p. 6).

¹. 1 Jn 4,8.16.

². Selon l'étymologie que saint Thomas d'Aquin donne du mot *sapientia*... Voir par exemple ST, I, q. 43, a. 5, ad 2 ; II-II, q. 45, a. 2, ad 1.

³. Cf. *Prov* 9,1-6 ; *Sir* 24,19-22 ; *Is* 25,6-12...

⁴. « Certes, Notre-Seigneur est un maître qui enseigne avec autorité, mais il ne s'arrête pas à cet enseignement. Il a voulu vivre lui-même la doctrine de la Nouvelle Alliance, il a voulu vivre pleinement de l'unique précepte de l'amour, il a voulu vivre les béatitudes. Il s'est donné à nous comme modèle vivant afin de nous faire comprendre d'une manière tout à fait concrète les exigences les plus profondes de l'amour divin. Il est venu rendre *témoignage* à cet amour afin de nous en manifester la grandeur et les exigences : il est le témoin de l'amour. Le Nouveau Testament nous conduit immédiatement à la personne du Christ et, dans cette personne, au Père et à l'Esprit Saint. A Philippe qui lui demande : "Seigneur, montre-nous le Père", Jésus répond : "Qui m'a vu a vu le Père" (*Jn* 14,8-9). Le Père est là, présent, et il est Amour. Il faut revenir sans cesse à la personne de Notre Seigneur si l'on veut maintenir la doctrine évangélique dans toute son intégrité. C'est en considérant le Christ, modèle divin, en considérant le Verbe incarné, modèle et source de l'amour, que nous pourrons maintenir le réalisme divin de sa doctrine. Etant à la fois lumière et amour, elle ne regarde pas seulement l'intelligence, mais elle doit épanouir en nous l'amour » (M.-D. PHILIPPE, *Le mystère du Christ crucifié et glorifié*, p. 13).

⁵. 1 Jn 3,2.

C'est dans ces deux grands aspects, doctrinal, lumineux, et mystique, amoureux, que la théologie trouve sa vraie dimension contemplative, donc de sagesse, puisque la sagesse est un *habitus* contemplatif¹ et se caractérise par l'unité de la connaissance et de l'amour ; en effet, en Dieu, le vrai et le bien sont identiques².

Cependant, dans le mystère de l'Incarnation, Dieu a assumé le devenir. Le Christ porte l'histoire dont il est l'achèvement, l'accomplissement : en lui, l'être divin assume le devenir de l'homme ; dans le Christ, le devenir humain subsiste dans le Verbe. C'est en ce sens qu'il existe une *théologie* du devenir de la Révélation de Dieu faite aux hommes qui prend tout son sens et s'achève dans le fait historique unique et définitif de l'Incarnation de Dieu. De cela, le mystère d'Israël est la « puissance », l'attente. Saisir l'acte de ce qui est en puissance, le mouvement de la matière en attente (la terre, le temps, la musique etc.) relève d'un jugement de sagesse dans la foi, d'une intelligence théologique des « nœuds » de ce devenir dans les alliances successives entre Dieu et l'homme : alliance dans la foi inaugurée avec Abraham, constamment reprise et approfondie jusqu'à l'alliance définitive et parfaite réalisée dans le Christ.

En outre, le Christ étant *la plénitude*, l'accomplissement, l'Église est la fécondité même de la plénitude de vie, de lumière, d'amour qu'est le Christ. Dans l'attente de son retour, elle vit, se nourrit de sa parole et de ses sacrements, se développe et porte du fruit pour la gloire du Père dans la charité fraternelle³. Au sens strict, il n'y a donc pas « d'histoire » de l'Église, mais une théologie des épanouissements, c'est-à-dire un jugement de sagesse sur la fécondité du mystère du Christ dans le cœur des hommes dans l'attente de son retour, pour la gloire du Père. Chaque saint est un ami du Christ. Il est un sommet de la vie de la grâce chrétienne dans le cœur de l'homme, qui nous aide à saisir, tel un reflet ou un fruit, un aspect du visage du Christ, la gloire de son origine... C'est pourquoi le regard historique sur l'Église est si court, et inadéquat, puisqu'il prétend saisir par la cause matérielle et le devenir quelque chose qui ne se « comprend » que par la fécondité de la vie et ne peut se répéter... L'amour ne se répète pas ; l'amitié n'est pas une histoire, la fécondité de la grâce chrétienne n'est pas dans les documents. La vérité n'est pas dans l'herméneutique.

¹. S. THOMAS D'AQUIN, *In libr. B. Dionysii De divinis nominibus Expositio*, VII, 2 ; cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque (EN)*, VI, 7, 1141 a 16-20.

². « Le désirable et l'intelligible meurent sans être mus. De ceux-ci [le désirable et l'intelligible], les premiers sont les mêmes » (ARISTOTE, *Mét.*, Λ, 7, 1072 a 26-30).

³. « Ce qui glorifie mon Père, c'est que vous portiez beaucoup de fruit et que vous deveniez mes disciples » (*Jn* 15,8).

Le II^e Concile du Vatican, inaugurant cet Avent dont parlait le Bienheureux Jean Paul II, recentre tout sur le mystère du Christ. En quelque sorte, les grandes crises et les grandes secousses du modernisme, puis du XX^e siècle, ont marqué la fin d'un monde. Loin de faire un simple replâtrage, de continuer en réparant les brèches, de jeter l'anathème sur les ennemis du moment, l'Église a été invitée par l'Esprit Saint à un renouveau radical : ni retour nostalgique en arrière, ni projection illusoire dans un avenir humain (les deux grandes idéologies humaines). C'est d'en-haut, du Christ lui-même que se prend tout renouveau. Mais arrêtons-nous maintenant sur un aspect qui est au cœur de notre recherche : de quelle manière aborder le Christ vivant et le mystère de sa parole ?

Science ?

Si repartir du Christ, c'est renouveler et approfondir un contact vivant (personnel et communautaire) avec lui par la foi et l'amour, cela est inséparable de la fréquentation incessante des Évangiles : le Christ nous conduit aux Évangiles qui témoignent de lui et ceux-ci dépendent du Christ dont ils sont le témoignage. Les quatre évangélistes le soulignent, chacun d'une manière différente : Matthieu et « l'Évangile du Royaume¹ », accomplissement des promesses ; Marc et « l'Évangile de Jésus-Christ² » ; Luc et le témoignage sûr et enraciné³ ; Jean, la foi et la vie éternelle « par le Nom » de Jésus⁴. Le Christ est lui-même le véritable Évangile⁵. S'il est à la fois le médiateur et la plénitude de toute la Révélation, sa parole est pleinement une parole humaine et la Parole de Dieu par excellence ; quant aux Évangiles, ils sont, au sein de toute l'Écriture Sainte, le témoignage par excellence et l'œuvre de l'Esprit Saint Paraclet la plus parfaite. Écrits sous la motion de l'Esprit Saint, témoignage véridique, ils sont donnés pour susciter et nourrir la foi dans la

¹. « Il circulait dans toute la Galilée, enseignant dans leurs synagogues, proclamant l'Évangile du Royaume et guérissant toute maladie et toute infirmité dans le peuple » (*Mt* 4,23).

². « Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu » (*Mc* 1,1).

³. « Puisque beaucoup ont entrepris de composer un récit des événements qui se sont accomplis parmi nous, selon ce que nous ont transmis ceux qui, témoins oculaires dès le commencement, sont devenus ensuite serviteurs de la Parole, j'ai décidé, moi aussi, après m'être informé exactement de tout depuis le début, d'en écrire pour toi l'exposé suivi, excellent Théophile, pour que tu te rendes bien compte de la sûreté (ἀσφάλεια) des enseignements que tu as reçus » (*Lc* 1,1-4) ; « J'ai donc fait mon premier livre, ô Théophile, sur tout ce que Jésus a fait et enseigné, depuis le début jusqu'au jour où, après avoir, par l'Esprit Saint, donné ses ordres aux Apôtres qu'il avait choisis, il fut enlevé [au ciel] » (*Ac* 1,1-2).

⁴. « Jésus a donc fait devant les disciples beaucoup d'autres signes qui ne se trouvent pas écrits dans ce livre. Ceux-là ont été écrits pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie par son Nom » (*Jn* 20,30-31) ; cf. *Jn* 21,24-25.

⁵. « C'est ce dont chaque matin à Saint-Pierre, aux jours du Concile, un beau symbole était offert à tous les yeux dans "l'intronisation de l'Évangile". (...) Cette cérémonie n'a pas toujours été pleinement comprise. Plusieurs y ont vu seulement l'hommage que l'Église de Vatican II voulut rendre à la Bible. Sans être tout à fait erronée, une telle interprétation est très incomplète (...). Elle ne retient pas le vrai sens du rite. Le livre des Évangiles, après avoir été porté en procession, n'était pas placé sur un pupitre, mais réellement sur un trône. C'est qu'il représentait le Christ en personne. En effet, comme il est lui-même le Royaume (αὐτοβασίλειά, selon le mot si expressif d'Origène), le Christ est lui-même l'Évangile... » (H. DE LUBAC, *La Révélation divine*, p. 167-168 ; cf. *ibid.*, les références à certains Pères et aux premiers Conciles).

Personne du Christ. Leur excellence vient de ce qu'ils sont « le témoignage principal sur la vie et l'enseignement du Verbe incarné, notre Sauveur¹ ». D'origine apostolique, ils sont « le *fondement* de la foi (*fundamentum fidei*)² ». C'est donc principalement à l'égard des Évangiles, qui « transmettent fidèlement ce que Jésus le Fils de Dieu, passant sa vie parmi les hommes, a réellement fait et enseigné en vue de leur salut éternel, jusqu'au jour où il fut enlevé au ciel (cf. *Ac* 1,1-2)³ », que s'explique la recommandation du Concile de trouver dans l'étude de la Sainte Écriture l'âme de la théologie.

Mais que faut-il entendre par « l'étude » de la Sainte Écriture et, spécialement, des Évangiles où puiser « la science éminente de Jésus-Christ⁴ » ? Puiser dans les Écritures « la *science* du Christ » a été compris, surtout depuis la lettre encyclique *Divino afflante Spiritu*, comme une invitation à développer l'étude des sciences exégétiques, en particulier l'approche historico-critique des textes scripturaires. Or, si ces méthodes ont leur importance, il est évidemment réducteur de leur identifier la théologie, qui est à la fois science et sagesse⁵. Comme l'écrit Hans Urs von Balthasar :

Que le christianisme soit une religion liée à des données historiques, c'est indubitable ; mais non que les données théologiques doivent, pour ce motif, être considérées comme des « vérités historiques contingentes » et qu'à ce titre, elles relèvent des sciences de l'histoire. Ni les Pères, ni la grande scolastique n'auraient jamais accepté cela, dans leur conception du logos de l'histoire. Mais que, de nos jours, le centre de gravité de l'intérêt de la recherche soit placé sous l'aspect historique de la théologie, c'est un fait qui affecte toutes les disciplines particulières de la théologie⁶.

Il nous semble d'abord y avoir ici une équivoque sur l'emploi du mot « science », ce qui aboutit à une vision déformée de la théologie et de l'exégèse⁷.

¹. *DV*, n° 18.

². Nous soulignons l'importance du mot *fondement*, déjà rencontré. « Ce que les Apôtres ont prêché sur le commandement du Christ, eux-mêmes et des hommes apostoliques, sous le souffle de l'Esprit Saint (*divino afflante spiritu*), nous l'ont ensuite transmis dans des écrits, *fondement de la foi*, à savoir l'Évangile quadriforme selon Matthieu, Marc, Luc et Jean » (*ibid.*). Cf. S. IRENEE, *Adv. Haer.* III, 11, 8.

³. *Ibid.*, n° 19.

⁴. *Phi* 3,8. « Cette science surpasse toutes les autres sciences. En effet, on ne peut rien connaître de meilleur que le Verbe de Dieu "en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science" (*Col* 2,3) » (S. THOMAS D'AQUIN, *Super ep. ad Philippenses lectura*, III, n° 115).

⁵. Cf. R. GUARDINI, « Écriture Sainte et science de la foi », in : *L'exégèse chrétienne aujourd'hui*, p. 17 sq.

⁶. *La Gloire et la Croix*, I, p. 61. « La recherche historique en théologie est une recherche exacte au sens moderne des sciences humaines (...) ; mais elle ne peut établir que ce que saint Augustin appelle *l'istoria*, Origène la *littera*. Mais la dimension théologique proprement dite, c'est *l'intellectus* (Augustin), le *spiritus* (Origène), le contenu de la révélation ; et justement la théo-logie de Dieu dans l'histoire humaine et à son occasion, ce que les Anciens appelaient le *sensus spiritualis* et *l'intellectus fidei*. Celui-ci est, sans doute, favorisé par une intelligence de l'histoire sous tous ses aspects, mais ne peut aucunement être tiré d'elle en tant que "science exacte". (...) Là seulement où la science exacte de l'histoire devient science de la foi proprement dite (supposant à sa base l'acte de foi), commence la véritable théologie » (*ibid.*, p. 62).

⁷. « De nos jours, même parmi les fidèles, on a vu se répandre largement la conception selon laquelle la foi chrétienne repose sur une révélation de Dieu, cette révélation dans son ensemble étant elle-même consignée dans un livre : la Bible. Donc, si l'on veut mettre au clair ce que Dieu a révélé, on doit nécessairement lire et interpréter la Bible. Mais, pour établir le contenu réel d'un livre, la science moderne a créé les seuls instruments qui soient désormais possibles et utilisables : la méthode

Equivoque analogue à celle qui est née avec l'usage du mot science en dehors de la philosophie, alors que sa signification propre concerne la philosophie. Celle-ci est une science en tant qu'elle déduit comme conclusions les propriétés de ce qui est, c'est-à-dire ce qui appartient nécessairement à la réalité (un nécessaire « second »), et cela à chaque niveau d'analyse – ainsi, la philosophie éthique n'est pas la philosophie première, il s'agit de deux sciences différentes, formellement distinctes. Ces conclusions scientifiques sont déduites¹ à partir des principes et des causes propres, nécessaire « premier » découvert par induction. Ce qu'il est important de retenir ici, c'est que la science conclut quelque chose de nécessaire et d'universel à partir de la découverte des *principes* et des *causes* propres. Le philosophe est celui qui s'interroge sur le « pourquoi » de la réalité existante dont il a l'expérience ; il l'analyse, parce qu'elle est complexe, pour en saisir les causes propres : « Pourquoi ceci se produit-il ainsi ? » ; « Pourquoi cet homme agit-il ainsi ? » ; « Pourquoi ce qui est est-il ainsi ? ». Les principes (ce qui est premier, ce au-delà de quoi on ne peut aller dans l'analyse) et les causes propres sont la véritable source de la richesse de la science². Chaque développement scientifique de la philosophie a donc pour objet formel les principes, les causes propres à chaque niveau d'analyse : le faire humain, l'agir humain, le devenir, ce qui est en tant qu'il est, etc. Et comme science, elle en « exploite » l'intelligibilité, elle en déploie la fécondité pour la connaissance de la réalité existante. Quant à la sagesse, elle est le développement ultime de la philosophie : « Science munie d'une tête³ », elle est ἔξις θεωρητική, qualité acquise de l'intelligence capable de contempler. Si le savant analyse, le sage contemple. Le philosophe devient un sage lorsque, conduit par la recherche de la vérité, il s'élève au delà de toutes les réalités dont il a l'expérience, de la personne humaine dont il analyse toute la complexité, et atteint la Cause première, ultime, Celui que les traditions religieuses nomment Dieu. La sagesse jugera donc tout en fonction de Dieu.

Cependant, le mot « science » en est venu à désigner à l'époque moderne, et c'est là une immense équivoque, non plus la connaissance du nécessaire par les *causes*, mais celle des *lois*, c'est-à-dire l'énonciation d'une relation constante entre des phénomènes selon un ordre d'antériorité et de postériorité. Les sciences modernes demeurent donc descriptives et énoncent les lois du « comment » des

critique historique et les méthodes de la science littéraire. En conséquence, la théologie ne peut plus consister, s'il en est bien ainsi, qu'en une exégèse scientifique de la Bible, menée selon les méthodes susdites. Tout le reste doit être rejeté comme moyenâgeux » (J. RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique*, p. 369).

¹. Le raisonnement déductif en matière nécessaire, c'est-à-dire le raisonnement scientifique, est le syllogisme.

². « La puissance d'intelligibilité [de toute science] réside en ses principes, non dans l'étirement des conclusions. Henri Poincaré observe que l'invention dans le savant surgit non de l'exploitation du système acquis, mais d'un retour au donné primitif, à l'expérience directe des choses ; et de même chez le philosophe la logique pure est-elle inféconde » (M.-D. CHENU, « Position de la théologie », p. 242).

³. ARISTOTE, *EN*, VI, 7, 1141 a 19.

phénomènes, même lorsqu'elles le font avec la rigueur de l'outil mathématique. De la recherche du « pourquoi ? » de ce qui est, on est passé à celle du « comment » des phénomènes¹.

Quant à la théologie : en terre chrétienne, c'est progressivement que s'est explicité son caractère de « science ». Sans développer cela ici², notons que, de fait, cet effort scientifique aboutit à un sommet de précision dans l'équilibre avec la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. La *doctrina sacra* est une « science » en ce qu'elle énonce des conclusions, les articles de foi tenant alors un rôle analogue à celui des principes dans la science philosophique³. Mais comme science, elle demeure imparfaite ; en effet, elle est subalternée à la science de Dieu et des bienheureux⁴. Le croyant n'a pas l'évidence intellectuelle des vérités révélées ; il y adhère dans la foi. Quoique n'ayant pas l'évidence de ses « principes », la *doctrina sacra* est une science en tant qu'elle explicite, selon un ordre d'intelligibilité (*ordo doctrinae*⁵), la richesse de l'enseignement de Dieu se révélant aux hommes⁶. De quelle manière, dans quel ordre aborder les mystères révélés par Dieu et reçus par la foi, de sorte qu'ils soient contemplés, autant que leur grandeur le permet, selon toute la vérité et l'intelligibilité qui leur appartient ? Nous le verrons, ce développement doctrinal, qui est essentiel (c'est d'une certaine manière la charpente de la théologie) n'est pas exhaustif ; en effet, la Parole de Dieu n'est pas qu'un enseignement, elle suscite l'amour⁷ et, dans l'amour, se donne comme un secret. C'est ainsi que nous

¹. « Le mélange entre le *pōs* (comment ?) et le *tī esti* (pourquoi ?), entre *ratio* et *causa* se retrouve dans l'incapacité qu'ont certains de faire la distinction entre une théorie comme ensemble de lois et ce qu'est une cause. Une loi exprime une relation de nécessité entre un antécédent et un conséquent tandis que la cause est un principe ayant en lui-même sa propre intelligibilité. On peut faire remonter à Ockham l'écrasement entre les deux notions qui crée constamment des équivoques... » (J. VAUTHIER, « Sciences et Métaphysique ; ratio et causa », p. 120) ; cf. ID. et M.-D. PHILIPPE, *Le manteau du mathématicien*, p. 9 sq.

². Cf. Y. M.-J. CONGAR, « Théologie », in *DTC*, t. XV, 1, col. 341-502 ; M.-D. CHENU, *La théologie est-elle une science ?* ; ID., *La Parole de Dieu*, I, *La foi dans l'intelligence* ; M.-D. GOUTIERRE, « La théologie comme science », p. 29 sq.

³. Cf. *ST*, I, q. 1, a. 2.

⁴. La théologie « n'est pas conquête intelligible au bout d'un raisonnement, où en somme Dieu ne sert qu'à rendre raison du monde, mais don personnel, où le regard confiant engage normalement un régime d'amitié, avec la communion qu'il comporte » (M.-D. CHENU, « Position de la théologie », p. 232) ; « La théologie, au plein de ses ressources, ce sera la foi en œuvre d'intelligence théologale, et, au bout du compte, la foi *in statu scientiae* » (*ibid.*, p. 233). La théologie « doit être regardée, au sens de saint Thomas, comme une vraie science, mais seulement en donnant au concept de science un sens tout à fait particulier, qui ne concorde avec les autres sciences (y compris la philosophie) qu'analogiquement, en vertu d'une participation par grâce – directe dans l'acte de foi personnel, indirecte en vertu de la proposition authentique de la foi de l'Église – à la science intuitive de Dieu lui-même et de l'Église glorieuse » (H. U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, I, p. 62-63).

⁵. Cf. *ST*, I, *proem.*

⁶. « C'est la contemplation qui suscite une théologie, non la théologie qui conduirait à la contemplation » (M.-D. CHENU, *ibid.*, p. 242) ; « La plus parfaite systématisation théologique n'ajoute pas une once de lumière ou de vérité à l'Évangile » (*ibid.*) ; « La théologie, la foi en œuvre d'intelligence théologique, est vraiment et proprement un facteur de vie spirituelle. On ne fait pas de théologie en ajoutant des "*corollaria pietatis*" à des thèses abstraites, coupées de leur donné objectif et subjectif, mais en se tenant dans l'unité profonde de l'ordre théologal » (*ibid.*, p. 252).

⁷. « Celui-là, apprend une parole, qui la saisit selon le sens qu'elle a pour celui qui la dit. Or, la Parole, le Verbe de Dieu le Père, est Celui qui inspire l'amour (*Verbum spirans amorem*) ; c'est donc celui qui le reçoit avec la ferveur de l'amour, qui s'en instruit » (S. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire*

pouvons mieux comprendre deux aspects essentiels de l'effort de saint Thomas dans sa manière d'aborder la Parole de Dieu. D'une part, l'élaboration d'une théologie scientifique, qui laisse de côté des pans entiers de l'Écriture et semble s'en éloigner par la rigueur de son ordre d'exposition ; d'autre part, la mise en pleine lumière de l'amour et de la cause finale, qui assume une attention au langage symbolique que la *Somme théologique* laisse de côté : nous le constatons dans ses commentaires scripturaires ; ce développement relève davantage d'une théologie sagesse et reprend en quelque sorte ce que l'effort d'intelligibilité propre de l'analyse scientifique a laissé de côté dans sa rigueur. Plus précisément, il est capital, pour saisir l'effort de saint Thomas, de distinguer l'analogie *propre*, rigoureuse (celle de l'être et des transcendants), ce que le traité *De Deo Uno* développe¹, fondant par là tout l'effort de la théologie scientifique ; l'analogie de *similitude*, qui présuppose la première et se situe sur le plan de la vie de l'esprit et de la forme ; et les *métaphores*, qui peuvent être explicitées sous un mode artistique et amoureux, dans une théologie mystique, ou « sagesse »².

Du point de vue théologique, il y a bien fondamentalement deux façons d'aborder la Parole de Dieu : d'une part comme un enseignement donné par Dieu, que nous explicitons dans sa signification profonde, dans son « contenu » intelligible. Mais d'autre part, cet enseignement étant donné aux hommes et Dieu se servant des hommes pour se révéler, il est transmis d'une manière adaptée à l'homme, à sa sensibilité, à la manière dont son intelligence s'exerce en se servant du sensible. Le « comment » de cette adaptation, sa modalité, le rend plus proche de notre conditionnement et permet de développer un aspect ultime, vital, d'amour ; la finalité étant ultime rejoint, en effet, et transforme de l'intérieur tout le conditionnement sensible, concret, de l'homme.

La théologie chrétienne est donc une science en ce que, en se révélant aux hommes, Dieu se sert d'une parole capable de transmettre un contenu analogique, propre, vrai, au sujet de Dieu et de l'homme. Quant à ce que l'on a appelé récemment « l'exégèse scientifique » ou les « sciences exégétiques », nous devons comprendre que le mot « science » y est utilisé dans un tout autre sens³.

sur saint Jean, I, n° 946, p. 407). Cf. *ST*, I, q. 43, a. 5, ad 2 : « Le Fils est le Verbe, non pas n'importe lequel, mais celui qui spire l'amour » (*Filius est Verbum, non quaecumque, sed spirans amorem*).

¹. Cf. *ST*, I, q. 3 à 26.

². Cf. M.-D. GOUTIERRE, « Analogie, métaphore et similitude dans la théologie de Thomas d'Aquin », p. 25-44.

³. « Il s'agit là d'une question importante mais délicate, souvent effleurée par de nombreux exégètes sous forme *d'obiter dicta*, mais rarement traitée *ex professo*. Disons, pour préciser le sujet, que l'on qualifiera de scientifique tout discours dont les affirmations sont vérifiables, contrôlables, sinon pratiquement par tout lecteur, du moins par celui qui a les moyens intellectuels et techniques nécessaires pour le faire. (...) Que l'exégèse soit science, on ne s'attardera pas à le montrer ; mais est-elle seulement science ? Doit-elle s'arrêter là où la science au sens défini plus haut s'arrête ? Pour beaucoup d'exégètes modernes, la réponse est oui, sans hésitation » (F.-P. DREYFUS, *Exégèse en Sorbonne...*, p. 22-23) ; « Que l'on puisse de façon fructueuse considérer l'exégèse comme science littéraire et lui appliquer les principes, les règles et les résultats de cette science, c'est incontestable.

Fondamentalement, ce glissement de sens est analogue à celui de la philosophie aux sciences modernes. C'est pourquoi il est capital de saisir que celles-ci, relativement à la vérité, restent de simples descriptions du conditionnement physique, biologique, historique, psychologique, sociologique de l'homme. Cela, même lorsqu'elles sont développées avec la puissance de l'outil mathématique ! De même, les sciences exégétiques abordent avant tout les *textes* scripturaires selon le conditionnement de leur origine humaine, selon le contexte historique, littéraire, culturel du milieu dans lequel ils ont été composés. Si ces éléments descriptifs ont leur importance, ils sont insuffisants pour aborder le sens propre de la Parole de Dieu, même lorsque l'on recourt à la multiplicité des méthodes... En effet, jamais la quantité ou l'addition des approches ne produiront la qualité propre au mystère de la Parole de Dieu. Il faut même affirmer que l'accumulation des approches savantes porte en elle-même le risque de faire oublier la fin propre de la Parole de Dieu.

Du point de vue de la foi, nous devons avant tout nous poser la question : *pourquoi* Dieu parle-t-il aux hommes ? Il leur parle en Père, pour les faire naître à sa propre vie comme ses enfants ; et s'adressant à eux comme à des amis, il veut leur permettre de naître à cette vie et d'y croître en y coopérant avec leur intelligence et leur volonté, en vue de la vie éternelle, de la vision béatifique, plénitude de cette vie¹. Par le fait même, nous devons bien saisir que la Parole de Dieu est donnée *directement* au croyant. Elle est reçue par la foi, et non pas par la médiation des méthodes d'interprétation. Celles-ci ne risquent-elles pas de diminuer la force de la Parole, en établissant des obstacles entre la personne humaine transformée en enfant de Dieu et son Père² ? La question qui se pose est donc celle des *médiations*. En effet,

Mais est-ce cela le tout de l'exégèse ? Ne laisse-t-on pas échapper non seulement le "mystère de l'Écriture" mais aussi son aspect religieux, éthique et surtout, ce qui nous intéresse particulièrement ici, son aspect pastoral ? » (*ibid.*, p. 25-26).

¹. « Dieu a voulu se servir de paroles humaines, de la parole dont se servent les hommes pour communiquer leurs pensées, leurs secrets d'amour ; et en se servant de ces paroles humaines, il les a transformées. Ce ne sont plus des paroles venant des hommes et adressées aux hommes comme hommes dans leurs pures dimensions humaines. Ce sont des paroles humaines quant à leur caractère extérieur, mais assumées par Dieu pour être communiquées aux hommes et reçues par des hommes croyants, afin de leur révéler l'amour personnel de Dieu pour eux, leur nouvelle finalité divine de fils de Dieu, appelés à vivre un jour le bonheur même de leur Père des cieux » (M.-D. PHILIPPE, « La Parole de Dieu, Parole du Père », p. 71).

². « Ce qui est révélateur du malaise actuel et qui montre combien le problème est réel, c'est que certains en viennent à condamner sans appel la méthode comme telle et parlent même de la "banqueroute" de la méthode historico-critique (W. Wink, W. Vogels). Ce sont là des excès, bien sûr. Mais ils montrent que la méthode, dans son ensemble, ne correspond pas vraiment à ce qu'on serait en droit d'en attendre. Le grief principal adressé à l'ensemble du discours exégétique ou historico-critique est ce que le P. Toinet appelle excellemment "le reproche de clôture" : pour les non-spécialistes, ces discours "hypertechniques et réservés concernant le texte biblique, semblent réservés aux membres d'une même caste de scribes et docteurs de la loi". Ceci rappelle "l'exégèse séparée", que M. Blondel dénonçait comme le danger le plus grave à l'époque du modernisme. La cause évidente de ce repliement de la technique exégétique sur elle-même est "l'éclatement des disciplines, en coupant les unes des autres l'exégèse, la théologie, la prédication, la spiritualité" (P. Grelot). Nous sommes donc bien loin de l'idéal proposé naguère par G. Ebeling, quand il indiquait comme critère d'une bonne exégèse : sa "prédicabilité" ; il voulait dire que la "vérité" du texte biblique, dégagée par l'exégète croyant, est destinée à tout le peuple chrétien et doit pouvoir lui être annoncée, sans le

la parole et l'écriture sont des médiations. Certes, on peut être tenté de se réfugier dans un contact « direct », purement intérieur, mystique, avec Dieu. Si cela est vrai dans la charité, du point de vue de l'amitié avec Dieu, la Parole de Dieu est donnée au croyant *pour cela* : pour lui permettre de se tourner vers cette fin et d'en vivre. En mettant en cause la médiation vivante de la Tradition et en se focalisant sur les textes, ne risque-t-on pas d'oublier que l'Écriture est une médiation plus lointaine et qu'il devient nécessaire de l'interpréter par la médiation des méthodes ! C'est alors que, pour se garantir, on cherche dans les sciences exégétiques et l'herméneutique une distance supposée permettre d'éviter le subjectivisme. Mais ce faisant, on risque d'étouffer la vitalité de la Parole de Dieu en la matérialisant et de tuer la foi et la sagesse théologique. Il est donc nécessaire de réfléchir théologiquement sur les médiations, pour comprendre, comme nous le verrons, que la Parole de Dieu est une médiation vivante, interpersonnelle et communautaire, entre le Père qui se révèle et les personnes humaines qu'il prédestine à être ses enfants. C'est dans le Christ que cette médiation est parfaite, puisqu'il est à la fois l'origine, le médiateur et la fin de la foi.

Nous pouvons maintenant nous demander quel est l'apport de l'exégèse scientifique moderne pour la théologie. Il faut d'abord constater qu'elle est née dans un certain contexte, face aux objections qui prétendaient dénier aux textes bibliques tout réalisme historique. C'est pour répondre à ces objections, donc dans un but apologétique, que l'on a développé l'étude historico-critique de ces textes, en s'appuyant sur une meilleure connaissance historique du milieu de leur rédaction, notamment grâce à l'archéologie et à l'étude des documents et des témoignages matériels (architecture, géographie, épigraphie, etc.)¹. Ces recherches, menées avec la rigueur propre à ces sciences, ont montré l'enracinement historique des textes bibliques. Mais leurs limites, ainsi que les excès auxquels a conduit un usage exclusif de la méthode historico-critique, excès inverses de ceux auxquels avait conduit une lecture spiritualiste de l'Écriture, ont exigé une sorte de rééquilibrage. D'autres méthodes sont alors nées, pour conduire à une approche pluridisciplinaire, plus large et plus riche, du texte biblique²...

scandaliser » (I. DE LA POTTERIE, « Exégèse, philosophie et herméneutique », Préface à P. TOINET, *Pour une théologie de l'exégèse*, p. 16-17).

¹. « En venant étudier la Bible au pays de la Bible, le Père Lagrange était mû en particulier par le désir de “confronter le document et le monument” : depuis des décennies la fiabilité de la Bible était de plus en plus remise en questions. De grandes discordances apparaissaient entre “l'histoire sainte” du catéchisme et la culture générale des Européens d'une part, et les découvertes philologiques sur le texte biblique ou les découvertes archéologiques dans les pays bibliques d'autre part » (O.-TH. VENARD, « Naissance et développements d'une nouvelle compréhension de la Bible dans l'Église catholique au XX^e siècle », I, p. 138).

². Cf. CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*. Voir ci-dessous, p. 103 sq.

Cependant, c'est un fait, l'exégèse historico-critique, dominante au long du XX^e siècle dans le développement des études bibliques, ne permet pas d'aborder la Parole de Dieu comme *telle*. En effet, elle étudie les textes scripturaires comme n'importe quel autre document historique, et les soumet, selon les critères de sa méthode, à une étude où domine la reconstitution du contexte historique de leur élaboration et de leur rédaction. Le caractère partiel, voire réducteur d'une telle approche, a été souligné à maintes reprises, tant par les documents officiels du Magistère de l'Église que par les exégètes eux-mêmes, et même par les philosophes. C'est ainsi que sont apparues d'autres approches des textes, étudiés non plus en fonction de leurs auteurs humains, de leurs destinataires historiques et du contexte « socio-culturel » dans lequel ils ont été élaborés, mais pour eux-mêmes, dans leurs structures littéraires, rhétoriques, logiques, etc. De fait, l'écrit permet d'échapper à l'interprétation romantique et à son subjectivisme, ainsi qu'à l'exclusivisme de la méthode historico-critique : le texte, en tant qu'il demeure au-delà de celui qui l'a écrit, acquiert une sorte d'objectivité comme document. Cependant, il ne suffit pas qu'un texte soit écrit pour dépasser son époque, si ce n'est en tant qu'il dure aussi longtemps que son support matériel ne se corrompt pas ! Du point de vue de son contenu, c'est en tant qu'un texte transmet le contenu d'une pensée qui dépasse le devenir et les circonstances passagères, qu'il est lui-même appelé à demeurer au-delà d'une époque. Sans quoi, il est vite « daté », voire désuet.

Reste que si toutes ces approches, dans leur multiplicité et leurs compétences respectives, ont leur intérêt, l'interrogation du croyant théologien va bien au-delà de ce qu'elles atteignent¹. Le mystère de la Parole de Dieu reçu dans la foi conduit en premier lieu à en préciser *la fin* : « Pourquoi, en vue de quoi Dieu parle-t-il aux hommes ? » Elle est aussi de saisir *ce qu'il dit* : « Quelle est la signification de sa Parole, que veut-il dire ? » Certes, cela réclame du théologien d'être attentif à la manière dont Dieu s'adresse aux hommes en se servant de la parole humaine, aux modes d'expression et de signification de sa Parole. Il s'adresse à eux de diverses façons, par différents intermédiaires et selon différents « styles »². Si les diverses méthodes exégétiques ont abordé cette question, elles le font cependant de façon descriptive, selon leurs spécialités historique, littéraire, sémiologique, narrative, psychologique, etc. Dans cette profusion, ne manque-t-il pas fondamentalement une véritable approche philosophique du langage et de la parole humaine ? Si Aristote en avait donné des ébauches, en particulier dans *l'Organon*,

¹. « Il y a beaucoup à attendre, pour une future science de la foi, des recherches sur la “lettre” ; mais cela n'empêche pas que la mise en valeur des aperçus nouveaux en fonction de la foi n'est pas encore faite et que nous nous trouvons dans une pause du travail théologique. Pendant cette pause, il s'agit d'utiliser pour la dogmatique, autant que c'est actuellement possible, les nouveaux résultats obtenus, mais en même temps de stimuler la science historique en ce qu'elle a de fécond et de la freiner en ce qu'elle a d'envahissant » (H. U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, I, p. 63).

². Ce que l'on a appelé les genres littéraires, notamment dans la Lettre encyclique *Divino afflante Spiritu* et dans la Constitution dogmatique *Dei Verbum*.

dans la *Poétique* ou dans la *Rhétorique*, si cette question a connu un tournant au Moyen Âge finissant avec le nominalisme occamien et la logique de la proposition, si elle a été renouvelée aujourd'hui, après Schleiermacher, par Gadamer, Wittgenstein, Heidegger ou Ricœur, nous avons besoin aujourd'hui d'un jugement de sagesse philosophique sur la personne humaine et la parole pour tout mettre en ordre. Cette recherche fondamentale permettrait de reprendre une étude théologique plus approfondie du mystère de la Parole de Dieu, forte d'une clarification philosophique qui soit œuvre de sagesse. Le Bienheureux Jean Paul II a proposé quelques axes pour entreprendre ce labour philosophique nécessaire¹. Cependant, il n'appartient pas au Magistère de l'Église de développer une telle philosophie, mais de susciter et d'inciter les philosophes à une telle recherche, nécessaire pour affiner une authentique réflexion théologique de sagesse sur le mystère de la Parole de Dieu.

Nous le verrons, l'Écriture reste relative à la Parole *vivante* de Dieu. La question théologique fondamentale est celle de la relation de la parole humaine et de la Parole de Dieu – le Christ, qui n'a rien écrit mais a enseigné, le montre en grand ! L'approche exégétique, centrée sur les textes, passe sous silence cette question car elle échappe à son domaine de compétence. Or, elle est essentielle et primordiale, car elle permettra de s'interroger ensuite sur le pourquoi de l'Écriture dans le gouvernement de Dieu sur les hommes et de situer à sa juste place l'inspiration scripturaire. Dieu se révèle en se servant des personnes humaines et de leur parole ; il se révèle pleinement en assumant la nature humaine dans le mystère de l'Incarnation et en s'adressant « en Personne » aux hommes, par son Fils. Sa Parole est adressée aux hommes, à toute personne humaine capable de Dieu par son intelligence et susceptible de naître à la foi. Sa Parole rejoint donc dans la personne humaine ce qui est au-delà de son conditionnement historique, culturel, social, éthique, etc. Certes, sans le nier, mais en le dépassant : c'est l'intelligence humaine comme telle qui est capable de Dieu, et non pas telle culture ou telle disposition psychologique. C'est donc aussi selon un ordre de sagesse voulu par Dieu qu'il se sert de toutes les richesses de la parole humaine lorsqu'il l'utilise : richesses d'intelligibilité, d'amour, de poésie, d'efficacité, de prescription, de louange, etc. Expliciter, selon un ordre de sagesse, toutes ces richesses et ces possibilités de la parole humaine réclame une vraie philosophie : elle devrait permettre de situer par rapport à la personne humaine ce qu'est la parole dans toute sa profondeur et son extension.

Cette recherche devrait permettre de bien situer de quelle manière nous pouvons comprendre la relation de la sagesse théologique et de l'exégèse scientifique. De ce point de vue, la position de Claude Geffré est contestable ; nous l'évoquons brièvement ici en tant qu'elle nous semble représentative de la conception qu'ont de nombreux théologiens et exégètes. Dans son ouvrage *Croire et*

¹. Lettre encyclique *Fides et Ratio* (FR), n° 80 sq.

interpréter, il affirme, en effet, que saint Thomas d'Aquin aurait abusivement introduit la philosophie première aristotélicienne dans la *doctrina sacra* et estime qu'il faut désormais utiliser l'histoire. L'argument repose sur l'événement, le fait *historique* de l'Incarnation de Dieu... Il s'agirait donc « d'interpréter l'histoire » pour passer sur un registre universel et transposer ce qui est historiquement repérable et référencé en un discours recevable pour l'homme contemporain qui vit dans de toutes autres références historiques. Outre le caractère circonstanciel d'une telle perspective, qui nous semble reposer sur une conception philosophique extrêmement courte, c'est oublier deux questions importantes. D'une part, le dépassement du caractère historique et limité de l'expérience humaine se fait-il par déconstruction et reconstruction, ou bien l'expérience humaine porte-t-elle en elle-même son propre dépassement ? Il s'agit là d'un problème philosophique et critique, « épistémologique » pourrait-on dire. Il consiste à se demander ce qu'est l'expérience humaine et pourquoi elle est grosse d'une quête de la vérité qui la dépasse – sans cela, il n'y aurait ni art, ni science, ni philosophie. L'histoire n'explique ni l'art, ni la science, ni la philosophie, à moins d'en rester à des œuvres artistiques et intellectuelles de petit format et de peu d'inspiration... D'autre part, l'événement de l'Incarnation de Dieu, irruption personnelle du divin dans l'histoire des hommes, est-il un événement historique « comme les autres » ? Quelle différence y a-t-il entre la naissance de Jules César ou d'Alexandre le Grand, et celle de Jésus à Bethléem ? Quelle différence y a-t-il donc entre la parole humaine, historique, datée, et le mystère de la Parole de Dieu qui, venant « d'en-haut », réclame la foi ?

Ces deux grandes interrogations nous semblent essentielles pour aborder la question soulevée. Si, en effet, l'histoire se définit par elle-même, la médiation des sciences exégétiques est une nécessité et, l'esclave cherchant à prendre la place du maître, elles prétendent à devenir « la théologie ». Si, en revanche, l'histoire n'a de sens que relative à une philosophie capable de toucher ce qui est, au-delà du devenir, une théologie sagesse sera possible et c'est elle qui s'adjoindra, en tant que la Parole de Dieu assume une parole humaine qui comporte une dimension historique, le service des compétences exégétiques avec la précision que peut apporter l'étude scientifique des textes. De plus, si c'est bien dans la foi que nous recevons la Parole de Dieu, la théologie est plus immédiatement proche de la foi que ne l'est la science exégétique : elle est une sagesse – il s'agit de Dieu¹, et n'est que secondairement une science, en tant qu'elle explicite certains liens de nécessité dans l'intelligibilité des mystères chrétiens. Quant aux sciences exégétiques, elles apportent certaines précisions sur les textes scripturaires qui permettent de mieux fonder les développements théologiques.

¹. Cf. s. THOMAS D'AQUIN, *ST*, I, q. 1, a. 6.

Nous avons rappelé avec saint Thomas d'Aquin le caractère subalterné de la science théologique. Sans entrer ici dans toutes les précisions qui découlent de cette affirmation, cela signifie en particulier que l'effort d'intelligence du théologien fait partie de la *cogitatio* qui naît au sein de l'acte de foi en tant qu'il n'est pas une connaissance parfaite¹. Il faut donc se demander comment la science théologique et les sciences exégétiques s'inscrivent de deux manières différentes à l'intérieur de cette *cogitatio* propre à l'acte de foi, dans l'attente de la vision, en dépendance de la ferme adhésion du jugement de l'intelligence à la vérité révélée. En effet, si la foi reçoit la Parole de Dieu comme une véritable parole divine, c'est-à-dire si elle engage une adhésion amoureuse de l'intelligence du croyant à Dieu qui lui parle de façon vivante, la théologie et l'exégèse biblique qui naissent à l'intérieur du jugement de foi en demeurent proprement *inséparables*. Il n'est donc plus possible de regarder la Parole de Dieu comme « les autres » paroles humaines, en faisant abstraction du jugement de foi. La théologie et la véritable exégèse sont au service de la foi². Dans leurs conclusions, elles ne peuvent donc jamais se séparer du jugement de foi et demeurent relatives à la Réalité qu'énonce la parole révélatrice : le mystère même de Dieu.

Certes, l'époque et le milieu nous aident à comprendre certaines manières de s'exprimer, d'autant plus qu'il s'agit davantage de textes historiques, descriptifs, circonstanciels. Là, l'exégèse dans ses recherches historiques et littéraires est utile. Cependant, Dieu *se sert* d'un langage humain pour nous révéler un mystère, *le sien*, qui ne peut être dit ! Ce n'est donc pas telle façon humaine de s'exprimer, relativement à tel contexte, qui nous permet de saisir la signification propre, divine, de la Parole de Dieu. Les outils historiques et littéraires, comme tels, ne permettent pas au croyant de devenir théologien. Ils contribuent à l'aider à saisir les nuances de la modalité humaine d'expression dont Dieu se sert pour se révéler.

Nous verrons que par la foi, le croyant adhère en premier lieu à l'intention divine, celle de Dieu qui lui parle. C'est cette intention qui donne à la parole humaine un sens divin. Or, elle demeure cachée et ne nous est accessible qu'à travers des similitudes qui sont elles-mêmes révélées puisque choisies par Dieu : Dieu parle

¹. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, II-II, q. 2, a. 1. « La *cogitatio*, cette recherche, cette enquête toujours reprise du croyant insatisfait, ce n'est pas un trait facultatif de la foi ; c'est un élément intrinsèque, dont la coexistence avec un *assensus* catégorique constitue proprement le *credere*, par opposition tant au *scire* qu'au *dubitare*. C'est toute l'inquiétude d'Augustin que saint Thomas lit dans la fameuse formule. Or c'est là, dans cet appétit radical, que va naître la théologie. Qui ne l'a pas vu naître là, n'en peut comprendre ni l'élan, ni la dignité, ni la structure. Le comble du paradoxe sera de voir des théologiens tenir que la théologie peut se construire hors l'expérience de la foi » (M.-D. CHENU, « Position de la théologie », p. 235) ; « La théologie est ainsi le plus beau fruit d'une confiance audacieuse dans la cohérence de la foi et de la raison, cohérence par l'intérieur, et non pas seulement accord externe par juxtaposition de deux vérités » (*ibid.*, p. 249).

². « Dieu ne s'est pas révélé aux hommes pour augmenter leurs connaissances, pour rendre possible une théologie, mais pour les conduire au bonheur éternel, et l'Écriture qui contient cette révélation n'a évidemment pas d'autre finalité. Cette vérité évidente peut paraître banale. Elle est pourtant lourde de conséquences » (F.-P. DREYFUS, *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église*, p. 19-20).

à l'homme *comme* un père parle à son enfant, *comme* un époux parle à son épouse, *comme* un ami parle à son ami, etc. Là, une réflexion philosophique de sagesse sur la relation entre l'intention personnelle et l'expression symbolique de cette intention dans la parole est nécessaire. Comment la personne humaine exprime-t-elle ses intentions les plus profondes ? De quelle manière dit-elle la vérité la plus profonde que son intelligence est capable d'atteindre ? En effet, c'est bien la personne, s'exprimant par la parole, qui « fait » la relation actuelle, *vivante*, entre les éléments corporels sensibles, imaginatifs, affectifs et spirituels qui constituent sa parole. Et c'est là que se situe la « transposition » de la parole divine : la personne « à l'œuvre » dans la Parole du Christ n'est plus une personne humaine. Il est bien un homme, mais il est le Verbe même de Dieu : c'est lui qui fait la relation vivante, actuelle, entre les éléments humains et l'intention personnelle divine de Celui qui parle. De plus, qu'y a-t-il dans telle similitude plutôt que dans telle autre qui la rende capable d'exprimer quelque chose qui soit proprement divin et qui rende convenant que Dieu s'en serve pour se révéler ? Par exemple, le Christ parle à ses Apôtres comme un ami parle à ses amis ; il leur révèle les secrets qu'il tient du Père. Il ne parle pas comme un scribe ou comme un docteur de la Loi. De fait, ni les sciences humaines, ni la littérature par elles-mêmes ne nous permettent d'avoir à ce sujet un outil suffisant et adéquat. Pour aborder en théologie le mystère de la Parole divine, c'est bien d'une étude philosophique de la parole humaine dont nous avons besoin. Et c'est elle qui, dans une perspective de sagesse, est capable d'assumer la part que peuvent apporter à la connaissance de la parole et des textes humains les outils qu'utilisent et développent les sciences exégétiques.

Mais pourquoi ne pouvons-nous pas mettre *directement* au service de la foi, ni l'histoire, ni les sciences humaines, comme la psychologie ou la sociologie (*a fortiori* la psychanalyse !), ni la littérature ?

L'histoire atteint un devenir humain, car elle présuppose le temps. Celui-ci est humain car il comporte un ordre du devenir saisi par l'intelligence en fonction de l'instant présent. L'histoire interprète ce devenir en essayant de saisir de quelle manière des événements qui se sont produits affectent l'homme et sa vie. Elle le reconstruit à partir des documents, traces laissées par les événements du passé ; ces traces sont écrites (inscriptions, lettres, traités, actes juridiques, contrats, chroniques par des témoins oculaires, etc.) ou inscrites dans l'espace géographique (monuments, villes, vestiges des activités humaines, voies de communication, etc.). Remarquons qu'il y a une différence, une « distance » entre ce qui s'est produit et les traces laissées par ces événements. Certains aspects d'une importance majeure dans un événement ne laissent aucune trace constatable (pensons à l'amour, aux rencontres personnelles, aux intentions profondes des personnes) ; d'autres aspects, secondaires quant à la réalité de l'événement, laissent au contraire des traces durables et visibles.

De plus, le document est lui-même le résultat d'un processus qui n'existe que dans un devenir et demeure soumis, en raison de son support, aux altérations du temps, de sorte qu'il demande d'être restauré, complété ou simplement stabilisé avant de pouvoir être interprété. Autant d'aspects qui font de l'histoire une connaissance interprétative et un art. C'est aussi ce qui fait que la subjectivité de l'historien jouera un grand rôle : un historien marxiste n'écrit pas la même histoire de la Révolution française qu'un historien libéral. Si les documents matériels sont les mêmes, leur interprétation par l'un et par l'autre sera différente. De même, l'interprétation exégétique d'un document, d'un vestige archéologique, d'un manuscrit, aura des accents différents en fonction des préoccupations ou des perspectives propres à l'exégète. Cela relève d'une position intellectuelle qui n'est pas qu'historienne mais engage des problèmes philosophiques : un exégète kantien n'aura pas la même perspective qu'un exégète heideggérien, parce qu'ils n'ont pas la même conception de la vérité. Une critique fondamentale de l'outil et de la méthode est donc nécessaire, ainsi qu'une réflexion épistémologique sur le statut de la science, ce qui relève de la philosophie. Et plus profondément encore, situer la place du devenir et de l'histoire dans la personne humaine et dans le gouvernement de Dieu sur les personnes relève de la sagesse philosophique : l'exégète, comme exégète, ne peut rien en dire.

Les sciences humaines, quant à elles, regardent avant tout le conditionnement de l'homme dans son devenir individuel et relativement à son milieu naturel, familial, social... Elles restent des connaissances descriptives de ce conditionnement et prennent d'autant plus d'importance que celui-ci est complexe et fragile. Elles n'atteignent pas la fin de la personne humaine pour elle-même, encore moins sa découverte de la sagesse, mais la complexité des conditions dans lesquelles l'homme s'oriente et se détermine vers celles-ci.

Quant à l'approche littéraire, elle aborde avant tout les œuvres littéraires humaines dans leur style, leur composition et leur « contenu » symbolique. Mais elle s'arrête aux œuvres, alors que le philosophe s'intéresse avant tout à l'homme artiste source de cette œuvre par son travail, son labeur artistique. Ne s'arrêtant pas aux « effets », il remonte à la source...

Il est facile de comprendre pourquoi toutes ces approches ne peuvent *directement* être au service de la foi. En effet, celle-ci atteint la Réalité divine, le mystère même de Dieu en lui-même, par la Révélation qu'il fait de lui-même aux hommes. Dans son contenu, elle est donc au-delà du devenir, car elle atteint le réel divin. Elle est aussi au-delà des conditionnements humains, car elle touche substantiellement une fin divine, surnaturelle : « La foi est la substance de ce qu'on

espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas¹ ». Cette fin surnaturelle attire à elle et transforme de l'intérieur tous les conditionnements, même celui de l'homme pécheur. Elle est enfin au-delà des œuvres humaines et transforme directement le cœur de la personne humaine en profondeur, au-delà de ce qu'il fait.

Dans ces réflexions introductives, il semble que le contexte qui est le nôtre aujourd'hui nous invite donc surtout à ne pas confondre l'exégèse scientifique et la sagesse théologique. En ce sens, quand il s'agit du mystère de la Parole de Dieu, le rôle de la sagesse philosophique sera plus important que celui des sciences exégétiques. En effet, la coopération de la philosophie avec la foi est beaucoup plus étroite que ce que peut apporter l'étude exégétique du contexte historique, des genres littéraires, des circonstances géographiques et sociale. C'est donc aussi ce qui manque le plus cruellement à la réflexion théologique contemporaine : beaucoup de théologiens ne sont pas assez philosophes. Et ils oublient parfois que toute erreur philosophique se répercute immédiatement dans une erreur théologique.

¹. *He* 11,1.

Chapitre II

Crise et renouveau

1 - LA CRISE DE L'EXEGESE ET DE LA THEOLOGIE

L'urgence d'un renouveau apparaît d'autant plus fortement que certains développements de la théologie se sont égarés dans « les sables du rationalisme¹ » en méconnaissant la richesse propre de la Parole de Dieu. Si une certaine scolastique décadente, dite thomiste, et une apologétique datant de la crise moderniste ont réduit le contenu de la Révélation chrétienne à un corps de doctrine rigide, la réaction qui s'en est suivie a pour sa part davantage insisté, et sans doute excessivement, sur les conditionnements matériels et historiques de la Parole de Dieu, en tant qu'elle se donne à travers la complexité de la parole humaine. Par réaction contre une doctrine figée et la paresse intellectuelle de théologiens de l'École, enfermés dans une répétition stérile du dogme et devenus aveugles sur la nouveauté éternelle du mystère de Dieu, on en est arrivé bien souvent à réduire la Parole de Dieu à la parole humaine et à ne plus percevoir son caractère proprement divin et mystérieux². Elle est reçue par la foi³ et réclame le développement de la sagesse théologique. En la réduisant à la parole humaine dont Dieu se sert pour se révéler, on la matérialise et l'on contribue à augmenter « l'un des problèmes majeurs de notre époque : la *désertification* de la Sainte Écriture⁴ ».

C'est quand le jugement de foi n'est plus suffisamment vivace que l'on traite la Parole de Dieu comme une parole humaine. Cela se traduit à plusieurs niveaux. D'abord quant à sa *finalité* : la Parole de Dieu, portée par une intention divine, donne la vie éternelle – « Les paroles que moi je vous ai dites sont esprit et elles sont vie⁵ ». Lorsqu'elle est ramenée à la parole humaine, on réduit l'intention divine, qui est substantielle, à une simple intention humaine que l'on cherche à reconstruire : celle de l'auteur humain et de ce qu'il a voulu exprimer. Mais

¹. CLAUDE BARTHE, in : *L'exégèse chrétienne aujourd'hui, Introduction*, p. 9.

². « "L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu" (Mt 4,4). Ce pain, on ne peut le nier, fait cruellement défaut aux hommes de ce temps. Et d'abord, parce qu'on ne le leur propose pas comme tel. Pour que la Parole de Dieu soit "pain quotidien" et "pain supersubstantiel", comme le nomme Origène, il faut en effet qu'elle soit proposée comme telle, comme *parole*, certes, devant être parfaitement audible aux oreilles de tous les hommes, mais aussi comme *de Dieu*, transcendant tout langage humain. Si les paroles de l'Écriture sont rendues de plus en plus distantes de cette source mystérieuse dont elles émanent, elles ne sont plus que des mots semblables à ceux des autres littératures du Moyen-Orient. Des mots devenus incompréhensibles d'ailleurs, à force de vouloir les rendre compréhensibles et dénués de mystère » (*ibid.*, p. 7-8).

³. « L'Écriture Sainte est Parole de Dieu et elle requiert de nous un mode de connaissance qui lui corresponde : la foi » (R. GUARDINI, « Écriture Sainte et science de la foi », in : *L'exégèse chrétienne aujourd'hui*, p. 19). « La Parole de Dieu s'adresse à chaque temps et elle requiert la foi » (*ibid.*, p. 26).

⁴. CL. BARTHE, *ibid.*, p. 8.

⁵. Jn 6,63.

comment le rejoindre, sinon par une interprétation où l'on se sert de l'histoire dans tous ses développements, de la psychanalyse, de la narratologie, des outils de la linguistique et du structuralisme, etc. ? Or, l'intention divine de la Parole de Dieu échappe entièrement à tout cela : elle est reçue directement par la foi.

Cela se traduit aussi sur le plan de la *signification* et de la *vérité*. Alors que la Parole de Dieu se sert de la signification analogique exprimée par la parole humaine pour transmettre une signification divine et la vérité d'un mystère, lorsqu'on la matérialise, on ramène sa signification à la signification humaine de la parole. On en fait donc, dans le meilleur des cas, une parole philosophique.

Quant au *conditionnement historique* de la Parole de Dieu, il touche proprement le mystère de la rencontre entre le temps et l'éternité – le *καιρός*. Le moment favorable, le temps de grâce où Dieu, qui est au-delà de l'histoire, intervient dans le temps des hommes – ce qui culmine avec le mystère de l'Incarnation – n'est accessible que par le jugement de foi. Il ne l'est pas directement par l'histoire¹. En diminuant le réalisme divin du jugement de foi, ne risque-t-on pas de confondre la nouveauté *divine* du mystère (nouveau parce que toujours au-delà de l'homme) avec la relativité du devenir humain et les changements de l'histoire ? Si le « traditionalisme » confond la Tradition divine et les acquis sclérosés de l'accumulation humaine, le « progressisme », pour sa part, identifie de façon erronée la nouveauté divine du mystère donné « d'en haut », avec l'invention permanente et l'illusion de renouveau que le devenir historique, celui des événements, met sous nos yeux.

Cela se retrouve enfin au niveau de la *vie*, lorsque l'on confond la vie divine, l'immanence du mystère du Verbe et de l'Esprit Saint, ainsi que celle de la vie de la grâce, qui communique et dont procède la Parole de Dieu, avec l'immanence du vécu humain et les développements de la phénoménologie.

Pour préciser notre pensée, nous pourrions proposer l'hypothèse suivante : devant les excès d'une pensée trop formelle, qui a caricaturé principalement la théologie de saint Thomas d'Aquin en la séparant de la Parole de Dieu et de l'intention vivante et amoureuse du Père qui se révèle à l'homme, la réaction a été

¹. « Notre science biblique, en grande partie, est *historiciste*. Comprendre scientifiquement la Sainte Écriture signifie dès lors la comprendre historiquement. Le résultat – abstraction faite du danger de relativisme historique – est tout à fait funeste : ce qui est proprement théologique, la dimension sainte et spirituelle de l'Écriture Sainte, risque de se perdre. En lisant les textes, on se permet même d'exclure ou de mettre entre parenthèses certains mots de la Parole de Dieu, qui est absolue et éternelle. L'autorité divine du texte sacré risque ainsi de se perdre, alors qu'on devrait la reconnaître dans l'adoration. Corrélativement – cela est étrange, mais très symptomatique – on risque aussi de perdre le caractère d'actualité du texte, son "aujourd'hui", dans lequel sont présents aussi bien le théologien que celui qui écoute la Parole. L'historicisme, braqué sur son "hier", perd l'éternel, mais aussi l'aujourd'hui. Il devient donc *inactuel, académique...* » (R. GUARDINI, « Écriture Sainte et science de la foi », in : *L'exégèse chrétienne aujourd'hui*, p. 27).

celle d'un excès d'attention au conditionnement humain et historique de l'Écriture, et donc à une hypertrophie de l'exégèse scientifique, que l'on a séparée de la sagesse théologique, principalement à travers les développements de la méthode historico-critique. Certes, comme nous l'avons dit, devant les insuffisances de cette méthode, d'autres développements sont apparus, utilisant d'autres approches du discours humain ; on a cherché ainsi à utiliser les sciences humaines. Surtout, les approches herméneutiques ont cherché à repenser le problème d'une façon nouvelle. Mais, nous essaierons de le montrer, cela nous semble insuffisant, de sorte qu'aujourd'hui, la théologie reste confrontée à un positivisme très puissant, enfermée dans le carcan d'un rationalisme totalitaire qui, à travers l'utilisation des sciences et des sciences humaines, prétend réduire la Parole de Dieu à un discours humain capable d'être interprété selon les critères de ces sciences. On pourrait dire qu'en réaction contre une suffisance « théologique » enfermée dans des certitudes dogmatiques parfois confondues avec la certitude divine de la foi, l'exégèse scientifique a exercé un terrorisme intellectuel ridiculisant d'avance tout effort d'une théologie sagesse, désireuse d'explicitier à sa source les richesses de lumière révélée et d'amour divin contenues par la Parole de Dieu. C'est un fait que le positivisme ambiant envahit la théologie chrétienne, ayant pour conséquence un développement des attitudes fidéistes (et donc sectaires) et sceptiques, hypercritiques.

Ces deux attitudes opposées que nous avons évoquées comportent, nous semble-t-il, une erreur commune : celle de l'oubli de la recherche de la cause finale, qu'Aristote considérait, et saint Thomas à sa suite, comme la cause des causes. Cette disparition de la recherche de la fin est facile à constater ; dans la pensée théologique, son origine remonte jusqu'à la crise nominaliste du XIV^e siècle et même jusqu'à Duns Scot. Mais en réalité, cette erreur ressort constamment sous des formes différentes, car la découverte de la fin comme *cause* est *toujours* à refaire, toujours à reprendre. Elle n'est jamais acquise une fois pour toutes et ne peut pas se réduire à une connaissance historique de la découverte de la fin par tel ou tel philosophe. On peut dire que dans la philosophie grecque, cela a été le grand effort d'Aristote, tant en éthique qu'en philosophie première. Avant lui, et il le souligne¹, cette découverte n'est pas pleinement réalisée. Et après lui, très vite, elle disparaît à nouveau : cela est très net chez les Stoïciens ou les Épicuriens. Par le fait même, il n'y a plus de véritable sagesse philosophique, parce qu'il n'y a plus de contemplation authentique.

¹. « “Ce en vue de quoi” sont les actions, les changements et les mouvements, [les philosophes] disent d'une certaine manière que c'est une cause, mais ils n'en parlent pas de cette manière selon laquelle justement elle l'est par nature. Ceux qui, en effet, parlent de l'Intelligence ou de l'Amitié, présentent ces causes comme un bien, mais non pas comme une fin des êtres pris dans leur être ou leur devenir, puisque, au contraire, d'après eux, ce sont là les causes de leurs mouvements. De même, ceux qui assurent que l'un ou l'être est un bien, disent que c'est la cause de la substance mais non pas que c'est en vue de cette cause que les êtres sont ou deviennent. Il leur arrive ainsi, en quelque sorte, tout à la fois de dire et de ne pas dire que le bien est cause car il s'agit pour eux, non pas du bien absolument, mais du bien par accident » (ARISTOTE, *Mét.*, A, 7, 988 b 6-16).

Et cela se répercute sur la théologie chrétienne : en effet, si en se révélant lui-même aux hommes, Dieu les élève à une nouvelle fin¹, la découverte vivante, intelligente de la fin comme cause est capitale pour la théologie. De fait, il ne peut y avoir de connaissance sapientiale, c'est-à-dire de découverte philosophique de la personne humaine et de l'existence de Dieu que par la cause finale. Sans cette découverte, l'intelligence humaine *ne peut pas servir la foi* en développant une véritable sagesse théologique à partir de la Parole de Dieu. En se réduisant à une doctrine formelle et rigide, la théologie a perdu son statut de sagesse contemplative, de connaissance savoureuse et aimante du mystère de Dieu ; et en se rabattant sur une interprétation des textes à l'aide des outils des sciences exégétiques, elle s'est matérialisée et tend à lire l'Écriture comme n'importe quel texte religieux humain.

Tout effort authentique d'un renouveau de la théologie chrétienne pourrait être considéré comme un essai de redécouverte d'une sagesse vivante, provenant de cette Source divine qu'est le mystère du Christ et de sa Parole et y retournant dans une attitude de foi aimante, de façon à approfondir le sens du mystère de Dieu, tout en explicitant les interrogations de l'homme en quête du salut et en lui proposant des réponses authentiques. Le goût de la lecture de l'Écriture, la redécouverte des Pères de l'Église, un certain regain de la spiritualité, témoignent de ce renouveau. Mais pour qu'il puisse s'approfondir, durer, s'enraciner et s'épanouir dans une authentique sagesse théologique, la redécouverte d'une philosophie vivante, elle-même devenue sagesse, est tout aussi nécessaire. Nous verrons que c'est le débat auquel nous invitent tout particulièrement les développements de l'herméneutique. Celle-ci nous semble bien être, en effet, le dernier avatar d'une philosophie qui a abandonné la sagesse.

Quelques aspects de la crise de la théologie chrétienne

Pour mieux reprendre à sa source le développement vital d'une véritable sagesse théologique, il est nécessaire de bien comprendre, autant que nous le pouvons, dans quel climat nous nous trouvons. En effet, si la foi, et donc la dimension contemplative de la théologie, est toujours « la même », les grandes questions auxquelles l'homme est confronté, et donc aussi les confusions qui peuvent empêcher une communication plénière de la foi, sont caractéristiques de chaque époque ou, plus exactement, prennent une tonalité propre à chaque époque de la vie de l'Église. La constitution pastorale *Gaudium et Spes* a invité l'Église à être

¹. « L'homme est ordonné vers Dieu comme à une fin qui excède la compréhension de la raison, selon cette parole d'Isaïe 54 : *L'œil n'a pas vu, en dehors de toi, Dieu, ce que tu as préparé pour ceux qui t'aiment*. Or, il faut que la fin soit d'abord connue par les hommes qui doivent ordonner à la fin leurs intentions et leurs actions. C'est pourquoi il a été nécessaire à l'homme en vue du salut que lui devienne connu par la révélation divine ce qui excède la raison humaine » (S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, I, q. 1, a. 1) ; voir aussi *ST*, I-II, q. 1 (*De ultimo fine hominis*) et 2 à 5 (*De beatitudine*) ; II-II, q. 23, a. 1...

attentive aux signes des temps¹, soulignant ainsi l'exigence du renouveau constant qui caractérise la Révélation chrétienne adressée aux hommes de tous les temps et de tous les lieux.

Dans cet esprit, deux grands obstacles marquent d'une façon particulière le climat dans lequel la théologie chrétienne doit se développer aujourd'hui. D'une certaine façon, nous les retrouvons partout et toujours, sous différents aspects et avec des accentuations différentes.

Le fidéisme

Le premier grand obstacle auquel nous nous trouvons confrontés aujourd'hui est le fidéisme. C'est ce que le Pape Paul VI a souligné en affirmant, l'année même de la publication de la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, qu'un « certain nombre de croyants sont aujourd'hui tentés par un fidéisme renaissant. N'attribuant de valeur qu'à la pensée de type scientifique, et défiants à l'égard des certitudes propres à la sagesse philosophique, ils sont portés à fonder sur une option de la volonté leur adhésion à l'ordre des vérités métaphysiques ». Et il rappelait, en face de cette « abdication de l'intelligence, qui tend à ruiner la doctrine traditionnelle des préambules de la foi », « l'indispensable valeur de la raison naturelle² ». Une telle affirmation, liant le fidéisme et une sorte de rationalisme positiviste pour lequel seule la connaissance scientifique moderne a droit de cité, faisait écho à ce que le II^e Concile du Vatican rappelait comme une vérité capitale et inaliénable : « *Toujours*, l'homme a cherché et trouvé une vérité plus profonde » que les seuls succès dans l'exploration et la conquête du monde matériel. « En effet, l'intelligence ne se limite pas aux seuls phénomènes, mais elle est capable d'atteindre la réalité intelligible avec une vraie certitude, même si, par suite du péché, elle est en partie obscurcie et affaiblie³ ». De fait, rappelle le Concile, « la nature intellectuelle de la personne humaine est perfectionnée et doit être perfectionnée par la *sagesse* », et non seulement par les sciences, « qui attire avec douceur l'esprit de l'homme à chercher et à aimer le vrai et le bien et par laquelle l'homme qui en est imprégné est conduit par ce qui est visible à ce qui est invisible⁴ ». Cette quête de la sagesse, qui donne sa dignité la plus profonde à l'intelligence de la personne humaine, est plus nécessaire

¹. « L'Église a, sans cesse, le devoir de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile, de telle sorte que, d'une manière adaptée à chaque génération, elle puisse répondre aux questions permanentes des hommes sur le sens de la vie présente et de la vie future, et sur leurs relations réciproques. Il est donc nécessaire de comprendre ce monde dans lequel nous vivons, ses aspirations et son caractère souvent dramatique » (II^e CONCILE DU VATICAN, *loc. cit.*, n° 4). « Le peuple de Dieu, mû par la foi selon laquelle il croit qu'il est conduit par l'Esprit du Seigneur qui remplit le monde, s'applique à discerner dans les événements, les requêtes ou les aspirations auxquelles il participe avec les autres hommes de notre temps, quels sont ces signes véritables de la présence ou du dessein de Dieu » (*ibid.*, n° 11).

². « Directives au VI^e Congrès thomiste international », allocution du 10 septembre 1965, DC n° 1457, col. 1747-1750.

³. *Op. cit.*, GS, n° 15.

⁴. *Ibid.*

encore à notre époque « pour rendre plus humain tout ce que l'homme découvre de nouveau », le Concile allant jusqu'à affirmer que « le destin futur du monde est menacé si des hommes plus sages ne sont pas suscités ». Affirmation prophétique ! Cette grande erreur du fidéisme, le Bienheureux Jean Paul II l'a de nouveau dénoncée vigoureusement, en particulier dans la Lettre encyclique *Fides et Ratio*¹ ; de même, plus récemment, le Pape Benoît XVI².

De fait, si nous affirmons, à la suite de beaucoup de philosophes modernes et dans le prolongement des affirmations de Luther que notre intelligence est incapable de découvrir par elle-même l'existence de Dieu, il n'y a plus de sagesse théologique possible ; un véritable concours de la foi et de l'intelligence ne peut plus exister. Le fidéisme peut se décliner de diverses façons et prendre diverses figures, selon le terrain humain, « culturel » et philosophique, dans lequel la foi est reçue³. Mais, comme le souligne la Lettre encyclique *Fides et Ratio*, la caractéristique de notre temps est que cette opinion erronée est devenue commune et diffuse⁴. C'est ce qui rend d'autant plus brûlante cette question : la foi chrétienne exige, pour être reçue et pouvoir s'épanouir selon les exigences qui lui sont propres, que la personne humaine soit capable de s'élever par elle-même, par les propres ressources de son intelligence et de son cœur, jusqu'à la découverte de l'existence de Dieu et jusqu'à la

¹. Cf. *op. cit.*, n° 52 ; « Le Concile Vatican I, faisant la synthèse et réaffirmant solennellement les enseignements que, de manière ordinaire et constante, le Magistère pontifical avait proposé aux fidèles, fit ressortir qu'étaient inséparables et en même temps irréductibles la connaissance naturelle de Dieu et la Révélation, ainsi que la raison et la foi » (*ibid.*, n° 53).

². Voir par exemple : « Pour la compréhension de Dieu et du même coup pour la réalisation concrète de la religion, apparaît un dilemme qui constitue un défi très immédiat. Est-ce seulement grec de penser qu'agir de façon contraire à la raison est en contradiction avec la nature de Dieu, ou cela vaut-il toujours et en soi ? Je pense que, sur ce point, la concordance parfaite, entre ce qui est grec, dans le meilleur sens du terme, et la foi en Dieu, fondée sur la Bible, devient manifeste. En référence au premier verset de la Genèse, premier verset de toute la Bible, Jean a ouvert le prologue de son évangile par ces mots : "Au commencement était le Λόγος" » (BENOIT XVI, « Foi, Raison et Université : souvenirs et réflexions », Discours du 12 septembre 2006 à l'Université de Ratisbonne, in : DC n° 2366, p. 925) ; « Pour qu'aujourd'hui, un appel au sacerdoce et à l'état religieux puisse être conservé fidèlement tout au long de la vie, il faut une formation qui intègre la foi et la raison, le cœur et l'esprit, la vie et la pensée. Une vie à la suite du Christ nécessite l'implication de toute la personnalité. Lorsque l'on néglige la dimension intellectuelle, naît trop facilement une forme de pieux sentiment d'amour qui vit presque exclusivement d'émotions et d'états d'âme qui ne peuvent pas durer toute la vie. Et lorsque l'on néglige la dimension spirituelle, on crée un rationalisme raréfié, qui sur la base de la froideur et du détachement, ne peut jamais déboucher sur un don enthousiaste de soi à Dieu. On ne peut pas fonder une vie à la suite du Christ sur une telle vision unilatérale ; avec les demi-mesures on resterait personnellement insatisfait et, par conséquent, peut-être aussi spirituellement stérile. Tout appel à la vie religieuse ou au sacerdoce est un trésor si précieux que les responsables doivent faire tout leur possible pour trouver les chemins de formation adaptés afin de promouvoir ensemble *fides et ratio* – la foi et la raison, le cœur et l'esprit » (ID., « Discours » du 9 septembre 2007 aux moines de l'Abbaye de Heiligenkreuz, in : DC n° 2387, p. 845).

³. Cf. *Mt* 13,3-23 ; *Mc* 4,3-20 ; *Lc* 8,4-15.

⁴. Cf. *op. cit.*, n° 55 : « Il en va ainsi, par exemple, de la défiance radicale envers la raison que révèlent les plus récents développements de nombreuses études philosophiques. De plusieurs côtés, on a entendu parler, à ce propos, de "fin de la métaphysique" : on veut que la philosophie se contente de tâches plus modestes, à savoir la seule interprétation des faits, la seule recherche sur des champs déterminés du savoir humain ou sur ses structures ». « On rencontre aussi des dangers de repliement sur le *fidéisme*, qui ne reconnaît pas l'importance de la connaissance rationnelle et du discours philosophique pour l'intelligence de la foi, plus encore pour la possibilité même de croire en Dieu. Une expression aujourd'hui répandue de cette tendance fidéiste est le "biblicisme", qui tend à faire de la lecture de l'Écriture Sainte ou de son exégèse l'unique point de référence véridique. Il arrive ainsi que la parole de Dieu s'identifie avec la seule Écriture Sainte, rendant vaine de cette manière la doctrine de l'Église que le Concile œcuménique Vatican II a confirmée expressément... » (*ibid.*).

contemplation de la vérité de son mystère et à l'explicitation de sa relation avec l'homme (mystère de la Création et du gouvernement divin). La négation plus ou moins explicite de cette capacité de l'intelligence humaine a d'immenses conséquences sur la foi et la théologie chrétienne. On peut même dire que, sans la sagesse philosophique, une véritable théologie chrétienne ne peut pas exister.

Pour bien caractériser l'importance de cet obstacle, nous pouvons mettre en lumière les deux extrêmes du fidéisme : du point de vue *spéculatif*, la pointe se trouve dans la question de la découverte de l'existence de Dieu par l'intelligence humaine. Lui refuser cette capacité ou bien, ce qui est parfois pire encore, proposer un chemin faussé dans son point de départ, qui ne peut aboutir ou qui part de confusions, conduit à d'immenses conséquences sur la dimension la plus profonde de la foi et, par le fait même, sur la dimension contemplative de la sagesse théologique, en quête d'un véritable regard sur le mystère de Dieu. Le développement de cette position conduit à affirmer qu'aucun jugement vrai, et donc aucun discours vrai, n'est possible sur Dieu. Par le fait même, on affirme que la Parole de Dieu elle-même ne comporte que des propositions métaphoriques au sujet de Dieu, ce qui, nous le verrons, est au cœur de la position herméneutique. Dans cette perspective, la distinction et l'ordre entre des énoncés propres – ce qui est dit proprement de Dieu – et des énoncés métaphoriques disparaissent, toute proposition sur Dieu n'étant plus que l'expression d'un vécu humain, la manifestation par la parole d'une subjectivité religieuse, intellectuelle, affective ou poétique.

Cette confusion a conduit, *de facto*, à deux positions extrêmes qui se trouvent dans le même genre. Nous l'avons vu, saint Thomas a soigneusement distingué ce qui est dit proprement de Dieu, ce qui suppose la connaissance analogique des transcendants, et ce qui est dit d'une façon métaphorique¹. Par la suite, certains développements du thomisme ont durci cette distinction et ont écarté tous les énoncés métaphoriques comme ne pouvant pas faire partie d'une véritable théologie, les rejetant dans une spiritualité. N'est-ce pas en réaction contre ce durcissement formel que certains courants de l'herméneutique contemporaine ne regardent plus que les énoncés métaphoriques ? La métaphore est alors le sommet du discours et de la connaissance humaine². Cependant, sans la philosophie première et une véritable connaissance analogique, très vite, on ne voit plus le caractère divin de la Parole de Dieu et l'on réduit la théologie à un discours métaphorique de l'homme sur Dieu. Cela va si loin que, pour certains, il n'est même pas possible d'affirmer que Dieu est : l'homme est seul dans le monde et se définit comme « celui qui parle », sans savoir si ce qu'il dit renvoie à une réalité existante ou non ; il ne fait que dessiner un monde possible.

¹. Cf. *ST*, I, q. 13. Voir ci-dessus, p. 56-57.

². Ce qui apparaît en particulier chez Paul Ricœur dans *La métaphore vive*.

Dans l'ordre *pratique*, le fidéisme se traduit en ce que, pour beaucoup, l'attitude religieuse, l'adoration d'un Dieu Créateur, n'existe que grâce à la foi : l'homme n'est pas naturellement religieux... Là aussi, les extrêmes sont dans le même genre ! En effet, en confondant l'attitude religieuse et la foi, certains en viennent à contester la liberté religieuse, par peur d'une dilution de la vie chrétienne, et à comprendre d'une façon très restrictive l'affirmation « Hors de l'Église, point de salut ». L'adoration ne peut être que chrétienne ! Par le fait même, seule une culture chrétienne aurait droit de cité et la confusion de l'ordre temporel et de la vie chrétienne est constante. De l'autre côté, l'attitude religieuse est essentiellement regardée sous le point de vue de la culture et des traditions humaines ; parce qu'on oublie que la culture peut être purifiée, surtout dans sa dimension religieuse, dans la mesure où l'homme est capable de chercher la vérité et de découvrir par lui-même l'existence d'un Dieu Créateur, on fait de la religion une donnée essentiellement relative, historique, culturelle. On en vient donc à la relativiser par une herméneutique rationaliste et à vouloir laïciser la culture et la vie sociale. L'homme ne peut être qu'en relation avec son milieu, son contexte historique et géographique ; il n'est plus qu'avec l'homme, dans une relation « horizontale ». Il s'agit en définitive d'un athéisme pratique, niant l'existence de Dieu et de l'âme, et refusant à la personne humaine la capacité d'adorer Dieu et de chercher à le contempler. Il ne peut alors que se tourner vers lui-même ou vers son semblable, dans une intersubjectivité psychologique ou une herméneutique des sentiments de l'autre. Mais la relation profonde de l'intelligence et du cœur de l'homme dans l'adoration contemplative avec la Personne première, Celui que les traditions appellent Dieu, disparaît totalement.

Devant ces influences du fidéisme, c'est un *véritable* itinéraire philosophique de l'intelligence humaine en quête de la sagesse jusqu'à la découverte de l'existence d'une Personne première, Créateur et Père de l'homme, qui nous semble essentiel. A partir de la personne humaine, nous élevant jusqu'à Celui qui attire tout à lui, nous pouvons ainsi tout reprendre à la source : la source n'est pas seulement l'origine ou la matière... Elle est avant tout la fin, cause des causes, qui attire l'intelligence et la volonté de la personne humaine, capable du vrai et du bien.

Le positivisme

Le second grand obstacle, qui a d'immenses conséquences sur la naissance et le développement d'une sagesse théologique, est le positivisme. Celui-ci marque la mentalité actuelle d'une façon telle que la distinction de la sagesse et de la science n'est plus vivante. Cette confusion, qui aboutit à la disparition de la sagesse et fausse

la conception de ce qu'est une authentique recherche scientifique, a de nombreuses répercussions dans la vie chrétienne et en théologie¹.

Il est important de noter au passage que le positivisme se renforce par l'influence toujours plus étendue des mathématiques et de la philosophie analytique. Les mathématiques, demeurant dans la relation de raison, peuvent être en quelque sorte instrumentalisées par le relativisme de l'idéologie positiviste pour construire une infinité de possibles. C'est alors l'utilisation d'un langage universel et de la logique des possibles qui sert l'exaltation de la raison et de l'homme dans le monde : l'être mathématique supplante l'être réel, et l'univocité du langage mathématique absorbe toutes les connaissances. La connaissance de ce qui est, l'universel analogique de la philosophie première et la sagesse philosophique en quête de la Personne première, Dieu, Créateur et Père de l'homme, disparaissent entièrement de l'horizon intellectuel. Celui-ci demeure un horizon humain, ce que le récit de la Tour de Babel symbolise fort bien². D'une certaine manière, le positivisme qui demeure dans la cause matérielle et l'expérimentation comme mesure de la vérité, et l'absolutisation de la connaissance mathématique, qui demeure dans la relation sans vouloir distinguer le réel existant du possible, sont les deux grands ennemis de la sagesse. En effet, ils sont les deux grandes séductions – nous pourrions dire les deux grandes tentations – d'une intelligence humaine qui veut en rester à son mode humain, c'est-à-dire rationnel. L'intelligence comme telle, comme intelligence (et non pas selon son mode humain, rationnel), parce qu'elle touche ce qui est et découvre la fin comme cause au niveau de l'esprit, dépasse l'homme et est seule capable de s'élever jusqu'à l'affirmation sapientiale de l'existence de Celui que nous appelons Dieu. Ainsi est-elle *seule* capable de servir la foi chrétienne, qui engage un jugement de l'intelligence, une *adhésion* à la réalité même du mystère de Dieu révélé.

Nous comprenons donc que, pour dépasser le positivisme diffus et le primat du possible mathématique qui pénètrent de nombreux aspects de la vie chrétienne, le point essentiel est de pouvoir repenser la distinction de la *raison* et de l'*intelligence*.

¹. « Le climat dans lequel nous nous trouvons aujourd'hui est marqué par un positivisme très répandu ; nous vivons dans un monde positiviste. A cause de cela, la distinction de la sagesse et de la science n'est plus vivante ; la science se prétend sagesse et supprime donc la sagesse. Aussi, on ne comprend plus le sens et le rôle de la philosophie et on l'écarte comme inutile. Ce climat atteint même les hommes d'Église, beaucoup de théologiens et de ceux qui doivent enseigner la théologie. On le voit de multiples manières, par exemple par rapport à la parole de Dieu, soumise à l'emprise des sciences exégétiques ; par rapport à la vie théologale, que la psychologie et les sciences humaines voudraient pouvoir mesurer et relativiser ; par rapport à une conception fautive du droit et du droit canonique, selon laquelle la lettre de la loi passe avant l'esprit de la vie chrétienne dans la miséricorde, etc. Il s'agit d'une véritable négation de l'âme spirituelle et donc de l'intelligence et de l'amour dans ce qu'ils ont de plus profond. Or, seule la redécouverte d'une authentique philosophie première de ce qui est, découvrant la substance (*l'ousia*) et l'être-en-acte (*l'energeia*) et, grâce à ces deux principes, découvrant le problème de la personne au niveau de l'être et de l'esprit, peut nous aider à dépasser ce positivisme et redonner à l'intelligence humaine toute sa dimension » (M.-D. PHILIPPE, *Retour à la source*, I, p. 9).

². Cf. *Gn* 11,1-9.

Car si nous restons dans cette confusion, si nous ne redécouvrons pas vraiment cette distinction, ce qui ne peut se faire que grâce à une véritable philosophie première, nous faisons du replâtrage, nous n'allons pas assez loin dans le renouveau et, finalement, nous retombons dans une perspective apologétique.

En ce qui concerne le mystère de la Parole de Dieu, l'exemple le plus caractéristique est le développement de l'herméneutique. En effet, l'herméneutique, même lorsqu'elle s'enracine dans la phénoménologie comme chez Paul Ricœur, ne sort pas de l'emprise de la raison : elle en demeure prisonnière et reste marquée par la domination de la pensée dialectique, donc fondamentalement par le modèle de connaissance des mathématiques. Comme l'affirme Marie-Dominique Philippe :

Quand on se sert des mathématiques pour rejoindre le réel, on considère que la construction mathématique est ce qu'il y a de plus formel, et donc de plus rigoureux, pour atteindre le réel. Il y a là quelque chose de vrai parce que tout le domaine quantitatif peut se formaliser de cette façon. Si le monde était uniquement quantitatif, les mathématiques règneraient, elles seraient sagesse et seraient le développement le plus grand et le plus parfait de l'intelligence humaine. Mais le monde réel n'est pas seulement quantitatif, il est aussi qualitatif. La quantité est le support de la qualité mais c'est avant tout la qualité qui nous permet de connaître ce qui est : le jugement d'existence « ceci est » est lié aux sensibles propres qui déterminent immédiatement nos sensations et qui ne sont pas formalisables. L'art véritable joue donc un rôle capital pour éveiller l'intelligence parce qu'il maintient un primat de la qualité. Les mathématiques, par contre, quand elles s'imposent pour être la connaissance suprême, se séparent de la qualité et ne voient plus que la quantité et la relation. Et c'est à partir de là que peut naître une pensée dialectique car toute pensée dialectique est une pensée de la quantité¹.

Le milieu dans lequel nous devons essayer de repenser une véritable sagesse théologique est donc marqué aujourd'hui par ces deux grands obstacles.

Le fidéisme s'oppose directement à la foi comme l'erreur la plus profonde ! En effet, on détruit la foi lorsque, pour l'exalter, on prétend qu'elle seule atteint la vérité. Le fidéisme conduit d'une part à l'illumination sur le plan spirituel et au fondamentalisme dans la réception de la Parole de Dieu, puisque l'intelligence humaine est rejetée dans son effort de recherche de la vérité, d'autre part à un agnosticisme et à un scepticisme qui corrompent toute vraie vie théologique, puisque

¹. *Retour à la source*, I, p. 154-155. « De même, la logique n'existe que grâce à la quantité puisque le fondement de la logique est l'universel ; et dans l'universel, ce qui est fondamental, c'est le genre. Or l'abstraction universelle qui saisit le genre se fait grâce à la quantité et non pas par la qualité. La distinction radicale (...) qui permet de comprendre cela, est la distinction des sensibles communs et des sensibles propres. Si nous ne voyons plus que les sensibles communs, il n'y a plus que la quantité ; les sensibles propres sauvent donc notre intelligence de l'emprise des mathématiques et de la logique. Il y a une sorte de connaturalité entre les mathématiques et la logique. Or toute l'éducation qui est donnée aujourd'hui aux jeunes s'appuie sur les mathématiques et la logique ; on ne développe dans l'intelligence que l'universel et l'habileté, la virtuosité dans les relations. Cela conduit à faire des êtres humains qui ne sauront plus regarder la réalité : la seule chose qui les intéressera sera d'édifier, de construire des jeux de relations possibles. Il n'y aura plus de contemplation, plus de vraie connaissance philosophique, plus de recherche de la vérité mais l'unique souci de dominer, d'être mesure de tout et de tous » (*ibid.*, p. 155-156).

celle-ci n'est plus vécue selon son véritable objet ni selon l'intention même de Dieu qui se révèle. Utiliser la foi, n'est-ce pas, en fin de compte la diminuer et la détruire ?

Le positivisme attaque très radicalement la vie de *l'intelligence* dans ce qu'elle a de plus profond. En refusant la cause finale (la recherche du « pourquoi ») et en ne s'intéressant qu'au sérieux du « comment »¹, il réduit la sagesse théologique à la complexité de son développement historique et à l'étude exégétique des textes. Seule la recherche vivante et personnelle de la fin en philosophie (ce qui se développe jusqu'à la philosophie première) ouvre l'intelligence humaine à la sagesse et lui permet de s'élever jusqu'à la connaissance contemplative de Dieu. Or, cette recherche est vivante, présente en acte lorsque, recevant dans la foi ce que Dieu nous révèle de lui-même par sa Parole, et adhérant à la Réalité de son mystère, nous cherchons à le contempler. La sagesse théologique chrétienne n'utilise pas seulement la philosophie comme un outil ! Elle assume *en acte* la quête vivante de l'homme sage qui désire contempler son Dieu. Lorsque la théologie oublie cette recherche du « pourquoi ? » et s'allie au primat du possible mathématique et à la logique (ce qu'elle a fait avec Occam), elle devient une interprétation très humaine du donné révélé selon les conditions de possibilité développées en logique ; elle n'est plus radicalement portée par le jugement de foi qui adhère au mystère de Dieu révélé par sa Parole².

L'oubli de la sagesse

En raison de ces deux erreurs fondamentales, la théologie, comme nous l'avons déjà souligné, risque surtout aujourd'hui de ne plus être une sagesse : elle risque de perdre son caractère contemplatif et véritablement apostolique. C'est donc ce qu'est *véritablement* la théologie qui disparaît. En invitant toute l'Église, et en particulier les théologiens, à redécouvrir le sens de la Parole de Dieu et à chercher toute la vérité rassemblée et cachée dans le Christ, le II^e Concile du Vatican, de fait, indiquait la *source* à partir de laquelle la théologie devait se renouveler. Se renouveler, c'est-à-dire mieux saisir et prendre davantage conscience de sa richesse propre en se replongeant dans la source ; réflexion sur sa vraie dignité pour, aussi,

¹. On doit considérer « comme absolument inaccessible et vide de sens pour nous la recherche de ce qu'on appelle les causes, soit premières, soit finales » (A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, 1, 14-5) ; « A mesure que notre activité mentale trouve un meilleur aliment, ces questions inaccessibles sont graduellement abandonnées et finalement jugées vides de sens pour nous » (*ibid.*, 6, 701-2). « Le véritable esprit positif consiste surtout à substituer toujours l'étude des lois invariables des phénomènes à celles de leurs causes proprement dites, premières ou finales, en un mot la détermination du comment à celle du pourquoi » (*Discours sur l'ensemble du positivisme, Système de politique positive*, 1, 66-8).

². « L'acte du croyant ne se termine pas à l'énoncé, mais à la réalité (*res*). En effet, nous ne formons des énoncés que pour avoir par eux la connaissance des réalités » (S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, II-II, q. 1, a. 2, ad 2).

mieux se libérer de ce qui la défigure ou la déforme¹. C'est bien à un effort de sagesse que les théologiens sont invités ; seul le sage, en effet, est capable de se critiquer, car il faut avoir parcouru l'ensemble de l'itinéraire pour pouvoir réfléchir sur son point de départ, son terme, ses étapes nécessaires, ses moments cruciaux.

Pour mieux le comprendre, nous pouvons nous référer à ce qu'est la fonction critique de la sagesse philosophique. Le rôle propre de la réflexion critique est de permettre à la philosophie de mieux se comprendre elle-même, dans sa noblesse propre et ses limites, ainsi que de saisir et d'écarter les obstacles qui risquent de l'empêcher de se développer et de s'épanouir selon ses exigences propres. La réflexion critique est donc toujours seconde. Et puisqu'elle porte sur *ce qui est connu* et sur la manière dont nous le connaissons, et non pas sur le réel existant (ce qui est, comme tel, n'est pas critiquable), elle ne peut vraiment être développée qu'au terme de tout l'itinéraire philosophique. Elle en précisera le *fondement* – à savoir le jugement de l'intelligence sur ce qui est –, la *démarche* – ce que les Grecs appelaient la méthode –, et l'*aboutissement* qu'il s'agit de préserver et de favoriser, à savoir la connaissance vraie dans toute sa perfection, les jugements à tous les niveaux, les jugements analogiques de sagesse étant les plus profonds, ultimes et parfaits.

La démarche théologique comporte quelque chose d'analogue, ce que l'on développe dans ce que l'on a appelé la théologie fondamentale. Analogue, c'est-à-dire tout à fait différent ! La grande différence de la théologie avec la philosophie est qu'elle est subalternée par la foi à la science de Dieu et des saints ; elle est donc immédiatement une sagesse dont tous les jugements ont ce caractère contemplatif au sujet de Dieu. Alors que le jugement d'existence du philosophe est celui de l'expérience de ce qui est, le jugement d'existence du théologien est celui de la foi.

En outre, elle ne peut exister qu'à cause du mystère de la Parole de Dieu : si Dieu s'était révélé à chacun par une illumination intérieure, il n'y aurait pas de sagesse théologique mais seulement une union intérieure par l'amour avec Dieu, une

¹. « A la suite de Marie, des Apôtres et des Évangélistes, les Pères de l'Église et les grands théologiens ont toujours considéré que la Parole de Dieu devait en premier lieu être gardée par le chrétien (comme elle est gardée dans le cœur de Marie et dans le cœur des saints) et être transmise par lui aux "hommes de bonne volonté" ; et, pour eux, le rôle du théologien a toujours été, d'une part de chercher avec ardeur à pénétrer toujours plus avant dans l'intelligence de la Parole de Dieu pour en expliciter toutes les richesses, afin d'aider les croyants à s'en nourrir ; et, d'autre part, de défendre la signification propre de cette parole en face de ceux qui la déforment ou l'interprètent d'une manière erronée, comme en face de ceux qui la rejettent en la ridiculisant. Le théologien sait que le croyant, malgré sa foi, demeure toujours un homme, dépendant de son conditionnement dans l'exercice même de son intelligence et de sa foi, et que, par le fait même, l'homme-croyant risque toujours de diminuer la vérité divine, de diminuer la signification propre de la Parole de Dieu en la ramenant à ce qu'il en saisit, à ce qu'il en comprend, à ce qui lui apparaît intelligible, oubliant ainsi la transcendance du mystère. Le théologien qui vit divinement de la Parole de Dieu, qui l'aime comme un don divin, comme une nourriture divine, qui en pénètre la profondeur, ne peut tolérer que cette parole soit annexée par la raison humaine, qu'elle soit limitée dans sa signification profonde par la raison et par des méthodes purement rationnelles » (M.-D. PHILIPPE, « Préface » à S. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur saint Jean*, I, p. 8-9).

mystique silencieuse. Naissant à partir de la Parole de Dieu, la sagesse théologique se développe dans une très grande pauvreté ; en effet, la Parole de Dieu, dans son intention et sa signification, est toujours au-delà de tout ce que dira le théologien, de toutes les conclusions auxquelles il pourra aboutir. La Parole de Dieu et, d'une façon éminente la parole du Christ, plus que tous les énoncés théologiques, dit dans un langage humain quelque chose de la Réalité existante divine, du mystère même de Dieu. C'est pourquoi le théologien est toujours au service de la Parole de Dieu : il est le croyant qui, en ami et en serviteur, cherche à mettre toutes les ressources de son intelligence capable du vrai au service de la Parole de Dieu. Il naît de la Parole de Dieu et retourne à la Parole de Dieu. Le réalisme propre de celle-ci unit donc le réalisme du jugement d'existence divin de la foi et la dimension contemplative, sapientiale : la Parole de Dieu renvoie *toujours* à quelque chose de réel – la *res divina* ; et elle renvoie *toujours* au mystère de Dieu qui ne peut être que contemplé.

La théologie ne peut exister comme sagesse qu'à partir du mystère du Christ et de sa parole, car il est la plénitude et le médiateur parfait de la Révélation de Dieu : de même que le philosophe ne peut être sage que lorsqu'il est parvenu au terme de son itinéraire de recherche de la vérité, de même, seul le Christ a l'intelligence parfaite de la Parole de Dieu, puisqu'il est le Verbe ; et comme homme, il voit le Père et tient de lui une plénitude de connaissance. La théologie est donc radicalement dépendante du mystère du Christ, Dieu fait homme : elle est relative à la connaissance que le Christ a du Père et des Personnes divines, et qu'il transmet aux hommes par une parole humaine, devenue sa Parole, dont il connaît parfaitement la richesse humaine et la signification divine qu'il lui donne¹.

Enfin, la foi chrétienne ne modifiant pas la structure de l'intelligence humaine mais lui donnant un nouveau jugement, la Parole du Christ réclame toutes les ressources de l'intelligence humaine capable du vrai. C'est ce qui s'épanouit pleinement dans une authentique sagesse philosophique, capable de servir la foi et la Parole de Dieu pour donner naissance à la théologie.

Tout cela s'articule autour du mystère de la Parole de Dieu et c'est pourquoi nous pourrions dire que l'effort ultime, et donc fondamental de la théologie, est de réfléchir sur le mystère de la Parole de Dieu dans ce qu'il a d'unique ! N'est-ce pas

¹. « La vision béatifique est *incommunicable* : elle cache les saints en Dieu. La théologie demeure donc plus immédiatement relative à tout le rayonnement de la vision béatifique dans l'intelligence humaine du Christ et des saints, qui leur permet d'avoir une intelligibilité toute divine, toute lumineuse de la Parole de Dieu. C'est donc directement la science infuse du Christ qui est la mesure de l'intelligence que le théologien peut avoir de la Parole de Dieu, et non pas immédiatement la vision béatifique. Le statut de science subalternée nous permet aussi de comprendre que la théologie naît et se développe dans l'Église. La théologie étant subalternée à la science des bienheureux, elle demeure liée au Christ Tête » (M.-D. GOUTIERRE, « La théologie comme science », p. 34).

précisément un des aspects majeurs de l'effort sapientiel du théologien¹ ? En sage, il doit pouvoir situer de la façon la plus profonde possible : *ce qu'est* le mystère de la Parole de Dieu – et donc ce qu'elle a d'unique par rapport à la parole humaine ; *de quelle manière* Dieu s'adresse à l'homme par sa Parole et réclame de lui la foi, ce qui s'accomplit dans le mystère du Christ ; *en quoi* la théologie elle-même ne peut se développer qu'à partir de la Parole de Dieu, comme un service lumineux et amoureux – sapientiel, de celle-ci ; pourquoi la Parole de Dieu réclame, pour pouvoir donner naissance à la quête contemplative propre à la théologie, une véritable sagesse philosophique – sans cet outil, elle ne peut naître ni se développer.

En définitive, la théologie n'est-elle pas en quelque sorte une *modalité* de la Parole de Dieu réclamant toute la coopération la plus noble de l'intelligence humaine ? De fait, la théologie, si elle est une sagesse, doit être cette remontée constante de tout ce qu'il y a d'humain, de toute la recherche humaine de la vérité, plongée en Dieu, dans la source même de toute lumière et de tout amour ; toute la richesse de l'homme capable de Dieu est alors utilisée pour voir et manifester, communiquer la richesse, la splendeur, la grandeur, la profondeur de la Parole de Dieu. C'est la Parole de Dieu elle-même qui réclame cet effort ; et cela, d'une façon plénière dans le mystère du Christ, le Verbe devenu chair.

2 - LES EXIGENCES DE LA PAROLE DE DIEU SUR LA PHILOSOPHIE

Si la théologie est ainsi largement affectée aujourd'hui, ces grandes confusions que nous avons évoquées se rattachent fondamentalement à des erreurs sur le plan philosophique. En effet, si tout manque de foi se répercute immédiatement sur la qualité d'une théologie, qui très vite s'étiole et s'appauvrit, les grandes erreurs théologiques sont radicalement tributaires d'erreurs philosophiques.

De fait, la crise contemporaine de la théologie est fondamentalement une crise philosophique. Le Bienheureux Jean Paul II l'a largement souligné, en particulier dans la Lettre encyclique *Fides et Ratio*, poursuivant et explicitant ainsi, jusque dans certains constats négatifs, une longue tradition d'intérêt du Magistère de l'Église catholique pour la philosophie. Cet intérêt, davantage, cet encouragement envers la philosophie et les philosophes se comprennent en raison de l'intérêt de l'Église, à la suite du Christ, pour la personne humaine. Mais ils deviennent une nécessité si la théologie ne peut s'épanouir au service de la foi qu'en utilisant l'effort développé par l'intelligence humaine qui cherche la vérité, celui-ci s'accomplissant

¹. « La théologie doit défendre ses principes que sont les articles de foi et doit également établir et justifier la possibilité même de la connaissance de ces principes, la validité de notre connaissance surnaturelle. C'est ici le point d'ancrage de ce qu'on appelle la théologie fondamentale, qu'on pourrait pour cette raison appeler la fonction sapientiale de la théologie » (J.-P. TORRELL, *La théologie catholique*, p. 71-72).

dans la philosophie qui, seule, explicite pleinement ce qu'est la personne humaine et son ouverture à la Personne première lorsqu'elle s'élève à la sagesse.

Sur le plan de la théologie fondamentale, c'est le mystère même de la Parole de Dieu qui réclame de celui qui la reçoit dans la foi, de coopérer avec son intelligence à ce don qui lui est fait de la vérité révélée par Dieu. La Parole de Dieu porte donc en elle-même une double exigence pour l'homme : non seulement celle de la recevoir avec foi, mais aussi celle de cultiver et de développer son intelligence dans la recherche de la vérité et de la sagesse dont l'homme est capable, ce qu'il acquiert grâce à la philosophie dans ce qu'elle a de plus profond. La Lettre encyclique *Fides et Ratio* a proposé une réflexion en ce sens, inédite dans l'enseignement magistériel, montrant en quoi consistent les exigences principales de la Parole de Dieu sur la philosophie. On pourrait être étonné d'une telle perspective. Pourtant, Jean Paul II parle même « d'exigences impératives de la Parole de Dieu¹ » ; cela est normal, si nous comprenons d'emblée qu'en se révélant aux hommes, en s'adressant à eux par sa parole, Dieu se donne réellement dans sa propre bonté, avec une intention précise sur les hommes ; il leur enseigne en vérité qui il est et qui ils sont pour lui. Ce qu'il dit est adressé à l'homme et à tout homme, en tout temps et en tout lieu. D'autre part, il le dit selon toute la finesse et la richesse propre à chaque homme, issu de chaque culture, vivant en tout lieu et en tout moment de l'histoire. La Parole de Dieu est donc universelle et pleinement singulière, ce qui est fondamentalement vrai de l'analogie, donc de la connaissance humaine dans ce qu'elle a de plus parfait – ce que montrera la philosophie dans son développement le plus profond.

Non seulement, par conséquent, il n'y a aucune opposition entre la Parole de Dieu reçue dans la foi et la philosophie mais, « de manière explicite ou implicite, la Sainte Écriture comprend une série d'éléments qui permettent de parvenir à une conception de l'homme et du monde d'une réelle densité philosophique² ». Ces éléments sont avant tout de nature existentielle : le caractère limité de la réalité dont nous faisons l'expérience ; l'existence de Dieu comme seul Absolu ; une conception de l'homme comme image de Dieu ; une lumière capitale sur le mal qui « ne résulte pas de quelque déficience due à la matière », comme le pensait Platon, mais est « une blessure qui provient de ce qu'exprime de manière désordonnée la liberté humaine³ » ; enfin, la Parole de Dieu, « met en évidence le problème du sens de l'existence et donne sa réponse en orientant l'homme vers Jésus-Christ, le Verbe de Dieu incarné, qui accomplit en plénitude l'existence humaine⁴ ».

¹. *FR*, n° 80.

². *Ibid.*

³. *Ibid.*

⁴. *Ibid.*

Enfin, résume Jean Paul II, « la conviction fondamentale de cette “philosophie” contenue dans la Bible est que la vie humaine et le monde ont un sens et sont orientés vers leur accomplissement qui se réalise en Jésus-Christ¹ ». En revanche, « l’un des aspects les plus marquants de notre condition actuelle est la “crise du sens”² ». La fragmentation des connaissances, le scepticisme ou même le nihilisme, conduisent l’intelligence humaine à s’enfermer « dans les limites de sa propre immanence, sans aucune référence au transcendant » et « sans aucune passion authentique pour la recherche de la vérité ».

Fin

Il est donc nécessaire, avant tout, « pour être en harmonie³ avec la Parole de Dieu », que la philosophie « retrouve sa *dimension sapientielle* de recherche du sens ultime et global de la vie⁴ ». Cette première exigence, particulièrement stimulante pour la philosophie, vient de ce que la Parole de Dieu « révèle la fin dernière de l’homme et donne un sens global à son agir dans le monde⁵ ». Rien n’est vain dans la Parole de Dieu ; tout en elle est finalisé et, en la donnant à l’homme, Dieu lui enseigne et lui donne une fin ultime, divine. La Parole de Dieu est donc adressée à la personne humaine en tant qu’elle est déjà orientée vers une fin ultime personnelle qu’elle est capable de découvrir par son intelligence et vers laquelle elle est capable de s’orienter librement. C’est à la philosophie qu’il appartient de chercher et d’explicitier ce qu’est la fin ultime de l’homme ; et lorsqu’elle ne le fait plus, elle a perdu son sens : elle doit alors le retrouver, et c’est pourquoi la Parole de Dieu est ici source d’une exigence très profonde sur la philosophie et les philosophes. De fait, une philosophie qui ne s’interroge pas sur la véritable fin et le bonheur de l’homme, est incapable de servir la foi chrétienne et la Parole de Dieu.

C’est en explicitant jusqu’au bout cette recherche de la fin de la personne humaine par la découverte de l’existence de Dieu et, par conséquent, de la véritable dimension religieuse de la personne humaine, que la philosophie devient pleinement « sapientielle », une sagesse. Quant à la Parole de Dieu reçue dans la foi, elle

¹. *Ibid.*

². *Ibid.*, n° 81.

³. Il est utile de souligner l’importance de ce terme : « “En harmonie”, c’est de l’ordre de la convenance, pas du tout de l’ordre de la logique. (...) On dit constamment qu’“il ne peut pas y avoir de contradiction entre la foi et les données scientifiques” ; mais cela ne va pas, car ce n’est pas au même niveau. L’absence de contradiction regarde l’intelligibilité. Le Saint-Père, ici, se place tout de suite du côté de l’harmonie, c’est-à-dire de la vie. C’est vraiment une question de vie, de vie dans ce qu’elle a d’ultime : la vie ne sera parfaitement elle-même que dans la béatitude. (...) Ce que le Saint-Père regarde tout de suite, c’est le point de vue de la finalité, l’harmonie, qui est une question de vie, de vie plénière, de vie ultime – la causalité finale. Et il faut bien se dire que la plupart du temps, à cause de la scolastique décadente (pas Thomas d’Aquin, mais la scolastique décadente), tout se ramène à la cause formelle » (M.-D. PHILIPPE, « L’encyclique *Fides et Ratio* et les enjeux philosophiques d’aujourd’hui », p. 10-11).

⁴. *FR*, n° 81.

⁵. *Ibid.* La parole de Dieu « invite la philosophie à s’engager dans la recherche du fondement naturel de ce sens, qui est l’aspiration religieuse constitutive de toute personne » (*ibid.*).

enseigne et donne à l'homme une nouvelle fin : une fin plénière, qui la dépasse mais qui, cependant, comble ce qu'elle désire le plus profondément¹. Le premier « point de contact » entre la Parole de Dieu et la philosophie se situe donc sur le plan de la *fin*².

Vérité

D'autre part, la Parole de Dieu étant une parole de vérité, en tant qu'elle révèle le mystère de Dieu, réalité à laquelle nous adhérons par la foi, elle réclame de « s'assurer de la capacité de l'homme à parvenir à la *connaissance de la vérité*³ », entendue comme adéquation de l'intelligence à la réalité existante, et non pas comme manifestation subjective de soi. La vérité révélée, que nous n'atteignons que dans le jugement surnaturel de foi, suppose une intelligence capable de « toucher » ce qui est, d'adhérer avec réalisme, au-delà des limites du conditionnement imaginatif et sensible de l'homme, à la réalité telle qu'elle est : « La sainte Écriture, en effet, présuppose toujours que l'homme, même s'il est coupable de duplicité et de mensonge, est capable de connaître et de saisir la vérité limpide et simple⁴ ».

C'est sous le point de vue du *bien* réel (donc de la fin de l'homme) et du *vrai* que la Parole de Dieu rejoint l'homme. C'est à l'homme que Dieu s'adresse ; il l'élève, le transforme, le « divinise », en lui proposant une fin nouvelle (sa propre béatitude), ce qui comporte une vérité nouvelle (la fin divine proposée à l'homme exigeant une lumière divine).

Métaphysique

Pour expliciter jusqu'au bout ce qu'est le bien et ce qu'est le vrai, une philosophie première de ce qui est, est nécessaire. C'est encore ce qu'affirme Jean

¹. « Les rapports de la personne et de la grâce ne doivent plus s'exprimer en faisant appel à la cause formelle mais en considérant les liens entre la fin qui nous apporte un bonheur inchoatif, imparfait, et une fin parfaite. Voir les choses de cette manière est beaucoup plus fort puisqu'on saisit alors que le don de la grâce assume la substance même de l'être humain dans sa personne pour le transformer dans une personne divine, enfant de Dieu. On saisit alors ce rapport d'une façon beaucoup plus intime. On peut dire, en effet, que les désirs les plus profonds de la personne humaine sont satisfaits par la grâce et par la charité ; certes d'une manière obscure, encore imparfaite tant que nous sommes sur la terre, mais la béatitude surnaturelle nous est *promise* : elle est donc déjà présente dans la promesse, dans le désir, dans l'espérance. Le rapport entre l'ordre naturel (la personne humaine) et l'ordre surnaturel (le fils de Dieu) est beaucoup plus net puisque le désir naturel, désir radical, celui qui porte sur la fin, est alors assumé » (M.-D. PHILIPPE, « Nature, personne et grâce », p. 16).

². « Pour saint Thomas, une philosophie ne peut aider à expliciter le domaine de la foi, le domaine de la Révélation, que si elle est une philosophie réaliste et une philosophie de la finalité » (M.-D. PHILIPPE, « Saint Thomas : vérité révélée et vérité philosophique », p. 6).

³. *FR*, n° 82. « Cette exigence, propre à la foi, a été explicitement réaffirmée par le Concile Vatican II : "En effet, l'intelligence ne se limite pas aux seuls phénomènes, mais elle est capable d'atteindre la réalité intelligible, avec une vraie certitude, même si, par suite du péché, elle est en partie obscurcie et affaiblie" (*GS*, n° 15) » (*ibid.*).

⁴. *Ibid.* « On ne peut dire que la tradition catholique ait commis une erreur lorsqu'elle a compris certains textes de saint Jean et de saint Paul comme des affirmations sur l'être même du Christ. La théologie, quand elle s'efforce de comprendre et d'explicitier ces affirmations, a donc besoin de l'apport d'une philosophie qui ne nie pas la possibilité d'une connaissance qui soit objectivement vraie, tout en étant toujours perfectible » (*ibid.*).

Paul II en soulignant que « les deux exigences que l'on vient d'évoquer en comportent une troisième : la nécessité d'une philosophie à portée *authentiquement métaphysique*, c'est-à-dire apte à transcender les données empiriques pour parvenir, dans sa recherche de la vérité, à quelque chose d'absolu, d'ultime et de fondateur¹ ». Ces trois affirmations sont importantes : *absolu*, au-delà des limites qui proviennent des réalités que nous connaissons et de notre manière de les connaître ; *ultime*, car la vérité est le bien le plus profond de l'intelligence qui ne peut s'arrêter, si elle cherche la vérité, avant d'avoir découvert la vérité la plus profonde, qu'elle ne possède jamais mais qu'elle désire toujours ; *fondeur*, car en adhérant à ce qui est dans le jugement d'existence « ceci est », l'intelligence humaine se fonde sur le réel : c'est ainsi que, dans tous les jugements qu'elle énonce, elle s'appuie sur le roc².

Il ne s'agit certes pas, pour le Magistère de l'Église, de canoniser une philosophie ou un auteur, mais de rappeler quelle est la capacité la plus profonde de l'intelligence humaine à l'égard du vrai et de la volonté humaine attirée par le bien. C'est donc de la conception de la personne humaine dont il s'agit : « Il ne faut pas considérer la métaphysique comme un substitut de l'anthropologie, car c'est précisément la métaphysique qui permet de fonder le concept de la dignité de la personne en raison de sa condition spirituelle³ ». Parler de métaphysique en ce sens c'est donc, au-delà des limites de l'homme proclamées par la critique kantienne et au-delà de l'absolu de la créativité subjective de l'idéologie nietzschéenne, découvrir que la personne humaine, dans son esprit, est radicalement capable du vrai et du bien⁴ ; c'est par là qu'elle est capable par elle-même, d'une façon ultime, dans son

¹. *Ibid.*, n° 83.

². « Le Saint-Père nous rappelle que notre intelligence est faite pour saisir *ce qui est*. Cela, c'est la condition *sine qua non* d'une recherche de vérité, et il y a là vraiment une méthode archéologique de réflexion critique pour voir sur quoi se fonde une philosophie. Ma philosophie se fonde sur le jugement d'existence "ceci est", alors que la mise entre parenthèses de "est" fait que le "ceci" peut être ou la détermination d'une réalité... ou une image, ou un mythe » (M.-D. PHILIPPE, « L'encyclique *Fides et Ratio*... », p. 21).

³. *FR*, n° 83.

⁴. « Ni l'une ni l'autre de ces deux positions philosophiques [celle de Kant et celle de Nietzsche] n'est acceptable, car ni l'une ni l'autre ne reconnaît l'homme dans son intégrité d'homme, ni ne respecte son autonomie propre et sa capacité d'aimer, de choisir, de se finaliser. Du reste, ces deux positions ont ceci de commun qu'elles rejettent toute véritable pensée métaphysique, en prétendant que l'éthique se fonde sur elle-même ou, plus exactement, sur le bon plaisir d'un créateur, divin ou humain. (...) On est ici en face d'une laïcisation de la mystique chrétienne (...), d'une exaltation de la liberté dans la négation de tout ce qui n'est pas elle, ou d'un refus du Dieu tyrannique qui s'ingère dans ma conscience au point d'être ma propre conscience. Il faut donc aller au-delà de ces deux positions extrêmes et les dépasser en redécouvrant, au-delà de ces deux anthropologies éthiques qui se veulent absolues, une métaphysique de ce-qui-est, de l'être, qui peut seule permettre de découvrir l'homme dans toute sa dimension d'homme, sans rien rejeter ni diminuer de sa grandeur, le refus de la métaphysique entraînant nécessairement l'oubli de ce qu'il y a de plus profond dans l'homme : son esprit, son *noûs* » (M.-D. PHILIPPE, « Anthropologie et métaphysique », p. 3-4) ; « Sans la métaphysique, l'anthropologie ne découvre pas ce qui est tout à fait propre à l'homme : sa découverte de l'absolu, sa découverte de sa dimension religieuse, et elle n'explique pas le tragique qu'il porte en lui, ni ne lui permet, par conséquent, de l'assumer, de le dépasser. Elle ne peut que le décrire, sans le comprendre. On voit du même coup comment une anthropologie qui se coupe délibérément de la métaphysique est condamnée à se développer soit dans une vision rationnelle de l'homme limitée à une critique qui devient alors l'absolu (à la manière de Kant), soit dans une vision affective tragique à la manière de Nietzsche, perspective dans laquelle la vision de Kant apparaîtrait – il faut bien le reconnaître – terriblement étriquée » (*ibid.*, p. 11).

itinéraire d'amour et de recherche de la vérité, de découvrir l'existence d'un Dieu créateur, Père de son esprit, en qui se trouve son bonheur ultime, le plus parfait.

Il est important de souligner le problème soulevé ici par Jean Paul II : celui des rapports entre l'anthropologie et la métaphysique, ainsi que les conséquences de cette distinction et de cette relation dans la théologie¹. En effet, si Kant développe une anthropologie qui demeure fermée à la métaphysique, c'est à la métaphysique de Wolf ou de Suarez qu'il s'oppose ; et cela avec raison. Quant à Heidegger, en proclamant la mort de la métaphysique et en cherchant à découvrir une ontologie fondamentale, il rejette cette même philosophie : elle n'est pas la philosophie première de ce qui est, mais une sorte d'idéologie, de développement logique de l'idée d'être. Ces positions philosophiques ont leurs analogues en théologie, certains parlant du tournant anthropologique de la théologie, l'anthropologie remplaçant désormais la métaphysique... S'ils réagissent avec raison contre une « métaphysique » qui est en fait le développement formel et logique d'une idéologie humaine, la solution kantienne, pas plus que les recherches heideggériennes, ne sont une réponse suffisante. En réalité, une véritable anthropologie ne peut rejeter une véritable philosophie première qui, en étudiant ce qui est, découvre en profondeur ce qu'est la personne humaine dans son être et dans son esprit. De même, une véritable philosophie première ne peut rejeter une anthropologie. Car si le philosophe étudie ce qui est comme tel, l'homme lui apparaît alors comme la réalité existante la plus parfaite dont il a l'expérience, celle qu'il doit considérer d'une manière toute spéciale : toute la recherche philosophique, et d'une façon unique celle de philosophie première, est pour permettre à l'homme de mieux se connaître, de mieux aimer, de mieux travailler, pour être plus heureux². C'est là la différence entre une authentique philosophie et les idéologies multiples et diverses : celles-ci cherchent toujours à dominer l'homme, à le mesurer en fonction d'une idée, alors que la philosophie est au service de l'homme dans toutes ses dimensions.

Il ne doit donc pas y avoir d'opposition entre anthropologie et métaphysique. Mais il est vrai que dans la mesure où la philosophie perd son

¹. Cf. ci-dessous, Annexe p. 580-589.

². « Si toute véritable métaphysique implique une anthropologie, toute anthropologie, hélas, ne reconnaît pas l'exigence d'une métaphysique. Une véritable métaphysique réaliste doit reconnaître qu'elle est au service de la vie de l'homme, de son bonheur. Une métaphysique qui serait incapable de regarder le bonheur de l'homme, sa vraie finalité, ne serait plus une véritable métaphysique ; car elle oublierait de regarder ce qui *est* en sa réalisation la plus parfaite (du moins la plus parfaite qu'elle puisse immédiatement constater) : *l'homme finalisé*. C'est du reste en cherchant à comprendre ce qu'est *l'homme finalisé* qu'elle sera amenée nécessairement à se poser la question : existe-t-il une réalité plus grande que l'homme, une réalité que les traditions religieuses appellent Dieu, le Créateur ? Nous touchons ici aux rapports qui existent entre *l'être* et le *bien*. Car la métaphysique, comme science, regarde en premier lieu l'être, et l'homme finalisé regarde en premier lieu son bien ultime, qu'il aime. Si l'être est premier du point de vue de l'intelligibilité, le bien est premier dans l'exercice de la causalité finale. On ne pourra jamais réduire la métaphysique à l'anthropologie, ni l'anthropologie à la métaphysique. Il faut accepter cette tension qui brise du dedans tout système, car on ne peut réduire l'être au bien, ni le bien à l'être » (M.-D. Philippe, « Comment la foi chrétienne réclame-t-elle une métaphysique ? », in : *BCTC*, n° 96, p. 22-23).

réalisme et se laisse envahir par la logique et la critique de la connaissance, elle se sépare de l'homme et perd le sens de sa propre recherche. Au contraire, dans la mesure où l'on redécouvre une véritable philosophie de l'homme, métaphysique et anthropologie ne s'excluent pas mais s'appellent. Par là, toutes les virtualités et les dimensions réelles de la Parole de Dieu et des gestes de Dieu pourront être mieux explicitées : la Parole de Dieu a, en effet, des richesses très grandes et très diverses, que le théologien doit chercher à expliciter et à communiquer en se servant des diverses parties d'une authentique philosophie réaliste, celle qui s'appuie sur l'expérience humaine et s'interroge sur la fin propre de la personne humaine, capable ainsi de s'ouvrir à une philosophie première de ce qui est et à la sagesse¹.

L'herméneutique et la métaphysique

Cette importance du développement métaphysique de la philosophie est telle que, sans celui-ci, elle serait « radicalement inadéquate pour remplir une fonction de médiation dans l'intelligence de la Révélation² ». Sans cette dimension métaphysique, la philosophie ne pourrait au mieux que demeurer dans la description de l'expérience religieuse humaine. Alors, elle ne permettrait pas au théologien qui l'utiliserait « d'exprimer de manière cohérente la valeur universelle et transcendante de la vérité révélée³ ». Or, n'est-ce pas ce qui se produit si l'on en reste à une philosophie phénoménologique ? La théologie chrétienne, alors, ne peut être autre qu'une « philosophie de la religion chrétienne », qu'une description du vécu chrétien ! Elle ne peut plus être une sagesse qui contemple et dit quelque chose de simplement vrai sur le mystère de Dieu.

Cela se répercute en particulier sur le problème de la parole : qu'est-ce que la parole humaine, et pourquoi peut-elle « devenir » le mystère de la Parole de Dieu ? Cette question est d'une importance capitale dans une théologie fondamentale, pour bien saisir la distinction et la relation entre la parole humaine et le mystère de la Parole de Dieu. Citons encore l'encyclique *Fides et Ratio* : « L'importance de l'approche métaphysique devient encore plus évidente si l'on considère le développement actuel des sciences herméneutiques et des différentes analyses du langage⁴ ». Si celles-ci, de fait, insistent sur les conditionnements historiques, culturels, linguistiques de la parole humaine, elles risquent parfois d'oublier ou même d'occulter, en la refusant, sa dimension la plus profonde : sa capacité d'exprimer et de communiquer la vérité découverte par l'intelligence de celui qui parle et l'amour personnel de son cœur. Bien plus, « la foi présuppose clairement que le langage humain est capable d'exprimer de manière universelle (...) la réalité

¹. Cf. ci-dessous, p. 155 sq. et p. 575 sq.

². *FR*, n° 83. « La métaphysique se présente donc comme une médiation privilégiée dans la recherche théologique » (*ibid.*).

³. *Ibid.*

⁴. *Op. cit.*, n° 84.

divine et transcendante¹ », et donc que l'intelligence humaine est capable de connaître une vérité sur Dieu.

Si cela n'était pas le cas, Dieu ne pourrait pas se servir de la parole humaine pour se révéler lui-même dans le mystère de sa Parole, et l'intelligence humaine surélevée par la foi ne pourrait rien connaître de vrai ni, par conséquent, coopérer activement avec la Parole de Dieu reçue dans la foi pour élaborer une véritable sagesse théologique acquise. Il n'y aurait dans l'Écriture Sainte et dans le discours théologique *a fortiori*, que « l'expression de conceptions humaines [sur Dieu] et sur ce que l'on suppose qu'il pense de nous² ». On tomberait alors dans une multiplicité d'opinions renvoyant, d'une interprétation à une autre, à la multiplicité des contextes, au gré des découvertes et des hypothèses successives. En réalité, l'interprétation de la Parole de Dieu « ne peut pas nous renvoyer d'une interprétation à une autre, sans jamais nous permettre de parvenir à une affirmation simplement vraie³ ». Venant d'une Parole qui dit quelque chose de vrai sur une réalité absolue, celle de Dieu et de l'homme, la théologie est capable de conclusions vraies, au service de cette Parole qu'elle explicite pour en magnifier l'intention divine et le contenu de vérité. Elle est en ce sens une sagesse. Au contraire, si la parole humaine n'est qu'un discours historique relatif, il est impossible, non seulement, qu'il existe un discours de sagesse philosophique, mais les textes bibliques eux-mêmes ne seraient pas autre chose que l'expression d'une tradition religieuse humaine élaborée dans une culture particulière au long des âges. La philosophie ne peut alors plus être « servante » de la foi, mais devient une instance herméneutique, une fonction critique, capable de déconstruire et d'interpréter ce qui est transmis sous le mode de la représentation culturelle selon des procédés littéraires qu'il suffit d'identifier.

La disparition du véritable caractère *sapiential* de la connaissance philosophique est source d'inquiétude pour l'Église, souligne Jean Paul II. Aussi la redécouverte de la capacité de l'homme à « parvenir à une conception unifiée et organique du savoir » est une urgence et un devoir de la pensée chrétienne, pour le bien de l'homme. Celui-ci, en effet, est entravé dans son unité intérieure et divisé

¹. *Ibid.* « Dieu, en se servant du langage des hommes pour leur révéler son mystère d'amour, n'invente pas un nouveau langage, une nouvelle grammaire, une nouvelle philosophie. Il se sert de traditions religieuses, de l'expérience de certains hommes, de leurs paroles, de leur propre psychologie. Mais il donne à ces paroles des hommes une capacité toute nouvelle : celle d'exprimer un mystère que l'homme par lui-même ne pourrait atteindre, ni considérer comme son bien. Grâce à la foi qu'il a reçue de Dieu, l'homme peut, en recevant ces paroles divines, adhérer au mystère qui lui est révélé et le considérer comme *son* mystère, qui l'engage tout entier. C'est pourquoi ces paroles pourront toujours être regardées par l'intelligence des hommes comme des paroles humaines ayant leur signification propre, des paroles porteuses d'un message humain, liées à telle ou telle circonstance historique. Cette signification existe en effet, mais pour le croyant une telle signification demeure comme matérielle. Ce qui intéresse en premier lieu le croyant, c'est qu'à travers ce message Dieu se révèle à lui, lui révèle son amour, sa présence, et l'appelle à être à Lui » (M.-D. PHILIPPE, « Comment la foi chrétienne... », p. 24).

². *FR*, n° 84.

³. *Ibid.*

dans la quête du sens de son existence par la fragmentation du savoir et l'approche parcellaire de la vérité.

Ces exigences positives que la Parole de Dieu présente à la pensée humaine peuvent être considérées, selon Jean Paul II, comme des postulats¹ sur lesquels les philosophes peuvent fonder leurs discours. En s'appuyant sur ces postulats – caractère sapientiel de la philosophie, capacité de l'homme de connaître la vérité, dimension métaphysique de la connaissance humaine –, les philosophes peuvent « se situer de manière cohérente avec la grande tradition qui, commencée par les anciens, passe par les Pères de l'Église et les maîtres de la scolastique, pour aller jusqu'à intégrer les acquis essentiels de la pensée moderne et contemporaine² ».

Dangers

Pour mieux en expliciter la portée, il est aussi nécessaire de préciser les dangers qui, en affectant la recherche philosophique, peuvent devenir des obstacles à l'élaboration d'une authentique sagesse théologique. Tous concernent, en réalité, le problème de la vérité et sont à regarder, du point de vue critique, à la lumière de la dimension sapientiale de la philosophie³. C'est au sage qu'il appartient de critiquer, de discerner, de juger. Cela signifie qu'il lui revient, parce qu'il a parcouru tout l'itinéraire qui mène à la sagesse, de dénoncer les obstacles qui peuvent empêcher la philosophie d'atteindre une vérité plénière, celle de la sagesse. Dans la perspective propre à la Lettre encyclique *Fides et Ratio*, ces obstacles sont mis en évidence comme ceux qui peuvent empêcher l'intelligence humaine de servir, sans la diminuer, la vérité révélée contenue par la Parole de Dieu et qui a trouvé sa plénitude dans le mystère du Christ.

Le premier de ces dangers est *l'éclectisme*⁴ qui, utilisant sans discernement des opinions diverses, tirées de diverses approches philosophiques, aboutit à ne plus distinguer dans une philosophie la part de vérité de la part d'erreur qu'elle contient. En réalité, l'éclectisme ramène les diverses doctrines philosophiques à une série d'opinions. « L'usage rhétorique abusif de termes philosophiques auquel certains théologiens se laissent parfois aller » sans aucun discernement oublie que la foi ne

¹ *Ibid.*, n° 85.

² *Ibid.*

³ « Le privilège de trouver le chemin qui mène au but est reconnu comme appartenant en propre à la libre réflexion. En fait, le Magistère s'engage ici une fois de plus dans la précieuse entreprise critique consistant à dénoncer les attitudes philosophiques susceptibles de compromettre cette liberté en excluant arbitrairement la possibilité "d'accomplir le passage aussi nécessaire qu'urgent, du phénomène au fondement" (n° 83). D'où des présentations synthétiques et éclairantes des systèmes en "isme" (...). Le souci n'est évidemment pas d'enchaîner la pensée à ces préjugés mais en quelque sorte de déminer le terrain en disqualifiant comme a-critique toute attaque contre la capacité (qui est le propre de l'homme) à connaître la vérité » (A. SCOLA, « Liberté humaine et vérité selon l'Encyclique *Foi et Raison* », p. 27-28).

⁴ Cf. *FR*, n° 86.

peut assumer de la philosophie pour élaborer une théologie, que ce qui est vrai¹. Cela exige, par le fait même, de situer avec précision et avec rigueur chaque développement philosophique pour, discernant *ce qui est vrai* et de quelle manière il l'est, « l'intégrer de manière appropriée dans l'argumentation théologique ». Si saint Thomas affirme souvent que toute vérité, *quel que soit celui qui la dit*, vient de l'Esprit Saint² et peut donc être assumée dans la lumière de la foi, il ne s'agit pas d'une confusion éclectique des opinions : avec lui, nous sommes dans une perspective de sagesse, engageant un discernement qui précise de quelle manière telle conclusion philosophique, dans la mesure où elle est *vraie*, est utile pour expliciter le donné révélé ; dans l'éclectisme, qui est une erreur de méthode, l'on utilise n'importe quelle opinion d'une façon rhétorique et l'on diminue ainsi la Parole de Dieu en ne respectant pas sa précision et sa profondeur dans la communication de la vérité.

Le deuxième danger est *l'historicisme*³, qui ramène la vérité uniquement à une vérité historique, vraie pour une époque et un contexte déterminés. Si le contexte historique conditionne certes la communication de la vérité (on s'exprime autrement aujourd'hui qu'au Moyen Âge ou au XIX^e siècle), la vérité que l'intelligence humaine est capable d'atteindre est au-delà de ce contexte. Autrement dit, il faut distinguer ce qui est toujours vrai, de telle manière de le signifier et de l'exprimer dans tel contexte. Quand il s'agit de la parole humaine, cette distinction permet d'ordonner l'un par rapport à l'autre le contenu de signification saisi par l'intelligence et l'influence du milieu humain, historique, politique, culturel, qui joue un rôle sur le mode de communication de la pensée et le conditionne. Cela est capital pour la Parole de Dieu et la théologie. Car, si la vérité n'est qu'historique, cela conduit à affirmer qu'il est nécessaire de réinterpréter constamment les textes révélés. L'herméneutique, entendue comme absolu de l'interprétation selon le contexte, dériverait directement de l'attitude historiciste. D'autre part, dans la réflexion théologique, « l'historicisme tend à se présenter sous la forme du "modernisme" », qui confond l'actualité avec la vérité, et néglige, par effet de mode, les objections critiques : tout ce qui est nouveau n'est pas vrai parce qu'il est récent !

Le troisième danger est le *scientisme*⁴, qui réduit la vérité à ce que les sciences positives peuvent connaître et affirmer. Cette idéologie positiviste, qui n'est pas la science mais une conception idéologique de la science, même si elle a été critiquée, resurgit en prétendant que la recherche du sens de la vie humaine, la quête

¹. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, I, q. 1, a. 8 : « La *doctrina sacra* utilise même les autorités des philosophes là où ils ont pu connaître la vérité par la raison naturelle ».

². Cf. entre autres, *ST*, I-II, q. 109, a. 1, ad 1 ; *Commentaire sur saint Jean*, I, n° 103, p. 94 ; II, n° 1916, p. 184 ; *Ad 2 Tim. lect.*, III, n° 126 ; *Ad Tit. lect.*, I, n° 32 ; *De veritate*, q. 1, a. 8, *sed contra*... Voir S. AMBROISE, *In prima Cor.* 12, 3, PL 17, 258. Jean Paul II cite ce passage in : *FR*, n° 44.

³. Cf. *FR*, n° 87.

⁴. Cf. *FR*, n° 88.

de la finalité, est irrationnelle. La sagesse est donc rejetée comme étant imaginative, ce qui conduit à opposer la « rationalité » scientifique à « l'affectivité » éthique et religieuse. On considère donc que l'interrogation « pourquoi ? », la recherche de la fin, n'est pas une véritable recherche intelligente. Par le fait même, la Parole de Dieu et la foi, qui apportent à l'homme une nouvelle lumière sur la fin, sont considérées comme n'ayant aucun intérêt pour des hommes intelligents. La foi n'est bonne qu'à rassurer l'homme par une attitude affective et une conviction privée. Mais elle n'est pas une connaissance « sérieuse », scientifique : le scientisme « considère comme relevant de l'irrationnel ou de l'imaginaire ce qui touche à la question du sens de la vie¹ ». Le problème de fond posé par cette erreur est l'oubli de la sagesse et la perte de la distinction de la science et de la sagesse. Ayant perdu sa vraie dignité, la philosophie n'est plus qu'un discours critique relatif à la domination des sciences positives ; ou bien elle se réfugie dans la description phénoménologique du vécu psychologique. Par le fait même, la foi n'a plus aucun fondement. Il est ainsi urgent et nécessaire que la philosophie retrouve sa dignité de sagesse et sa profondeur ; elle seule est capable d'aborder les grandes questions humaines, celles que l'homme s'est constamment posées. Ce point est capital pour enlever au théologien le complexe permanent de celui qui veut justifier sa légitimité face à la puissance des sciences. En réalité, il tombe alors dans une apologétique déplacée et perd du temps en s'affrontant à un faux problème. Il est essentiel que, dans un contexte marqué par la puissance des sciences positives, la philosophie approfondisse ce qui fait sa dignité et son caractère propre : être une véritable sagesse, parce qu'elle s'interroge sur le « pourquoi » des choses, ne se limite pas au « comment », et découvre ainsi avec vérité et précision la fin ultime de l'homme. C'est bien la fin qui est la *cause* la plus profonde, la cause ultime. Au-delà de l'idéologie qui prétend tout expliquer par les lois scientifiques, la philosophie découvre les *causes* propres de la réalité existante. C'est ce qui lui permet de s'élever à la découverte de Celui qui, comme Créateur, est Cause première et ultime de toutes les réalités existantes. Et c'est ce qui fonde, dans la personne humaine la possibilité de recevoir une nouvelle lumière de sagesse, révélée celle-là, sur le mystère de Dieu et la fin ultime de la personne humaine. C'est dans le Christ que cette lumière d'en-haut trouve sa plénitude et sa perfection.

Le quatrième danger dérive des précédents et concerne davantage le domaine pratique. Il s'agit du *pragmatisme*². Si la vérité se ramène à une opinion et dépend du contexte de la situation, l'attitude pratique « normale » consistera à s'adapter à la loi du plus grand nombre ou aux décisions institutionnelles. Il s'agit

¹ *Ibid.*

² Cf. *ibid.*, n° 89. « Le pragmatisme est l'attitude d'esprit de ceux qui, en opérant leurs choix, excluent le recours à la réflexion théorique ou à des évaluations fondées sur des principes éthiques ».

donc d'une caricature de la démocratie¹ et, plus profondément, de la prudence. Celle-ci, lorsqu'elle est orientée vers la véritable fin de l'homme, réclame en définitive la lumière de la sagesse pour éclairer les choix les plus profonds d'une personne humaine, surtout quand elle se trouve dans un climat de luttes. Il faut parfois accepter d'être seul (pensons à Socrate ou à Jeanne d'Arc) par amour de la vérité et de la volonté de Dieu. Or, cela est aussi essentiel dans la perspective propre à la foi et à la sagesse théologique. La vérité révélée sur la fin surnaturelle de l'homme, les exigences de la sainteté chrétienne, sont d'un autre ordre que la loi du plus grand nombre et l'adaptation au contexte. Il s'agit ici de la dimension pratique de la sagesse théologique. Le pragmatisme, au contraire, « propose une conception unidimensionnelle de l'être humain, dont sont exclus les grands dilemmes éthiques et les analyses existentielles sur le sens de la souffrance et du sacrifice, de la vie et de la mort² ».

Enfin, le dernier danger, d'une certaine façon le plus radical et commun à de nombreuses philosophies qui ont « renoncé au sens de l'être », est le *nihilisme*³, « négation de l'humanité de l'homme et de son identité même ». Comme refus radical de la connaissance métaphysique, il conduit à rejeter la ressemblance de l'homme avec Dieu et sa liberté de créature spirituelle, et ruine donc la capacité même que l'homme a d'accueillir la Révélation de Dieu et le don de sa propre béatitude par la grâce. La négation même de l'homme est la ruine fondamentale de la Révélation chrétienne puisque celle-ci, s'adressant à l'homme, l'exalte d'une façon unique, allant jusqu'à le rendre « participant de la nature divine ». D'une certaine façon, l'athéisme de Feuerbach, qui prétendait nier Dieu pour exalter l'homme et lui rendre sa dimension infinie, aboutit à la négation même de l'homme. N'est-ce pas la conséquence ultime de la négation de la métaphysique au nom de l'anthropologie ? Nous pensons ici à l'affirmation si forte du Christ quand, parlant du diable, il dit : « Il est homicide dès le commencement⁴ ». Le nihilisme, en définitive, en niant l'homme, l'amène à une volonté de puissance destructrice ou au désespoir de la solitude. C'est ce qui conduit Jean Paul II à affirmer : « Une fois la *vérité* retirée à l'homme, il est réellement illusoire de prétendre le rendre libre. Vérité et liberté, en effet, vont de pair ou bien elles périssent misérablement ensemble⁵ ».

¹. « On en vient à défendre une conception de la démocratie qui ne prend pas en considération la référence à des fondements d'ordre axiologique et donc immuables : c'est à partir d'un vote de la majorité parlementaire que l'on décide du caractère admissible ou non d'un comportement déterminé » (*ibid.* ; cf. aussi BX JEAN PAUL II, Lettre encyclique *Evangelium vitae*, n° 69).

². *FR*, n° 89.

³. Cf. *ibid.*, n° 90.

⁴. *Jn* 8,44.

⁵. *FR*, n° 90. « C'est seulement dans cette perspective de vérité [que l'homme] parviendra au plein exercice de sa liberté et de sa vocation à l'amour et à la connaissance de Dieu, suprême accomplissement de lui-même » (*FR*, n° 107). A. Scola souligne que « pour commenter cette conclusion de l'Encyclique, qui reprend le thème de la relation entre vérité et liberté (cf. n° 5, 75, 89, 98, 90), on peut rappeler la formule du Père Balthasar (*La dramatique divine*, III) : le Christ résout l'énigme de l'homme mais n'écrit pas à l'avance le drame de chaque existence humaine » (« Liberté

Toutes ces idéologies sont bien en définitive pour l'homme ce qui mène à la tentation du désespoir¹. Alors que la philosophie, comme recherche de la sagesse, conduit, lorsqu'elle découvre la fin ultime de l'homme, à l'attente du salut qui vient de Dieu, les idéologies, repliant l'homme sur lui-même dans la relativité des opinions, l'éphémère du devenir, la vaine gloire de ses conquêtes scientifiques et techniques, le carcan des lois et des institutions humaines, le néant de son existence mortelle, l'enferment dans le désespoir de sa condition terrestre et marquée par le mal. N'est-ce pas l'orgueil le plus terrible, parce qu'il se ferme alors à la joyeuse nouvelle du salut apporté par le Christ ?

3 - LES TACHES ACTUELLES DE LA THEOLOGIE

C'est dans ce contexte que la Lettre encyclique *Fides et Ratio* propose un programme de recherche théologique ; celui-ci invite lui-même à une réflexion philosophique renouvelée sur certaines questions précises.

Selon Jean-Paul II, qui fixe en quelque sorte le programme, une double tâche incombe à la théologie aujourd'hui. D'une part, selon l'appel du II^e Concile du Vatican, elle doit « renouveler ses méthodes *en vue de servir plus efficacement l'évangélisation*² ». D'autre part, elle doit « porter son regard sur la vérité dernière qui lui est confiée par la Révélation, *sans se contenter de s'arrêter à des stades intermédiaires*³ », ce qui caractérise bien la sagesse, car elle est la connaissance des réalités premières et les plus élevées. Cette double tâche, contemplative et apostolique, répond au dynamisme présent dans la foi elle-même. Celle-ci, en effet, est immédiatement contemplative, dans l'attente de la vision de Dieu tel qu'il est en lui-même ; et elle demande de se communiquer, d'être proclamée, puisqu'elle engage un dessein, une intention de salut de Dieu sur les hommes, qui les appelle à lui et les prédestine dans le Christ.

La théologie est bien présentée ici sous ses deux grandes dimensions : *apostolique*, ordonnée à la communication de la vérité de la foi, et *contemplative*, l'objet propre de sa recherche étant « la Vérité, le Dieu vivant et son dessein de salut révélé en Jésus-Christ⁴ ». C'est en définitive le Christ, lui qui est la Vérité⁵, qui

humaine et vérité... », p. 38) ; « Le Christ résout l'énigme de la condition humaine, tandis que demeure le caractère inévitablement dramatique de la liberté, comme figure de tout ce qu'est l'homme et expression de son irrépressible attrait pour le fondement de la vérité. C'est ainsi que l'anthropologie attendue aujourd'hui requiert, sans pouvoir l'imposer, l'événement christologique comme manifestation de la vérité » (*ibid.*).

¹. Cf. *FR*, n° 91.

². *FR*, n° 92. Nous soulignons. Cf. BX JEAN XXIII, « Discours » à l'ouverture du Concile (11 octobre 1962), *AAS* 54 (1962), p. 792 : « Il faut que cette doctrine certaine et immuable, que l'on doit servir fidèlement, soit explorée et exposée de la manière que demande notre époque ».

³. *Ibid.* Nous soulignons.

⁴. Cf. CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Instruction *Donum veritatis*, n° 7-8.

⁵. *Jn* 14,6.

« s'impose comme une autorité universelle qui gouverne, stimule et fait grandir (cf. *Eph* 4,15) aussi bien la théologie que la philosophie¹ ». C'est bien à partir du mystère même du Christ et du don de l'Esprit Paraclet, que nous devons constamment repartir, tout spécialement aujourd'hui, pour renouveler la théologie dans son caractère apostolique et sa dimension contemplative. Le Christ est à la fois celui qui contemple le Père et le connaît² et celui qui révèle le Père et enseigne son mystère aux hommes³, « l'Apôtre que notre foi confesse⁴ ». Nous élever dans cette lumière, repartir du Christ, bien loin d'être source de division est au contraire la « condition nécessaire pour un dialogue sincère et authentique entre les personnes⁵ ».

Si l'objectif principal de la théologie est de « présenter l'intelligence de la Révélation et le contenu de la foi⁶ », Jean Paul II souligne que « le véritable centre de sa réflexion » est la contemplation du mystère même de Dieu Un et Trine, ce qui ne nous est accessible « qu'en réfléchissant sur le mystère de l'Incarnation du Fils de Dieu⁷ ». Si la théologie cherche à connaître le mystère de Dieu, ce qui fait d'elle nécessairement une sagesse contemplative, c'est à partir du mystère du Christ qu'elle peut y parvenir. En effet, c'est en s'incarnant, en se faisant l'un de nous et en vivant sa mort et sa résurrection que Dieu révèle la vérité plénière de son mystère. C'est donc en s'attachant au mystère même du Christ que nous pourrions, dans la foi, avoir accès à la vérité intime et ultime du mystère de Dieu, au *secret* de son mystère : « Dieu est amour⁸ ». C'est cette vérité qui est au cœur de l'enseignement et du mystère personnel du Christ. Le contempler et l'explicitier, n'est-ce pas cela la tâche de la théologie ? Si la philosophie, lorsqu'elle devient sagesse, théologie « naturelle », contemple, par l'intermédiaire des réalités créées et grâce à l'analogie de l'être, la vie de Dieu – lumière et amour – dans la simplicité de son être, la théologie chrétienne, grâce à la foi et en se servant des similitudes reçues de la Parole de Dieu – tout spécialement celles de la parole de Jésus et de ses gestes – contemple le mystère personnel de Dieu. Simple dans son unité, il est Celui qui est ! Amour éternel dans la plénitude de son mystère, il est Père, Fils et Esprit Saint.

C'est dans cette lumière que se place l'étude de l'Écriture et de la Tradition vivante de l'Église. Il s'agit de rejoindre ce que « Jésus a fait et enseigné⁹ »... C'est ce que souligne Jean Paul II, précisant à ce propos que « certains problèmes se

¹. *FR*, n° 92.

². « Moi je le connais » (*Jn* 7,29 ; 8,55).

³. Cf. *Mt* 11, 27 : « Tout m'a été remis par mon Père, et personne ne reconnaît le Fils si ce n'est le Père, personne non plus ne reconnaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut le révéler » ; cf. aussi *Jn* 14,9-11.

⁴. *He* 3,1.

⁵. *FR*, n° 92. « C'est seulement à cette condition qu'il est possible de surmonter les divisions et de parcourir ensemble le chemin qui mène à la vérité tout entière, en suivant les sentiers que seul l'Esprit du Seigneur connaît » (*ibid.*).

⁶. *Ibid.*, n° 93.

⁷. *Ibid.*

⁸. *1 Jn* 4,8.16.

⁹. *Ac* 1,1.

posent aujourd'hui, en partie seulement nouveaux, dont la solution satisfaisante ne pourra être trouvée sans l'apport de la philosophie¹ ». Quels sont ces problèmes ?

Le premier est le « rapport entre le signifié et la vérité² ». Ce que les textes de l'Écriture et de la Tradition de l'Église révèlent, c'est « la vérité sur Dieu, communiquée par Dieu lui-même à travers le texte sacré³ ». C'est ainsi que dans le langage humain « prend corps le langage de Dieu, qui communique sa vérité avec la "condescendance" admirable qui est conforme à la logique de l'Incarnation⁴ ». La théologie doit donc constamment chercher, en interprétant les textes de la Révélation, quelle est la *vérité* que ces textes entendent communiquer. Tel est le sens *littéral* dans ce qu'il a de plus profond. En particulier, les textes bibliques et les Évangiles rapportent des événements dont la vérité se situe au-delà du simple fait historique : leur vérité « se trouve dans leur signification *dans* et *pour* l'histoire du salut⁵ ». Selon Jean Paul II, il est « urgent que l'on s'interroge également du point de vue philosophique sur le rapport qui existe entre le fait et sa signification, rapport qui constitue le sens spécifique de l'histoire⁶ ». N'y a-t-il pas là une suggestion importante à recevoir par les philosophes ? Étudier ce qu'est vraiment l'histoire, en relation avec le problème de la vérité, pour repenser d'une façon beaucoup plus profonde la fameuse question du sens littéral et du sens historique... Il nous semble que, de ce point de vue, la Lettre encyclique *Fides et Ratio* va beaucoup plus loin que les textes précédents du Magistère de l'Église qui restaient encore tributaires de l'opposition, héritée de la crise moderniste, entre sens historique (entendu comme le seul sens littéral) et sens spirituel... Ici, Jean Paul II souligne que le sens historique, c'est le sens littéral divin, celui de la vérité du mystère que Dieu entend révéler.

Le fondement philosophique d'une telle position se trouve dans la réalité existante et spirituelle de la personne humaine. En effet, celle-ci, tout en étant substantiellement conditionnée par son corps, est capable de la vérité et de l'amour par son esprit. De fait, à travers des faits historiquement constatables et un langage limité, la personne humaine a pour vérité ce que son intelligence, capable de la vérité de ce qui est, connaît de plus profond, et ce qu'elle entend vivre, ses intentions les plus profondes.

C'est donc dans une « herméneutique ouverte aux exigences de la métaphysique⁷ », que Jean Paul II voit la possibilité d'explicitier le *passage* des circonstances historiques et contingentes à la vérité qui les dépasse. Du point de vue philosophique, c'est un problème à étudier en *critique* à propos de l'analogie, en se

¹. *FR*, n° 93.

². *Ibid.*, n° 94.

³. *Ibid.*

⁴. *Ibid.*

⁵. *Ibid.*

⁶. *Ibid.*

⁷. *Ibid.*, n° 95.

fondant sur la distinction et l'unité dans la personne humaine entre l'esprit et le corps... Du point de vue théologique, c'est la relation analogue dans le Christ entre le *divin* et le *corps* ; la foi adhère à une vérité divine, éternelle, stable et définitive, au-delà des limites de telle période et de telle culture¹. Si le problème herméneutique existe bien, il est donc soluble, en raison de la vérité qui demeure au-delà des limites particulières de telle culture. Ainsi la recherche philosophique doit-elle s'engager à approfondir « le rapport entre le langage conceptuel et la vérité », pour comprendre correctement ce rapport.

Ces deux problèmes que nous venons d'évoquer (celui du rapport entre le fait et la vérité, et celui du rapport entre le « langage conceptuel » et la vérité) concernent avant tout l'interprétation des sources de la réflexion théologique (Écriture, Tradition et formulations dogmatiques). Ce point est capital en théologie fondamentale et doit permettre de situer théologiquement les méthodes exégétiques. Mais la théologie va plus loin et sa tâche essentielle concerne la « compréhension de la vérité révélée² » ainsi que l'explicitation de la fin qui commande l'agir des croyants³.

Les vérités de foi réclament une philosophie de l'être, autrement dit l'éveil d'une connaissance théorétique qui aille jusqu'au bout de ses exigences, de sorte qu'on ne réduise pas la vérité révélée à de simples règles de conduite. En réalité, si la théologie, dans son effort d'intelligence contemplative de la vérité révélée, veut « intégrer toute la richesse de la tradition théologique⁴ », elle « doit recourir à la philosophie de l'être », non pas dans la répétition stérile d'une scolastique périmée, mais en retrouvant toute la vigueur de la connaissance du réel existant dans ses causes propres, en découvrant la profondeur de la personne humaine dans son être et dans son esprit, et en s'élevant ultimement jusqu'à la découverte de Celui que les traditions religieuses appellent Dieu, notre Créateur et Père⁵. C'est donc parce qu'une connaissance *réaliste* de ce qui est, est possible par l'intelligence humaine, au-delà des limites de notre connaissance exaltées par la critique kantienne et malgré le scepticisme encouragé par la perspective herméneutique et le positivisme, que l'apport métaphysique en théologie est au-delà d'une culture particulière ou d'un développement particulier répété d'une façon desséchante et stérile. Pour le théologien, c'est la foi elle-même qui réclame cet apport : « Dans la théologie, qui tient ses principes de la Révélation en tant que source nouvelle de connaissance, cette

¹. C'est la même raison qui permet d'affirmer « la validité durable du langage conceptuel utilisé dans les définitions conciliaires » (*ibid.*, n° 96).

². *Ibid.*, n° 97.

³. *Ibid.*, n° 98.

⁴. *Ibid.*, n° 97.

⁵. Cf. BX JEAN PAUL II, « Discours » à l'Athénée pontifical *Angelicum* du 17 novembre 1979, n° 6, in : DC 76, p. 1069-1070.

perspective se trouve confirmée en vertu du rapport étroit qui relie la foi et la rationalité métaphysique¹ ». En effet, la foi, réponse amoureuse et libre de l'homme à la Révélation, est bien une adhésion de l'intelligence à une vérité sur Dieu et sur la personne humaine en tant qu'elle est capable de Dieu parce qu'elle vient de lui. Elle ne se réduit ni à une opinion, ni à une culture, même religieuse, ni même à une vérité seulement historique ou humaine. Le « niveau » de vérité auquel se situe la connaissance de foi rejoint notre intelligence dans ce qu'elle a de plus profond : sa capacité à rejoindre « ce qui est », et Celui qui est la Source première de toutes choses. La foi ne se réduit pas non plus à un simple « sentiment » subjectif sans intelligence, sans λόγος : elle est une véritable connaissance de Dieu et de l'homme, certes imparfaite parce que dans l'attente de la vision, mais réelle en tant qu'elle est un jugement « d'existence » surnaturel sur la *réalité* du mystère révélé.

Du point de vue éthique, il y a une perspective analogue et c'est pourquoi « il est urgent de revenir aussi à la philosophie dans le champ d'intelligence de la foi qui concerne l'agir des croyants² ». Il s'agit ici du problème de la *vérité* dans le domaine de la morale ; la théologie doit recourir à une éthique philosophique portant sur la vérité du bien, qui ne soit donc ni subjectiviste, ni utilitariste. « L'éthique que l'on attend implique et présuppose une anthropologie philosophique et *une métaphysique du bien*³ ».

En tout cela, la fin est la communication de la foi, c'est-à-dire l'annonce de la vérité du Christ qui culmine en son mystère pascal car « il n'est possible de connaître la plénitude de la vérité qui sauve que dans le Christ (cf. *Ac* 4,12 ; *1 Tm* 2,4-6)⁴ ». Si l'objectif principal de la théologie est de « présenter l'intelligence de la Révélation et le contenu de la foi », « il apparaît que la première tâche de la théologie est l'intelligence de la *kénose* de Dieu, vrai et grand mystère pour l'esprit humain auquel il semble impossible de soutenir que la souffrance et la mort puissent exprimer l'amour qui se donne sans rien demander en retour⁵ ». Cette intelligence de la *kénose* de Dieu doit se faire à partir des textes de l'Écriture et des grandes affirmations de la Tradition vivante de l'Église, et réclame une réflexion fondamentale qui appartient à la philosophie.

¹. *FR*, n° 97.

². *FR*, n° 98.

³. *Ibid.* Nous soulignons.

⁴. *Ibid.*, n° 99.

⁵. *Ibid.*, n° 93.

Chapitre III

A la source de la théologie : le Christ, Dieu et homme

Si c'est précisément le Christ qui fait l'unité des deux grandes dimensions de la vocation du théologien, s'il est la Vérité qui « s'impose comme une autorité universelle qui gouverne, stimule et fait grandir (cf. *Ep* 4,15) aussi bien la théologie que la philosophie¹ », c'est bien vers lui et à partir de lui que tout peut se renouveler et s'ordonner.

Trouver dans le Christ, qui est la Vérité, cette autorité universelle qui rassemble tous les hommes en quête de la sagesse, est aussi ce qu'indiquait le Pape Benoît XVI à l'occasion du dixième anniversaire de la publication de l'Encyclique *Fides et Ratio*. S'adressant aux participants d'un congrès organisé par l'Université du Latran, il affirmait :

La raison, en somme, doit pleinement accomplir son parcours, forte de son autonomie et de sa riche tradition de pensée. Par ailleurs, la raison sent et découvre que, outre ce qu'elle a déjà atteint et conquis, il existe une vérité qu'elle ne pourra jamais découvrir en partant d'elle-même, mais seulement recevoir comme un don gratuit. La vérité de la Révélation ne se superpose pas à celle qui est atteinte par la raison ; elle purifie plutôt la raison et l'élève, lui permettant ainsi d'élargir ses propres espaces pour s'insérer dans un domaine de recherche insondable comme le mystère lui-même. La vérité révélée, dans la « plénitude des temps » (*Ga* 4,4) a pris le visage d'une personne, Jésus de Nazareth, qui apporte la réponse ultime et définitive à la question du sens que se pose chaque homme. La vérité du Christ, dans la mesure où elle touche chaque personne à la recherche de joie, de bonheur et de sens, dépasse de beaucoup toute autre vérité que la raison peut trouver. C'est donc autour du mystère, que la *fides* et la *ratio* trouvent la possibilité réelle d'un parcours commun².

Soulignant aussi la coïncidence providentielle de ce congrès avec le Synode des évêques « sur la Parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Église », Benoît XVI affirmait encore :

La passion pour la vérité nous pousse à rentrer en nous-mêmes pour saisir dans l'homme intérieur le sens profond de notre vie. Une vraie philosophie devra conduire chaque personne humaine par la main et lui faire découvrir combien il est fondamental pour sa dignité de connaître la vérité de la Révélation. Devant cette exigence de sens, qui ne donne pas de trêve tant qu'elle ne débouche pas en Jésus-Christ, la Parole de Dieu révèle son caractère de réponse définitive. Une parole de révélation qui devient vie et qui demande d'être accueillie comme source intarissable de vérité³.

¹. *FR*, n° 92. Il est utile de citer le passage de l'Épître aux Éphésiens auquel renvoie le texte de l'encyclique : « Ainsi nous ne serons plus des enfants, ballottés par les flots et emportés à tout vent de doctrine, au gré de la rouerie des hommes, de leur astuce à fourvoyer dans l'erreur ; mais demeurant vrais dans l'amour, nous croîtons en tout jusqu'à lui qui est la tête, Christ, de qui le corps tout entier, grâce à tous les ligaments dont il est pourvu, tire cohésion et étroite unité, et par l'activité assignée à chaque partie, opère sa propre croissance pour se bâtir lui-même dans l'amour » (*Eph* 4, 14-16).

². BENOÎT XVI, « Discours » du 16 octobre 2008 au Congrès sur *Fides et Ratio*, in : PH. CAPELLE-DUMONT (éd.), *Fiducia nella ragione*, p. 28.

³. *Ibid.*

Cette attention renouvelée au mystère du Christ, le Verbe devenu chair, le Verbe éternel s'adressant aux hommes dans le langage des hommes, à partir duquel on accède à « la contemplation du mystère même de Dieu Un et Trine¹ », donne la ligne en quelque sorte des recommandations du Magistère actuel de l'Église aux théologiens. Sans pouvoir nous arrêter à tout, nous voudrions simplement évoquer quelques affirmations majeures qui pourront nous aider à mieux montrer de quelle manière la sagesse théologique peut trouver dans le Christ la source de sa propre fécondité et comment elle peut accomplir le service qui est le sien dans l'Église.

1 - LE CHRIST, VÉRITÉ REÇUE DANS LA FOI

La Congrégation pour la Doctrine de la foi publiait en 1990 l'Instruction *Donum veritatis* sur la vocation ecclésiale du théologien. Adressée aux évêques et, par leur intermédiaire, aux théologiens, elle se propose « d'éclairer la mission de la théologie dans l'Église » et se présente, en quelque sorte, comme un prolongement et une explicitation des orientations données par le II^e Concile du Vatican : sur le lien entre la Parole de Dieu et la théologie ; sur le rôle du Magistère en théologie ; sur les axes propres à la recherche théologique qui demeure dans la vérité de la foi et cherche à répondre aux questions de l'homme contemporain.

Notre propos n'est pas d'étudier ici ce texte dans son intégralité ni, comme l'a fait par exemple Ch. Theobald, d'y étudier l'évolution de la conception de l'autorité du Magistère en matière doctrinale². Certes, une telle étude a son importance, d'autant plus que ce document est plutôt défensif et insiste sur le rôle prééminent du Magistère dans l'ensemble des autorités, ce qui n'est pas sans soulever quelques questions. Mais ce qui nous intéresse ici est plutôt que la vocation du théologien, comme l'autorité du Magistère, sont situées dans la lumière même du mystère du Christ. De ce point de vue, il vaut la peine de citer intégralement le paragraphe introductif :

La vérité qui libère est un don de Jésus-Christ (cf. Jn 8,32). La recherche de la vérité est appelée par la nature de l'homme, tandis que l'ignorance le maintient dans la servitude. L'homme, en effet, ne peut être vraiment libre que s'il est éclairé sur les questions centrales de son existence, notamment sur celle de savoir d'où il est et où il va. Il devient libre lorsque Dieu se donne à lui comme un ami, selon la parole du Seigneur : « Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ignore ce que fait son maître. Je vous appelle amis, car tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (Jn 15,15). La délivrance de l'aliénation du péché et de la mort advient à l'homme lorsque le Christ, qui est la Vérité, devient pour lui le « chemin » (cf. Jn 14,6)³.

¹. FR, n° 93.

². Cf. *La Parole du salut*, p. 612 sq.

³. *Op. cit.*, § 1, p. 693. Nous soulignons. Cette vérité qui libère, don du Christ Sauveur, est une vérité de vie, car « dans la foi chrétienne, connaissance et vie, vérité et existence, sont intrinsèquement liées ». Cette vérité reçue dans la foi dépasse l'homme mais vient à sa rencontre. La recherche de la vérité n'est pas supprimée, bien au contraire : ainsi, « dès le commencement de l'Église, la «règle de

C'est Dieu lui-même, « Père des lumières¹ » qui, dans un amour sans mesure, « a voulu s'approcher de l'homme en quête de sa propre identité » ; le don paternel de la vérité – une vérité définitive, source d'une liberté véritable – est réalisé par le Fils et s'accomplit, se prolonge « par l'Esprit qui conduit “vers la vérité toute entière” (Jn 16,13)² ». Le don de cette vérité unit tous les hommes et fait d'eux « le Peuple de Dieu unique et nouveau qui, par les divers vocations et charismes, a la mission de *conserver* et de *transmettre* le don de la vérité³ ». C'est ainsi que l'Église tout entière, doit « rendre témoignage à la vérité du Christ qui libère » : par l'accueil de cette vérité dans la foi et par la transmission de cette vérité par la proclamation, le Peuple de Dieu exerce « sa fonction prophétique dans le monde ». Pour l'accomplir, il doit constamment raviver sa vie de foi, « en particulier par une réflexion toujours plus approfondie, guidée par l'Esprit Saint, sur le contenu de la foi elle-même, et par un effort pour la justifier aux yeux de ceux qui lui en demandent raison (cf. *1 P* 3,15)⁴ ». Le don, le témoignage et la communication de la vérité sont donc inscrits au cœur même de la vocation et de la vie chrétiennes : il ne s'agit pas d'une question de spécialistes, mais d'une exigence même de la foi, en raison du mystère du Christ, Verbe de Dieu et Témoin de la vérité.

Cependant, parmi toutes les vocations suscitées par l'Esprit Saint en vue de répondre à et de transmettre ce don de la vérité, « se distingue celle du théologien qui, d'une manière particulière, a pour fonction d'acquérir, en communion avec le Magistère, une intelligence toujours plus profonde de la Parole de Dieu contenue dans l'Écriture inspirée et transmise par la Tradition vivante de l'Église⁵ ».

Mais de quoi cette vocation particulière du théologien relève-t-elle ? Qu'exige-t-elle ? Comment s'exerce-t-elle ? A quoi est-elle ordonnée ? De fait, le labeur du théologien « répond au dynamisme présent dans la foi elle-même ». Elle fait donc intégralement partie de l'obéissance au commandement du Christ qui a demandé à ses Apôtres d'enseigner toutes les nations. Cela fait partie de la vérité révélée, qui dépasse l'intelligence humaine, d'inviter pourtant celle-ci à « entrer en sa lumière et à devenir ainsi capable de comprendre dans une certaine mesure ce qu'elle croit ». Procédant du dynamisme de la foi, qui invite l'intelligence à chercher une *vérité* qui l'attire et veut se communiquer, la théologie relève aussi de *l'amour* et de son dynamisme : « Dans l'acte de foi, l'homme connaît la bonté de Dieu et commence à l'aimer, mais l'amour désire connaître toujours mieux celui qu'il

doctrine” (*Ro* 6,17) a-t-elle été liée, avec le baptême, à *l'entrée dans le mystère du Christ* ». C'est pourquoi la théologie « est une exigence à laquelle l'Église ne peut renoncer » (*ibid.*), d'autant plus à notre époque pleine de bouleversements spirituels et culturels : la théologie « doit s'efforcer de “demeurer” dans la vérité (cf. *Jn* 8,31) tout en tenant compte des nouvelles questions posées par l'esprit humain » (*ibid.*).

¹. Cf. *Ja* 1,17 ; *1 Pe* 2,9 ; *1 Jn* 1,5.

². Instruction *Donum veritatis*, § 2, p. 693.

³. *Ibid.*, § 3, p. 693.

⁴. *Ibid.*, § 5, p. 694.

⁵. *Ibid.*, § 6, p. 694.

aime ». La théologie a donc « une double origine » dans la foi et la charité. S’inscrivant à la fois dans la vie interne du Peuple de Dieu et dans sa vocation missionnaire – nous retrouvons ces deux aspects de la théologie, contemplatif et apostolique –, elle doit être élaborée *d’une certaine manière*, de façon à « satisfaire aux exigences de sa propre nature » : c’est là la question de la démarche propre à l’acquisition de la sagesse et de la science théologiques.

D’abord, puisque la théologie a pour objet « la Vérité, le Dieu vivant et son dessein de salut révélé en Jésus-Christ », elle réclame de celui qui accomplit ce service une *vie de foi* et de *prière* intense. Dépasant le primat de la critique¹, tout en ayant la rigueur nécessaire à sa démarche scientifique, le théologien, en serviteur, est invité à « un effort spirituel de rectitude et de sanctification ». C’est là la première source de la théologie : une vérité qui, parce qu’elle est celle de Dieu, est aussi une vie. Et la foi, dans sa dimension théologale, concerne toute la personne qui la reçoit.

D’autre part, la vérité révélée, tout en dépassant les capacités naturelles de l’intelligence humaine, « est en profonde harmonie avec elle ». La théologie, effort d’intelligence au service de la vérité révélée suppose donc de « reconnaître la capacité que possède la raison humaine d’atteindre la vérité, ainsi que sa capacité métaphysique de connaître Dieu à partir du créé² », affirmation qui relève de la Tradition constante de l’Église et qui souligne l’importance majeure de la *sagesse philosophique* pour la théologie : « La tâche, propre à la théologie, de comprendre le sens de la Révélation exige l’utilisation d’acquisitions philosophiques qui fournissent “une connaissance solide et correcte de l’homme, du monde et de Dieu” (Décret *Optatum totius*, n° 15) dont les affirmations puissent être assumées dans la réflexion sur la doctrine révélée³ ».

Ce service de la vérité accompli dans la foi, la prière et assumant de réelles compétences philosophiques pour l’approfondissement de l’intelligence de la Parole de Dieu, est *ordonné aux croyants* : c’est là sa finalité. Serviteur du croyant, le théologien, et cela fait partie de sa charité fraternelle, doit respecter le Peuple de Dieu et « s’attacher à lui dispenser un enseignement qui n’altère en rien la doctrine de la foi ». En ce sens, sa liberté de recherche, qui s’exerce à l’intérieur de la foi de l’Église, exige un authentique dialogue fraternel et un amour de la vérité de la foi plus puissant que la sincérité des opinions personnelles. Il y a là un aspect typique du

¹. « L’exigence critique ne doit pas être identifiée avec l’esprit critique, qui naît plutôt de motifs affectifs ou de préjugés. Le théologien doit discerner en lui-même l’origine et les motivations de son attitude critique et laisser purifier son regard par la foi » (*ibid.*, § 9, p. 694).

². *Ibid.*, § 10, p. 695. Le texte de l’Instruction renvoie ici au I^{er} Concile du Vatican, Const. dogm. *De fide catholica, De revelatione*, can. 1 : DS 3026.

³. *Ibid.* Outre un acquis d’ordre philosophique, l’Instruction mentionne aussi l’importance des sciences historiques et des sciences humaines. Et elle note : « Il importe à ce propos de souligner que l’utilisation par la théologie d’éléments et instruments conceptuels provenant de la philosophie ou d’autres disciplines exige un discernement qui trouve son principe normatif ultime dans la doctrine révélée. *C’est elle* qui doit fournir les critères pour le discernement de ces éléments et instruments conceptuels, *et non l’inverse* » (nous soulignons).

labeur théologique, à la croisée de l'audace de la recherche et de la patience du mûrissement.

Si la liberté de recherche propre à la vie intellectuelle signifie « la disponibilité à accueillir la vérité telle qu'elle se présente au terme d'une recherche dans laquelle n'est intervenu aucun élément étranger aux exigences d'une méthode correspondant à l'objet étudié¹ », en théologie, parce que l'objet étudié est le mystère même révélé de Dieu, « cette liberté de recherche s'inscrit à l'intérieur d'un savoir rationnel dont l'objet est donné par la Révélation, transmise et interprétée dans l'Église sous l'autorité du Magistère, et reçu par la foi² ». Et l'Instruction ajoute avec vigueur : « *Omettre ces données, qui ont valeur de principe, serait comme cesser de faire de la théologie*³ ».

Dans la transmission du don de la vérité révélée, le Magistère de l'Église exerce un mandat et un service particuliers : les pasteurs accomplissent la tâche « de conserver, d'exposer et d'annoncer la Parole de Dieu, dont ils sont les serviteurs⁴ ». La mission du Magistère est donc « d'affirmer, d'une manière cohérente avec la nature "eschatologique" propre à l'événement de Jésus-Christ, le caractère définitif de l'Alliance instaurée par Dieu dans le Christ avec son peuple », en protégeant la vérité de la foi des déviations et des erreurs. Ce qu'il nous paraît important de souligner ici est que « la signification du Magistère et sa valeur ne sont compréhensibles que par rapport à la vérité de la doctrine chrétienne et à la prédication de la Parole véritable ». Voulu par le Christ, il est *au service* de la Parole de Dieu ! Et il dépend objectivement « du Christ qui veut que son peuple marche dans la vérité tout entière ».

Du point de vue du théologien, son engagement au service de la vérité révélée réclame de lui de « tenir compte de la mission propre au Magistère » et de collaborer avec lui. Mais *comment* concevoir cette collaboration ? Sans développer cela ici, notons seulement ce qui souligne la spécificité de la vocation du théologien relativement au mystère du Christ. La collaboration de la théologie à la recherche de la vérité est finalisée par « le service de la communauté ecclésiale ». Dans ce service, alors que le Magistère agit avec autorité,

¹. *Ibid.*, § 12, p. 695.

². *Ibid.*

³. *Ibid.* Ch. Theobald conteste ces affirmations, y voyant un « "recadrage" de la doctrine du Magistère selon Vatican II dans la perspective de Vatican I » (*La Parole du salut*, p. 616), et une conception « minimaliste » de la fonction théologique liée à une idée « instrumentaliste » des rapports entre foi et raison (*ibid.*). Certes, c'est bien ce qui est fondamentalement en cause dans la critique de Theobald : il conteste le caractère divin de la Parole de Dieu, donc le caractère théologique de la foi. Celle-ci a pourtant des exigences particulières sur l'exercice de l'intelligence en théologie... Reste à savoir si le fait d'être instrument, serviteur, est nécessairement une « instrumentalisation », un manque de liberté, une contrainte...

⁴. *Ibid.*, § 14, p. 695. Cf. II^e CONCILE DU VATICAN, *DV*, n° 10.

la théologie acquiert, par la réflexion, une intelligence toujours plus profonde de la Parole de Dieu contenue dans l'Écriture et fidèlement transmise par la Tradition vivante de l'Église sous la conduite du Magistère ; elle cherche à éclairer l'enseignement de la Révélation face aux instances de la raison, et lui donne enfin une forme organique et systématique¹.

C'est dans l'Église que la théologie peut se développer elle aussi comme un service éminent, puisqu'elle est relative à la Parole de Dieu et au mystère du Christ reçu dans la foi. Aussi, « si la théologie et le Magistère sont de nature différente et ont des missions diverses qui ne peuvent être confondues, il s'agit pourtant de deux fonctions vitales dans l'Église, qui doivent se compénétrer et s'enrichir mutuellement pour le service du Peuple de Dieu² ». Les pasteurs, selon leur autorité propre, doivent veiller à l'unité, relativement à l'intégrité de l'Évangile et empêcher « que les tensions ne dégénèrent en divisions ». Quant aux théologiens, « il leur revient de participer eux aussi à l'édification du Corps du Christ dans l'unité et la vérité, et leur contribution est plus que jamais requise par une évangélisation à l'échelle du monde », cherchant à dépasser par le dialogue les difficultés que suscite le caractère de leur recherche, dans un esprit de vérité et de charité...

C'est parce que la théologie procède du Christ et de sa Parole qu'elle engage une coopération avec l'autorité du Magistère voulue par le Christ : autorité de gardien de l'authenticité de sa Parole et de l'intégrité de la foi. Aussi le Magistère ne peut-il se substituer à la théologie, ni la théologie se contenter de défendre les positions du Magistère de l'Église. En définitive, c'est au Christ que conduit l'authentique recherche théologique au cœur de la communion ecclésiale :

Tous se souviendront que le Christ est la Parole définitive du Père (cf. *He* 1,2) en qui, comme note saint Jean de la Croix, « Dieu nous a tout dit ensemble et en une seule fois » (*La Montée du Carmel*, II, 22, 3) et que, comme tel, il est la Vérité qui libère (cf. *Jn* 8,36 ; 14,6). Les actes d'adhésion et d'assentiment à la Parole confiée à l'Église sous la garde du Magistère remontent, en définitive, vers lui et introduisent dans l'espace de la vraie liberté³.

C'est le Christ qui est la source du Magistère, autorité confiée à Pierre et à ses successeurs, et aux évêques en communion avec lui ; et c'est lui qui est source de la théologie en invitant les amis à qui il fait connaître ce qu'il a reçu du Père à expliciter et à approfondir son mystère. C'est donc en lui que se trouve l'unité et c'est dans la mesure où tous se tournent vers lui que la coopération peut se réaliser. En outre, le Christ étant le Sauveur de tous les hommes, le Magistère comme la théologie de l'Église sont au service de cet accomplissement du mystère du Christ en tous les hommes.

L'instruction *Donum veritatis* ajoute encore que, dans cette quête de la sagesse théologique, c'est Marie, « Mère et parfaite Icône de l'Église », qui est la

¹ *Ibid.*, § 21, p. 697.

² *Ibid.*, § 40, p. 700-701.

³ *Ibid.*, § 41, p. 701.

lumière la plus parfaite ; en effet, à cause de son adhésion de foi plénière, immédiate et sans défaillance, « elle indique la voie de l'accueil et du service de la Parole, en même temps que le but ultime à ne jamais perdre de vue : l'annonce à tous les hommes et la réalisation du salut apporté au monde par son Fils Jésus Christ¹ ». Il y a là une lumière ultime de sagesse : la sagesse théologique, avec la vie contemplative, fait partie à un titre éminent du mystère de la maternité divine de Marie continué au cœur de l'Église. N'y a-t-il pas là une piste pour préciser, dans la perspective de la finalité, une relation plus profonde entre le Magistère et la théologie ? En effet, si le Magistère est bien gardien de la Parole de Dieu et de l'intégrité de la foi, s'il a la charge de veiller aux moyens de sanctification que sont les sacrements, s'il exerce l'autorité de gouvernement au service des personnes – c'est le rôle de Pierre –, *il n'est pas la mesure* du mystère du Christ et de sa Parole reçue dans la foi. Ici encore, c'est l'oubli de la finalité qui, transformant l'autorité en un pouvoir, aboutit à des difficultés inextricables, à des rivalités et des conflits très dommageables. En redécouvrant la finalité, on redécouvre combien il convient éminemment que le Christ reçu par la foi « prenne chair » dans la sagesse théologique ; et à celle-ci, qui est relative à la foi plénière, celle de la Mère de Dieu, il convient éminemment qu'elle soit développée au sein d'une vie contemplative vouée à Dieu. De cela, le Magistère est le gardien et le serviteur, mais non la mesure ni la finalité².

2 - APPROFONDISSEMENTS BIBLIQUES

Après le II^e Concile du Vatican et l'invitation de la Constitution *Dei Verbum* à faire de l'étude de l'Écriture Sainte l'âme de la théologie, on peut dire que les études bibliques ont été gagnées par une intense effervescence et le développement de très nombreuses approches des textes bibliques. Devant ces nouvelles recherches, la Commission biblique pontificale publia en 1993 un long document consacré à *L'interprétation de la Bible dans l'Église* : il « examine avec soin chacune des méthodes ou approches de la Bible, esquisse un point sur des questions toujours débattues comme celle du sens des Écritures, et situe la place des études bibliques dans l'ensemble de la vie de l'Église³ ». Notre but, évidemment, n'est pas de l'étudier intégralement. Il concerne d'ailleurs davantage les exégètes et les biblistes. Cependant, ce document, ainsi que le contexte de sa rédaction et de sa publication, engage une réflexion théologique sur la Parole de Dieu et sur sa relation avec le mystère du Christ qu'il nous semble important de relever. Nous verrons ainsi

¹. *Ibid.*, § 42, p. 701.

². A ce sujet, cf. M.-D. PHILIPPE, « La vie monastique, une source de renouveau pour l'Europe contemporaine », p. 17-24.

³. O.-TH. VENARD, « Naissance et développements... », III, p. 38. « Au seuil du XXI^e siècle, le "paysage biblique" se présente ainsi en parfait contraste avec celui du début du XX^e siècle, où l'horizon semblait comme bouché. La Bible se remet à bouger, à parler. Mais un exégète ne peut plus prétendre maîtriser tous ces domaines » (*ibid.*).

que les orientations récentes du Magistère de l'Église sont une invitation, après les perspectives ouvertes par la Constitution conciliaire *Dei Verbum*, à un labeur philosophique et théologique qui soit la source d'un véritable renouveau, y compris pour les études exégétiques. Le Synode des évêques de 2007 consacré à la Parole de Dieu dans la vie de l'Église, ainsi que l'un de ses fruits, à savoir la publication en 2010 par le Pape Benoît XVI de l'Exhortation apostolique *Verbum Domini*, marqueront à nouveau, et avec une force plus grande, la nécessité d'un renouveau et d'un approfondissement.

Parole de Dieu et Incarnation

Accueillant l'achèvement du labeur de la Commission biblique pontificale à l'occasion du centenaire de l'encyclique de Léon XIII, *Providentissimus Deus*, et du cinquantenaire de l'encyclique de Pie XII, *Divino afflante Spiritu*, le Bienheureux Jean Paul II, au-delà des combats différents dans lesquels ces encycliques furent élaborées (et donc au-delà de leurs différences sur le plan apologétique), soulignait leur profonde cohérence sur le plan doctrinal : « Dans l'un et l'autre cas, la réaction du Magistère fut significative, car, au lieu de s'en tenir à une réponse purement défensive, il alla au fond du problème et manifesta ainsi – notons-le d'emblée – la foi de l'Église dans le mystère de l'Incarnation¹ ». Dans ces deux Encycliques, le Magistère pontifical invitait les exégètes catholiques à acquérir une véritable compétence scientifique « de façon à surpasser les adversaires sur leur propre terrain ». L'Église montrait ainsi que, si elle n'a pas peur de la critique scientifique, elle se méfie par contre des opinions *a priori* – donc de l'idéologie positiviste – qui prétendent se fonder sur la science mais, en réalité, font sortir la science de son propre domaine². Jean Paul II affirmait ainsi que les deux encycliques de Léon XIII et de Pie XII, à cinquante ans de distance et dans des contextes apologétiques très différents, « se rejoignent parfaitement au niveau le plus profond. Elles refusent, l'une comme l'autre, la rupture entre l'humain et le divin, entre la recherche scientifique et le regard de la foi, entre le sens littéral et le sens spirituel. Elles se montrent par là pleinement en harmonie avec le mystère de l'Incarnation³ ».

C'est principalement ce point que développait Jean Paul II, s'appuyant sur l'affirmation de Pie XII reprise ensuite dans la Constitution *Dei Verbum* :

¹. BX JEAN PAUL II, « Allocution du 23 avril 1993 », n° 4, in : COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 6.

². Quant à la véritable mystique chrétienne, et donc au développement d'un *authentique* sens spirituel de l'Écriture voulu par Dieu lui-même, elle ne peut se séparer de la recherche du sens littéral des textes bibliques. Cf. PIE XII, Lettre enc. *Divino afflante Spiritu*, n° 27 : « Que les exégètes aient toujours devant les yeux qu'il leur faut avant tout s'appliquer à discerner et à déterminer ce sens des mots bibliques qu'on appelle le sens littéral » ; n° 28 : « Qu'ils exposent surtout quelle est la doctrine théologique de chacun des livres ou des textes en matière de foi et de mœurs » ; n° 29 : « L'exégète, de même qu'il doit rechercher et exposer le sens littéral des mots (...), ainsi doit-il exposer le sens spirituel, pourvu qu'il résulte certainement qu'il a été voulu par Dieu... ». Voir aussi *ibid.*, n° 30 sq.

³. BX JEAN PAUL II, *op. cit.*, n° 5, p. 7.

De même que la Parole substantielle de Dieu s'est faite semblable aux hommes en tous points, excepté le péché, ainsi les paroles de Dieu, exprimées en des langues humaines, se sont faites semblables au langage humain en tous points, excepté l'erreur¹.

Déjà dans l'Ancien Testament, les textes scripturaires préparaient l'Incarnation du Verbe. D'une part, le caractère écrit de la Parole de Dieu comportait une densité particulière : « Ces paroles écrites constituaient (...) un *moyen stable* de communication et de communion entre le peuple élu et son unique Seigneur² » ; d'autre part, le caractère prophétique des paroles de Dieu dans l'Ancien Testament préparait le mystère de l'Incarnation. C'est cet événement qui est central, dont on pourrait dire qu'il est la réalité par excellence du mystère de la Parole de Dieu dans le langage des hommes. Et dans la vie de l'Église, « après la glorification céleste de l'humanité du Verbe fait chair, c'est encore grâce à des paroles écrites que son passage parmi nous reste attesté de *manière stable*. Unis aux écrits inspirés de la Première Alliance, les écrits inspirés de la Nouvelle Alliance constituent un moyen vérifiable de communication et de communion entre le peuple croyant et Dieu, Père, Fils et Esprit Saint. Ce moyen ne peut assurément pas être séparé du fleuve de vie spirituelle qui jaillit du Cœur de Jésus crucifié et qui se propage grâce aux sacrements de l'Église. Il a néanmoins *sa consistance propre*, celle, précisément, d'un texte écrit, qui fait foi³ ». Après la conception, la naissance, la mort et la résurrection du Christ, les paroles écrites de Dieu deviennent, principalement dans les Évangiles, *témoignage écrit* du mystère de la Nouvelle Alliance de Dieu avec les hommes, alliance scellée par et dans le mystère du Christ.

Nous nous souvenons ici des affirmations d'Aristote reprises par saint Thomas d'Aquin : lorsque la forme substantielle est présente, la disposition devient une propriété. Dans la Première Alliance, les textes scripturaires disposaient, annonçaient le mystère de l'Incarnation ; dans la Nouvelle Alliance, ils en sont en quelque sorte la propriété et, par leur caractère écrit, *manifestent* le caractère définitif et parfait de l'Alliance entre Dieu et les hommes réalisée dans le Christ. Il y a là aussi une analogie à établir avec les sacrements : dans l'Ancienne Alliance, les sacrements étaient, sous un mode symbolique, annonciateurs du Christ, ainsi par exemple de la circoncision ou de l'agneau pascal ; ils n'étaient pas efficaces par eux-mêmes mais demeuraient des signes mystérieux et obscurs du salut à venir. Dans la Nouvelle Alliance, les sacrements, en particulier celui de l'Eucharistie,

¹. PIE XII, Lettre enc. *Divino afflante Spiritu*, n° 37 ; cf. II^e CONCILE DU VATICAN, *DV*, n° 13 : « Dans la Sainte Écriture, la vérité et la sainteté de Dieu restant toujours sauves, se manifeste donc la "condescendance" merveilleuse de la Sagesse éternelle "pour que nous apprenions l'ineffable bienveillance de Dieu et à quel point aussi, dans ses soins prévenants pour notre nature, il a adapté son langage" (S. JEAN CHRYSOSTOME, *In Gen.* 3, 8 (hom. 17,1) : PG 53, 134). En effet, les paroles de Dieu, passant par les langues humaines, sont devenues semblables au langage des hommes, de même que jadis le Verbe du Père éternel, ayant pris l'infirmité de notre chair, est devenu semblable aux hommes ».

². BX JEAN PAUL II, *op. cit.*, n° 6, p. 8.

³. *Ibid.*

« contiennent » le Christ et communiquent la grâce sanctifiante *ex opere operato*. Ils sont les gestes du Christ pour les hommes.

De même, nous pouvons nous poser la question : quelle différence *réelle* y a-t-il entre les écrits de l'Ancien Testament et ceux du Nouveau Testament ? Et d'abord : quelle différence réelle y a-t-il entre la Parole de Dieu chez les Prophètes, dans le Christ, et chez les Apôtres et Évangélistes ? Cela nous semble être une interrogation fondamentale pour la théologie et pour les sciences exégétiques. Cette question suppose d'explicitier le fondement philosophique de la relation entre la parole et la personne. Elle permettra aussi de prendre d'une façon toute différente ou, du moins, plus profonde et plus complète, le problème de l'inspiration, identifié pendant longtemps exclusivement à l'inspiration prophétique.

Certes, l'affirmation du lien entre le mystère de l'Incarnation et celui de la Parole de Dieu exige d'affirmer l'importance du réalisme historique de l'Incarnation ; c'est ce qui justifie l'importance « de l'étude "historico-critique" de la Bible¹ » et de l'étude des genres littéraires – autrement dit de respecter les *modalités* différentes d'expression de la parole humaine assumées dans le mystère de la Parole de Dieu. En effet, « loin d'anéantir les différences, Dieu les respecte et les valorise », il n'est pas celui qui écrase tout ce qu'il touche ! « Lorsqu'il s'exprime dans un langage humain, il ne donne pas à chaque expression une valeur uniforme, mais il en utilise les nuances possibles avec une souplesse extrême et il en accepte également les limitations² ». De fait, aucun des aspects humains du langage ne peut être négligé et toutes les recherches (linguistiques, littéraires, herméneutiques etc.) sur la parole humaine fournissent des ressources intéressantes pour l'étude des textes scripturaires. C'est ce qui fait dire à Jean Paul II que « l'étude des conditionnements humains de la Parole de Dieu doit être poursuivie avec un intérêt sans cesse renouvelé ».

D'une certaine façon, ces affirmations du Magistère sont constantes et un passage obligé depuis Léon XIII. Cependant, cela est encore plus important et mérite d'être souligné comme une sorte de rééquilibrage et d'insistance nouvelle, l'étude des conditionnements de l'aspect humain de la Parole de Dieu *ne suffit pas*. La Parole de Dieu, en effet, a pour fin de susciter la foi et de permettre aux hommes qui la reçoivent d'entrer en communion avec Dieu. Sans cela, « la recherche exégétique reste incomplète, elle perd de vue sa finalité principale et se confine en des tâches secondaires ». Devenue vaine, elle « peut même devenir une sorte d'évasion ». Puisque la Parole de Dieu et les textes scripturaires dépendent de l'Esprit Saint,

pour arriver à une interprétation pleinement valable des paroles inspirées par l'Esprit Saint, il faut être soi-même guidé par l'Esprit Saint et, pour cela, il faut prier, prier beaucoup, demander dans la prière la lumière intérieure de l'Esprit

¹. *Ibid.*, n° 7, p. 9.

². *Ibid.*, n° 8, p. 10.

et accueillir docilement cette lumière, demander l'amour, qui seul rend capable de comprendre le langage de Dieu, qui « est amour » (1 Jn 4,8.16)¹.

Il ne s'agit pas ici d'une interprétation « mystique » qui se séparerait du réalisme de l'Incarnation de Dieu, mais du véritable sens divin, mystique : celui qui est inséparable de la Révélation de Dieu amour par le Christ crucifié. Nous verrons combien cela est essentiel pour la sagesse théologique².

De plus, l'interprétation des textes scripturaires est inséparable de la fidélité à l'Église, de la communauté des croyants, à qui l'Esprit Saint a confié les textes de l'Écriture « pour nourrir la foi et guider la vie de charité³ ». Et de fait, « le respect *de cette finalité* conditionne la validité de l'interprétation ». Cette fidélité à l'Église exige le respect du canon des Écritures, le fait de se situer dans le courant de la grande Tradition, et le respect de la juste autorité du Magistère et du jugement de l'Église « qui exerce le ministère et le mandat divinement reçus de garder la Parole de Dieu et de l'interpréter⁴ ». Le respect vivant de la finalité divine de la Parole de Dieu et des textes scripturaires peut aussi être conservé, entretenu et stimulé par l'expérience de la prédication, pour éviter de se perdre « dans les méandres d'une recherche scientifique abstraite, qui éloignerait du vrai sens des Écritures. En effet, *ce sens n'est pas séparable de leur finalité*, qui est de mettre les croyants en relation personnelle avec Dieu⁵ ».

Concernant le document de la Commission biblique pontificale sur *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, enfin, Jean Paul II souligne une question qui intéresse particulièrement notre travail : l'importance de l'élément philosophique sur le plan critique, dans la manière dont les différentes méthodes exégétiques peuvent être utilisées. En effet, soulignant que « l'exégèse catholique n'a pas une méthode d'interprétation propre et exclusive » mais, « dégagée des présupposés philosophiques ou autres contraires à la vérité de notre foi », ce qui rejoint les préoccupations qu'exprimera de façon très forte l'encyclique *Fides et Ratio*, « elle met à profit toutes les méthodes actuelles, en cherchant dans chacune "la semence du Verbe"⁶ ». C'est ce qui réclame, d'une part, un éclairage *philosophique* pour tenter d'ordonner, par rapport à une recherche authentique sur ce qu'est la parole humaine,

¹. *Ibid.*, n° 9, p. 11. « La Sainte Écriture doit être lue et interprétée dans le même Esprit où elle a été écrite » (DV, n° 12). Cf. I. DE LA POTTERIE, « Vatican II et la Bible », in : *L'exégèse chrétienne aujourd'hui*, p. 55-60.

². Cf. ci-dessous, p. 464 sq. et p. 567 sq. I. de la Potterie souligne que cette interprétation de l'Écriture « dans l'Esprit où elle a été écrite » est un principe général *d'interprétation théologique* (*loc. cit.*, p. 56).

³. BX JEAN PAUL II, *ibid.*, n° 10, p. 12.

⁴. DV, n° 12.

⁵. BX JEAN PAUL II, *ibid.*, n° 11, p. 13.

⁶. *Ibid.*, n° 13, p. 14.

toutes les approches actuelles de la parole¹ ; d'autre part, un éclairage *théologique* à la lumière de la foi, explicitant ce qu'est le mystère de la Parole de Dieu, pour élaborer une véritable « théologie de l'exégèse² ».

Méthodes exégétiques et sens de l'Écriture

Nous ne nous arrêtons ici au document de la Commission Biblique Pontificale³ que sur des points essentiels qu'il nous semble nécessaire de soulever dans le cadre et la perspective de notre recherche. Suscité en particulier par une remise en question de la méthode historico-critique, notamment dans le monde scientifique en raison de l'apparition d'autres méthodes, et par de nombreux chrétiens qui la jugent déficiente du point de vue de la foi, il a pour but « d'indiquer les chemins qu'il convient de prendre pour arriver à une interprétation de la Bible qui soit aussi fidèle que possible à son caractère à la fois humain et divin⁴ ». Pour atteindre ce but, le document dresse en quelque sorte un inventaire des diverses méthodes exégétiques, avec leurs qualités et leurs limites, examine quelques questions d'herméneutique, étudie les dimensions caractéristiques de l'interprétation catholique de la Bible et ses rapports avec la théologie et considère enfin la place que tient l'interprétation de la Bible dans la vie de l'Église.

Ce qui nous importe le plus est de préciser, même succinctement, certains enjeux soulevés par ces méthodes exégétiques sur le plan philosophique et théologique. Soit en les identifiant, soit en montrant rapidement la nécessité d'un outil philosophique pertinent pour mieux situer la portée des méthodes et leur approche des textes bibliques en soulevant les questions que posent les affirmations présentes dans ce document.

La méthode *historico-critique* est la première qu'étudie la Commission Biblique Pontificale. Attachons-nous brièvement aux quelques remarques d'évaluation qu'elle propose, sans retracer les étapes bien connues du développement de cette méthode. Nous lisons ainsi que « c'est une méthode qui, utilisée de façon objective, n'implique de soi aucun *a priori* ». Et il est précisé : « Si son usage s'accompagne de tels *a priori*, cela n'est pas dû à la méthode elle-même, mais à des

¹. « Qu'elle le veuille ou non, qu'elle le sache ou qu'elle l'ignore, aujourd'hui comme hier, l'exégèse est toujours conditionnée en profondeur par une certaine philosophie » (I. DE LA POTTERIE, « Exégèse, philosophie et herméneutique », Préface à P. TOINET, *Pour une théologie de l'exégèse*, p. 15).

². Comme l'a développé P. TOINET dans *Pour une théologie de l'exégèse*.

³. Rappelons que « la Commission Biblique Pontificale n'est pas un organe du Magistère, mais une commission formée de spécialistes qui, conscients de leur responsabilité scientifique et ecclésiale en tant qu'exégètes catholiques, prennent position sur des problèmes essentiels d'interprétation de l'Écriture et se savent appuyés pour cela par la confiance du Magistère » (J. RATZINGER, « Préface » à *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 20).

⁴. *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 26.

options herméneutiques qui orientent l'interprétation et peuvent être tendancieuses¹ ». Si, de fait, des *a priori* idéologiques peuvent venir corrompre l'usage d'un outil, la limite ne vient pas de l'outil lui-même. En ce sens, libérer une méthode par une saine critique fondamentale des préjugés qui lui sont extrinsèques et qui en corrompent l'usage, est nécessaire et salutaire. Cependant, il demeure tout aussi nécessaire de préciser les qualités propres et les limites de l'outil lui-même². Et à cet égard, affirmer que cette méthode n'implique de soi aucun *a priori*, n'est-ce pas aller un peu vite en besogne ? N'y a-t-il pas là l'*a priori* de prétendre que tel outil, telle méthode, n'engage aucun *a priori* ? C'est donc croire qu'il aborde le réel étudié ou soumis à son efficacité sans aucune détermination particulière, sans aucune distorsion possible ! Affirmer par exemple que la méthode historico-critique est ce qui permet de déterminer le genre littéraire des textes et d'en atteindre le sens littéral, n'est-ce pas un *a priori* ? Si le document affirme rapidement « qu'on a renoncé depuis longtemps à un amalgame de la méthode avec un système philosophique », à savoir la prédominance de l'histoire dans l'approche intellectuelle du réel et une certaine conception herméneutique liée à la philosophie heideggérienne, il n'en demeure pas moins que la perspective propre à cette approche doit demeurer consciente. On rappelle : « A la tendance historicisante qu'on a pu reprocher à l'ancienne exégèse historico-critique, il ne faudrait pas que succède l'excès inverse, celui d'un oubli de l'histoire, de la part d'une exégèse exclusivement synchronique³ ». Cela montre bien que le débat constant entre métaphysique et histoire, entre être et devenir, demeure présent. C'est pourquoi, prétendre que, comme telle, cette méthode n'implique aucun *a priori* est une affirmation abusive. Elle engage nécessairement une conception intellectuelle des rapports entre le devenir et l'être. Et cela se retrouve sur le plan théologique : que le devenir de la formation d'un texte scripturaire soit important à étudier, certes ! Mais on n'a pas résolu pour autant la question de la manière dont Dieu se sert de l'histoire, du devenir, pour se révéler aux hommes, ce qui est pourtant une question capitale⁴. Finalement, la question demeure toujours de savoir s'il est légitime d'étudier « le texte biblique de la même façon que tout autre texte de l'antiquité » et de le commenter « en tant que langage humain ». C'est en partie en raison des limites

¹ *Ibid.*, I, A, 4, p. 32.

² « L'usage classique de la méthode historico-critique manifeste des limites, car il se restreint à la recherche du sens du texte biblique dans les circonstances historiques de sa production » (*ibid.*, p. 33).

³ *Ibid.*, p. 34.

⁴ Dans *Pour une théologie de l'exégèse*, P. Toinet « rappelle le principe fondamental à partir duquel devrait s'élaborer toute exégèse : le Verbe de Dieu s'est révélé dans l'histoire. La Bible nous présente à la fois une *histoire humaine* et le dévoilement d'un *mystère divin* dans cette histoire. C'est déjà dire que la seule méthode historique est impuissante à en pénétrer vraiment tout le "sens". L'exégèse véritable devra donc toujours respecter ces deux dimensions essentielles : d'une part, l'horizontalité de la recherche historique et de l'analyse philologique ; de l'autre, la verticalité de la profondeur ontologique, l'ouverture sur le mystère » (I. DE LA POTTERIE, « Exégèse, philosophie et herméneutique », Préface à P. TOINET, *Pour une théologie de l'exégèse*, p. 18).

inhérentes à la méthode historico-critique elle-même, que d'autres méthodes d'approches du texte biblique sont apparues plus récemment.

L'analyse rhétorique, se fondant sur la conviction que « la Bible n'est pas simplement énonciation de vérités » mais un message « qui comporte un dynamisme d'argumentation et une stratégie rhétorique », elle met en lumière une certaine modalité artistique du discours humain : l'art de composer un discours persuasif. Cependant, la Commission Biblique relève un certain nombre de limites des analyses rhétoriques : si elles se contentent d'être descriptives – sans s'intéresser au contenu dont l'orateur veut persuader l'auditeur – leur intérêt reste seulement stylistique. Et surtout, leur usage réclame un discernement, comme pour toute méthode, que les interrogations suivantes peuvent aider à exercer : les auteurs humains de ces textes connaissent-ils les règles de l'art rhétorique ? Jusqu'à quel point les ont-ils utilisées ? Pour interpréter leurs écrits, quelle rhétorique convient-il d'employer ? Et plus profondément – à la suite de la question déjà posée par Platon dans le *Phèdre* – de quelle manière est-il possible, ou non, d'assumer l'art rhétorique au service du discours soit philosophique (en l'occurrence, c'est le problème de Platon), soit religieux ou théologique ? La question qui se pose est celle du rapport entre la *signification* du langage, l'énonciation de vérités, et la *manière de s'exprimer*, de façon à convaincre ceux qui reçoivent cette parole. Enfin, si Dieu se sert de la parole humaine pour se révéler, de quelle manière et jusqu'où assume-t-il les éléments rhétoriques du langage humain dans le mystère de la Parole du Christ et dans les discours prophétiques ?

L'analyse narrative aborde le message biblique comme un récit et un témoignage, « modalité fondamentale de la communication entre personnes humaines, caractéristique aussi de l'Écriture sainte¹ ». Toute l'histoire du salut dans l'Ancien Testament, le récit de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, et la catéchèse chrétienne elle-même, se présentent sous forme narrative : comme des récits. De fait, cela nous semble essentiel à ce qu'est la Tradition : il s'agit de *transmettre (tradere)* ce qui s'est passé et qui est attesté par les témoins.

Au sujet de l'approche narrative, le document de la Commission Biblique souligne qu'il « convient de distinguer méthodes d'analyse et réflexion théologique² ». D'une façon générale, l'approche narrative considère qu'un texte fonctionne « comme un miroir »³, donnant une certaine image du monde pour, par là,

¹. *Ibid.*, I, B, 2, p. 38.

². *Ibid.*

³. « Il faut souligner le changement de perspective sur la Bible introduit par ces méthodes. Alors que la méthode historico-critique considère plutôt le texte comme une fenêtre permettant d'observer

influencer le lecteur. La réflexion théologique s'intéresse à cette approche très littéraire, car les textes scripturaires ne sont pas « une série de thèses théologiques » mais contiennent des appels existentiels qui, en témoignant de la réalité du salut, sont aussi ordonnés au salut.

Pour ce qui nous concerne, cette réflexion a évidemment un grand intérêt, car le Christ est le « Témoin fidèle¹ », celui qui témoigne du Père qui l'a envoyé². Mais il est capital aussi de remarquer que cette importance de la dimension existentielle et salvifique du témoignage qui se retrouve dans les textes, en particulier dans les Évangiles, ne doit pas conduire à exclure « toute élaboration doctrinale des données que contiennent les récits de la Bible ». En effet, les textes bibliques eux-mêmes comportent cette élaboration doctrinale, avec du plus et du moins. Selon nous, cela se rapporte d'abord à la relation entre la Tradition, œuvre de l'Esprit Paraclet dans le cœur des hommes, et l'Écriture, dont l'inspiration principale vient de ce même Esprit : la Tradition enveloppe l'Écriture, comme nous l'avons déjà souligné. Sur le plan théologique, la raison profonde de ce lien entre témoignage et doctrine, est que le témoignage du Christ, témoignage de vie, est aussi celui de l'homme qui se proclame « la Vérité³ » et qui affirme qu'il est « né, venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité⁴ » ; quant à son enseignement, enseignement de vérité, il est inséparable de la vie et du témoignage qu'il rend à Celui qui l'a envoyé. C'est précisément ce qui est propre au Christ et c'est pourquoi les textes scripturaires, inspirés par l'Esprit Saint et qui sont à regarder théologiquement dans la lumière de l'Incarnation, traduisent cette unité entre la vie et la doctrine, entre l'enseignement et la vie, le témoignage.

L'analyse sémiotique, héritée de F. de Saussure, se rattache au structuralisme et considère toute *langue* comme « un système de relations qui obéit à des règles déterminées⁵ ». Si la sémiologie, en soulignant que « chaque texte biblique est un tout cohérent » dont elle arrive à saisir les structures, « contribue à notre compréhension de la Bible, Parole de Dieu exprimée en langage humain », elle ne peut cependant être utilisée pour l'étude de la Bible que si on sépare cette méthode de « certains présupposés développés dans la philosophie structuraliste », à savoir

telle ou telle époque, ces nouvelles méthodes nous font reprendre conscience que le texte fonctionne également comme un miroir, car il fabrique une certaine image du monde – le “monde du récit” –, qui influence et transforme la vision du monde du lecteur » (O.-TH. VENARD, « Naissance et développements... », III, p. 35).

¹ Ap 1,5.

² Cf. Jn 3,17.34 ; 4,34 ; 5,30.36-38 ; 6,29.44.57 ; 7,29 ; 8,42 ; 10,36 ; 11,42 ; 17,3.8.18.21.23.25 ; 20,21.

³ Jn 14,6.

⁴ Jn 18,37. Cf. M.-D. PHILIPPE, *Saint Thomas docteur, témoin de Jésus*, p. 19-20.

⁵ *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, I, B, 3, p. 40.

« la négation des sujets et de la référence extra-textuelle¹ ». Autrement dit, cela réclame de corriger la conception de la logique que véhicule le structuralisme... Mais cela est-il possible ? Est-il possible d'assumer un outil d'analyse dont la conception du langage et donc de la pensée, supprime toute référence à celui qui parle et à ce dont il parle ? Le document souligne que « le risque est grand, chez les utilisateurs de la sémiotique, d'en rester à une étude formelle du contenu et de ne pas dégager le message des textes ». Certes ! Mais nous proposons une critique plus radicale, qui est d'ordre humain et donc philosophique. Si la logique du discours doit être respectée et étudiée, n'est-elle pas nécessairement celle d'un *discours humain*, dans lequel le *dire* est relatif à la pensée de quelqu'un dont l'intelligence est capable de toucher ce qui est ? Il y a là un enjeu fondamental de la pensée philosophique : *qu'est-ce que la parole humaine* ? De fait, si dans le mystère de l'Incarnation Dieu a vraiment *dit* quelque chose de son mystère, il est intéressant de comprendre *comment* il le dit : de quelle manière le Christ construit-il et structure-t-il son enseignement ? De quelle manière la structure même de ses discours laisse-t-elle apparaître que celui qui parle est quelqu'un de différent² ? Et de quelle manière cette structure montre-t-elle qu'il dit quelque chose de différent, d'une autre réalité que la seule réalité touchée par l'intelligence humaine que pourrait énoncer le discours historique, poétique ou philosophique ?

Le document de la Commission Biblique Pontificale présente ensuite plusieurs approches exégétiques « basées sur la Tradition³ ». D'une façon générale, en effet, la Bible n'est pas un assemblage de textes disparates, une collection ou un recueil de textes matériellement réunis, mais « comme un ensemble de témoignages d'une même grande Tradition ». Dans la perspective théologique qui est la nôtre, nous pouvons immédiatement souligner que ce qui fait l'unité de tous ces témoignages, c'est le Christ ; et c'est l'œuvre même de l'Esprit Saint Paraclet, comme source divine du mystère de la *Tradition* dans le cœur des hommes, en tout premier lieu dans Celle qui a reçu le mystère même du Christ par la foi, Marie Mère de Dieu.

De quelle manière les différentes approches exégétiques qui prennent en compte cette réalité de la Tradition nous permettent-elles de nous en approcher et de soulever quelques questions de théologie fondamentale ?

¹. *Ibid.*, p. 42.

². « Jamais homme n'a parlé comme cet homme » (*Jn* 7,46) ; « On était frappé de son enseignement, car il les enseignait comme ayant autorité, et non comme les scribes » (*Mt* 1,22) ; cf. *Mt* 7,28-29 ; 13,54.

³. *Op. cit.*, I, C, p. 43 sq.

L'approche *canonique*, qui « réagit avec raison contre la valorisation exagérée de ce qui est supposé être originel et primitif, comme si cela seul était authentique¹ », interprète chaque texte biblique à la lumière du Canon, c'est-à-dire de la Bible reçue comme norme de foi par une communauté de croyants. Ce qui est au cœur de cette approche est donc la relation de chacun des éléments avec le tout, à la fois dans son achèvement et dans le processus de sa formation et de son interprétation. C'est au cœur de la communauté de foi et dans sa vie que cela s'explicité et se développe : elle est le milieu vital et, par conséquent, « le contexte adéquat pour l'interprétation des textes canoniques. La foi et l'Esprit Saint y enrichissent l'exégèse ; l'autorité ecclésiale, qui s'exerce au service de la communauté, doit veiller à ce que l'interprétation reste fidèle à la grande Tradition qui a produit les textes (cf. *DV*, n° 10)² ».

Si la tradition juive d'interprétation est une aide précieuse pour l'exégèse des deux Testaments, la Commission Biblique Pontificale recommande toutefois de l'utiliser à bon escient, principalement en ce que le judaïsme est « une religion qui définit un peuple et une pratique de vie à partir d'un écrit révélé et d'une tradition orale », alors que, « du côté chrétien, c'est la foi au Seigneur Jésus, mort, ressuscité et désormais vivant, Messie et Fils de Dieu, qui rassemble une communauté³ ». C'est évidemment ce qui, malgré des similitudes de méthodes dans la lecture des textes, conduit à des « contextes » radicalement différents. Plutôt que de contextes, nous préférierions parler en ce qui concerne la foi chrétienne, de « milieu vital ». En effet, la Tradition est bien davantage qu'un contexte communautaire de réception d'un texte. Elle est un milieu vital (analogue à la mère, milieu vital de la vie et de la croissance de son enfant), celui d'une Parole vivante et d'une Personne divine, le Christ.

C'est dans ce milieu que la Parole de Dieu, et donc les textes scripturaires qui en font partie, sont reçus et portent du fruit. C'est ce que considère à sa manière, toujours un peu par la cause matérielle, l'approche exégétique par *l'histoire des effets du texte...* Cette approche, développée davantage dans les années soixante et soixante-dix, lorsque la critique littéraire « s'est intéressée aux rapports entre le texte et ses lecteurs⁴ », contribue à éclairer le sens d'une péricope « en montrant sa fécondité au cours de l'histoire de l'Église⁵ », ce qui réclame cependant un discernement pour écarter des interprétations tendancieuses, fausses et aux effets néfastes. Un des éléments de ce discernement est de « se garder de privilégier tel ou

¹ *Ibid.*, p. 44.

² *Ibid.*, p. 45.

³ *Ibid.*, p. 47.

⁴ *Ibid.*, p. 48.

⁵ *Ibid.*, p. 49.

tel moment de l'histoire des effets d'un texte pour en faire l'unique règle de son interprétation ». En effet, si l'analogie adéquate pour parler de la Tradition est celle du vivant, car la Parole de Dieu est vivante (analogie beaucoup plus juste et opérante que celle de l'histoire), l'unité du vivant et son développement organique dans la diversification de ses fonctions est un élément essentiel : le vivant, tout en se développant, demeure substantiellement le même dans son immanence vitale. Si la Tradition est radicalement l'œuvre vivante de l'Esprit Saint Paraclet dans le cœur des croyants, elle implique constamment le renouveau dans la continuité vitale et le « désenveloppement » ou le déploiement de toutes les virtualités du vivant.

Le document aborde ensuite les approches de l'Écriture *par les sciences humaines*¹. Sans pouvoir ici nous attarder, notons que, pour la théologie, ces approches soulèvent la question que Hans Urs von Balthasar a résumée ainsi : lutter contre la peur qui conduit les chrétiens à s'enfermer dans une sorte de ghetto liturgique, « c'est aussi ne pas craindre de soumettre les données de la religion chrétienne, surnaturellement révélée, à l'examen des sciences anthropologiques, comme la philosophie, la sociologie, la psychologie. (...) Nous avons plutôt à nous en réjouir [comme d'une] preuve de la véritable incarnation, c'est-à-dire in-humanisation de Dieu² ». Certes, si la Parole de Dieu « s'est frayé un chemin à travers les conditionnements psychologiques des diverses personnes qui ont composé les écrits bibliques », les sciences humaines « peuvent contribuer à une meilleure compréhension de certains aspects des textes³ ». Cette utilisation réclame cependant un premier jugement philosophique. En effet, il est *nécessaire* de situer, sur le plan critique et épistémologique, ce que ces sciences saisissent de l'homme et comment ce qu'elles en disent demande d'être critiqué et complété par un authentique regard de sagesse philosophique. Seule celle-ci, en effet, saisit la personne humaine et sa fin comme telle, seule elle explicite sa capacité de s'ouvrir à Dieu. C'est ce qui manque aussi au point de vue de Hans Urs von Balthasar dans son essai « Existence humaine comme parole divine », nous le verrons. Pouvons-nous utiliser directement les conclusions des sciences humaines pour entrer dans une intelligence plus profonde de la Parole de Dieu et du mystère de l'Incarnation ? Si cette question est plus théologique qu'exégétique, elle est *nécessaire même pour l'exégèse*, dès lors que l'on accepte que les textes bibliques ne sont pas réductibles à n'importe quel autre texte humain et que la Parole de Dieu, tout en étant une vraie parole humaine, demeure la Parole *de Dieu* s'exprimant en langage humain. N'est-ce pas ce qui suppose de comprendre que la parole humaine, même si elle s'inscrit dans un ensemble de

¹. *Op. cit.*, I, D, p. 49 sq.

². H. U. VON BALTHAZAR, *Existence humaine comme parole divine*, in : ID., *La foi du Christ*, p. 130-131. Voir ci-dessous, Deuxième Partie, p. 155 sq.

³. *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, I, D, p. 49.

conditionnements, est la parole d'une personne qui dépasse tous ces conditionnements dans son être et son esprit...

C'est ce qu'indique le texte de la Commission Biblique Pontificale qui, tout en reconnaissant que « l'utilisation des modèles fournis par la science sociologique assure aux recherches des historiens sur les époques bibliques une remarquable capacité de renouvellement », il est cependant nécessaire « que les modèles soient modifiés en fonction de la réalité étudiée¹ ». Cela réclame une attention plus nette à des points que, parfois, les sciences humaines ne considèrent que d'une façon secondaire, et une distinction plus précise entre « les éléments permanents du message biblique qui ont leur fondement dans la nature humaine, et les déterminations contingentes, dues à des cultures particulières² ». Surtout, il faut souligner que les sciences humaines, *par elles-mêmes*, ne sont pas en mesure de « rendre compte des apports spécifiques de la Révélation ».

Concernant en particulier *les approches psychologiques et psychanalytiques*, on se demande « dans quelle mesure et à quelles conditions » ces recherches peuvent « contribuer à une compréhension plus profonde de l'Écriture sainte ». Ce que la Commission Biblique souligne en particulier, c'est que ces approches ont apporté « une nouvelle compréhension du symbole ». En effet, la Parole de Dieu assume, dans nombre de ses aspects, un langage symbolique capable d'exprimer avec vérité des dimensions du cœur de l'homme religieux que le langage « rationnel » n'exprime pas. C'est déjà ce que Platon avait saisi en accordant au mythe une capacité d'exprimer quelque chose que la dialectique des Formes ne pouvait atteindre. Du point de vue de la Révélation, l'utilisation des rites, des symboles, des images, des métaphores ou encore des songes ou des visions apocalyptiques exige de s'interroger non seulement pour *décrire* le langage symbolique mais pour tenter d'en saisir « la fonction de révélation et d'interpellation » ; cela, pour expliciter de quelle manière Dieu s'en sert pour entrer en contact avec l'homme. Ajoutons surtout que, dans le Christ, l'utilisation du langage symbolique transforme radicalement celui-ci : il n'est plus seulement ce que véhiculent l'imagination et la sensibilité humaines, même quand l'intelligence les habite, mais une œuvre de sagesse humaine et divine qui donne au langage symbolique du Christ une signification tout autre. Cette réflexion suppose, évidemment, de ne pas confondre les disciplines – psychologie et psychanalyse ne sont ni l'exégèse biblique ni la théologie – et de respecter des conditions fondamentales : « Une psychologie ou une psychanalyse qui serait athée se mettrait

¹. *Op. cit.*, p. 51.

². *Ibid.*, p. 53.

dans l'incapacité de rendre compte des données de la foi¹ » ; de plus, on ne peut occulter la réalité du péché de l'homme et de son salut, ce que les sciences humaines ne saisissent pas ; enfin, la Révélation, qui vient de Dieu, ne peut être réduite à la religiosité humaine et à la complexité des instruments qu'elle véhicule.

Les approches contextuelles évoquées ensuite par le document de la Commission biblique sont principalement évoquées avec la théologie de la libération et le féminisme, qui se sont surtout développés dans les années soixante-dix². Ces approches cherchent à comprendre de quelle manière des textes bibliques peuvent être lus d'une manière nouvelle en fonction de la situation vécue par la communauté de foi qui les lit. De telles lectures comportent à la fois des éléments de valeur – principalement l'actualité des textes – et des risques non négligeables – celui de partialité dans une lecture trop unilatérale, celui de ramener l'Écriture à un message social et politique et, surtout, celui de le lire avec des tendances idéologiques d'inspiration marxiste pour la théologie de la libération. Il est donc nécessaire de mettre au clair « ses présupposés herméneutiques, ses méthodes et sa cohérence avec la foi et la Tradition de l'ensemble de l'Église³ ». Quant au féminisme, sans avoir élaboré de méthode nouvelle, il se sert des méthodes courantes d'exégèse mais avec deux « critères d'investigation » particuliers : celui du féminisme, qui implique une herméneutique du soupçon pour rejoindre la vérité travestie dans les textes écrits par des hommes... et un critère sociologique pour redécouvrir le vrai rôle de la femme dans l'Église. Comme pour la théologie de la libération, le féminisme comporte des éléments de valeur, ainsi de mieux préciser la dignité de la femme et son rôle majeur dans la société et dans l'Église, et des dangers, ainsi celui d'un parti pris qui conduit à reconstruire les textes et à les interpréter de façon tendancieuse et contestable, voire de tomber dans le travers reproché aux hommes par l'idéologie féministe, à savoir celui de la recherche d'un pouvoir, oubliant que l'autorité est un service.

Comme pour ce que nous avons dit précédemment, il nous semble intéressant de recentrer ces interrogations et cette étude de façon plus théologique autour du mystère de l'Incarnation, en précisant la relation de la liberté chrétienne et du Christ, en cherchant de quelle manière le mystère du Christ permet *aussi* de développer un véritable discours théologique sur les implications humaines, communautaires, politiques du mystère chrétien ; et à propos du féminisme, de

¹. *Ibid.*, p. 54.

². « Les “approches contextuelles”, très politiques, consistent à privilégier délibérément un point de vue très particulier, minoritaire et qu'on estime avoir été abusivement écarté, pour lire la Bible. Elles sont parfois intéressantes pastoralement, mais elles reposent trop souvent sur les silences des textes, supposés révélateurs, ce qui les fragilise » (O.-TH. VENARD, « Naissance et développements... », III, p. 34).

³. *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 58.

souligner la place unique de Marie, Mère de Dieu, dans le mystère du Christ et dans l'Église.

Pour conclure cette première partie de son document, la Commission Biblique Pontificale se penche enfin sur le problème de *la lecture fondamentaliste* de l'Écriture¹. Née à l'époque de la Réforme dans un souci de fidélité au sens littéral de l'Écriture, puis comme une sauvegarde contre l'exégèse libérale, elle s'oppose à l'utilisation de toute méthode scientifique pour l'interprétation de l'Écriture. Son problème de base est que, « refusant de tenir compte du caractère historique de la révélation biblique, elle se rend incapable d'accepter pleinement *la vérité de l'Incarnation elle-même* ». Cela a des conséquences sur la conception théologique du mystère de la Parole de Dieu, sur le problème de l'inspiration divine passant par des auteurs humains aux capacités limitées. La présence du fondamentalisme et la séduction qu'il opère sur des esprits simples, pour ne pas dire simplistes, obligent le théologien à mieux préciser les relations de la Parole de Dieu et de la parole humaine, le pourquoi de la médiation des textes écrits par des auteurs humains, la causalité exacte de l'inspiration divine, la place des qualités et des limites des auteurs inspirés dans l'utilisation que Dieu en fait pour se révéler et se donner aux hommes. Très attaché au principe « *Sola Scriptura* », le fondamentalisme sépare l'interprétation de la Bible et la Tradition guidée par l'Esprit Saint. Par le fait même, souvent « anti-ecclésial », il se présente comme une forme d'interprétation privée. « Attirante pour les personnes qui cherchent des réponses bibliques à leurs problèmes de vie », l'approche fondamentaliste est dangereuse : elle invite, sans le dire, « à une forme de suicide de la pensée » et propose des solutions simplistes en confondant « les limitations humaines du message biblique avec la substance divine de ce message² ». En réponse à cette attitude, contraire à la foi chrétienne sous prétexte de l'exalter, la recherche exégétique et, plus profondément, l'interrogation théologique, naissent de ce que le mystère de Dieu s'est révélé et donné aux hommes d'une façon qui réclame, outre la foi, toute la qualité de l'intelligence humaine en quête de la vérité. C'est ce dont témoignent, à leur manière, la multiplicité et la diversité des approches exégétiques que nous venons d'évoquer.

L'interprétation de la Bible et l'herméneutique

Nous avons vu l'importance accordée par Jean Paul II à la dimension métaphysique de la philosophie, en particulier face au développement actuel de l'herméneutique³. Nous reviendrons plus loin sur cette question fondamentale, mais

¹. *Op. cit.*, p. 61-64.

². *Ibid.*, p. 64.

³. *FR*, n° 84 ; cf. ci-dessus, p. 83 sq.

il est utile de mettre en lumière ici la manière dont la Commission Biblique Pontificale aborde cette question dans la perspective propre à l'exégèse et aux études bibliques. En effet, elle affirme avec force que « la démarche de l'exégèse est appelée à être repensée en tenant compte de l'herméneutique philosophique contemporaine¹ ». L'insistance de Jean Paul II, quelques années après la publication de ce document, sur le développement métaphysique de la philosophie prend, par le fait même, une tonalité différente... Il est évident que le document de la Commission Biblique n'a pas pour but de développer l'étude de ce qu'est l'herméneutique sur le plan philosophique. Mais le rappel de Jean Paul II montre la nécessité et l'urgence d'une recherche fondamentale sur ce plan. De fait, « on ne saurait se dispenser d'une théorie herméneutique qui permette d'incorporer les méthodes de critique littéraire et historique dans un modèle d'interprétation plus large² ». Ce sont des auteurs comme Schleiermacher, Dilthey ou Heidegger, puis, plus récemment, Bultmann, Gadamer et Ricœur qui depuis le XIX^e siècle jusqu'à aujourd'hui, ont développé la réflexion sur l'herméneutique et ses applications à l'étude de l'Écriture.

Bultmann, en particulier, intéresse la Commission Biblique en ce qu'il a eu le souci « d'obtenir que la réalité dont traite l'Écriture parle à l'homme contemporain ». Ce qui nous intéresse davantage et que nous aurons à aborder est que « s'interrogeant sur la conceptualité juste qui définirait le questionnement à partir duquel les textes de l'Écriture pourront être compris par l'homme d'aujourd'hui, Bultmann prétend trouver la réponse dans l'analytique existentielle de Heidegger³ ». En effet, « les existentiels heideggériens auraient une portée universelle et offriraient les structures et les concepts les plus appropriés pour la compréhension de l'existence humaine révélée dans le message du Nouveau Testament ». Voilà soulevée une question fondamentale : la philosophie de Heidegger et ses existentiels sont-ils un outil philosophique capable de servir la foi chrétienne pour élaborer une véritable théologie ? Il y a là une question et un débat importants : saint Thomas d'Aquin, en s'appuyant sur la philosophie première d'Aristote, a développé sur le plan critique les notions transcendantales analogiques⁴. Peut-on faire une démarche analogue avec les existentiels heideggériens ?

De la pensée de Gadamer, la Commission Biblique retient que « la compréhension d'un texte s'opère dans la fusion des horizons différents du texte et de son lecteur », ce qui suppose une affinité fondamentale entre l'interprète et son objet. « L'herméneutique est un processus dialectique : la compréhension d'un texte est toujours une compréhension plus large de soi ».

¹ *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, II, A, p. 65. « Toute exégèse des textes est appelée à être complétée par une "herméneutique", au sens récent du terme » (*ibid.*, p. 67).

² *Ibid.*, II, A, 2, p. 67.

³ *Ibid.*, p. 66.

⁴ Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 1.

Quant à l'herméneutique de Ricœur, la Commission Biblique souligne la « mise en relief de la fonction de distanciation comme préalable nécessaire à une juste appropriation du texte¹ ». Distance entre l'auteur et le texte, celui-ci existant dans une certaine autonomie. Distance entre le texte et ses lecteurs successifs, qui rend *nécessaires* les méthodes d'analyse littéraire et historique. Cependant, cette distanciation est un moment, car « le sens d'un texte ne peut être donné pleinement que s'il est actualisé dans le vécu de lecteurs qui se l'approprient² ». Ceux-ci, à partir de leur propre situation, « sont appelés à dégager des significations nouvelles » du texte, dans la ligne de son sens fondamental. Dans la perspective de Ricœur, cela repose sur le fait que « le langage religieux de la Bible est un langage symbolique qui “donne à penser”, un langage dont on ne cesse de découvrir les richesses de sens ».

Ce rapide exposé de certaines approches herméneutiques est surtout ordonné à leur utilité pour l'exégèse biblique. Dans cette perspective, celle de l'étude des textes, « il s'agit de franchir la distance entre le temps des auteurs et premiers destinataires des textes bibliques et notre époque contemporaine ». Certes, si l'on prend comme point de départ la méthode historico-critique, qui resitue le texte dans sa genèse et relativement au contexte historique de sa rédaction et du développement de celle-ci, il devient nécessaire de le compléter « par une herméneutique, au sens récent du terme ». Toute la question est donc, fondamentalement, celle des rapports entre *l'histoire*, son devenir, son actualisation, son interprétation, et la *métaphysique* dans sa capacité analogique de toucher ce qui est... Sans entrer dès maintenant dans ce débat, il est pourtant nécessaire ; il manque à la perspective de la Commission Biblique, peut-être trop exclusivement exégétique et pas assez théologique... Certes, on peut souligner que « l'herméneutique contemporaine est une saine réaction au positivisme historique », puisque les événements rapportés dans la Bible sont interprétés et que « la connaissance juste du texte biblique n'est accessible qu'à celui qui a une affinité vécue avec ce dont parle le texte ». Mais il demeure une question, fondamentale car d'ordre critique : « *Quelle théorie herméneutique rend possibles la juste saisie de la réalité profonde dont parle l'Écriture et son expression signifiante pour l'homme d'aujourd'hui ?* » Autrement dit, quelle conception philosophique des rapports entre le réel et la pensée (le problème de la vérité) et entre la pensée et le dire (le problème de sa communication, de sa transmission et de sa réception) peut-elle être assumée par la foi chrétienne pour développer une vraie réflexion théologique sur la Parole de Dieu et la Révélation ? De fait, c'est bien l'enjeu qui se trouve inscrit en filigrane, puisque la Commission Biblique reconnaît que « certaines théories herméneutiques sont inadéquates pour interpréter l'Écriture ». En particulier si, conduisant à enfermer le message chrétien dans le carcan d'une philosophie

¹. *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 66.

². *Ibid.*, p. 67.

particulière, « la philosophie devient norme d'interprétation » et donc mesure, « plutôt qu'instrument de compréhension de ce qui est l'objet central de toute interprétation : la personne de Jésus-Christ et les événements de salut accomplis dans notre histoire¹ ». Nous trouvons là encore une authentique question de « théologie fondamentale » : quels sont les critères ou les caractères propres qui font qu'une philosophie est un véritable *instrument* de compréhension du mystère du Christ, et ne devient pas une mesure ou une norme d'interprétation ? Nous retrouvons la perspective d'une philosophie qui puisse être véritablement servante de la foi chrétienne, et non pas rationalisation du message chrétien selon des critères philosophiques, anthropologiques ou même religieux.

Cela se manifeste d'une façon particulière avec l'herméneutique et l'approche exégétique des textes bibliques. En effet, si les textes de l'Écriture peuvent être abordés comme tous les textes littéraires et historiques, et si l'herméneutique biblique se rattache alors à l'herméneutique générale, ils ont cependant un caractère unique qui conduit à ne pouvoir se satisfaire de cette approche trop extérieure : les caractères spécifiques de l'herméneutique biblique lui viennent en effet de son objet, car « les événements de salut et leur accomplissement en la personne de Jésus-Christ donnent sens à toute l'histoire humaine » – ce qui est objectif et que nous touchons de l'intérieur par la foi. De ce fait, « le récit biblique de ces événements ne peut être pleinement compris par la seule raison ». A une telle compréhension, la foi, mais aussi la vie dans l'Église et la lumière de l'Esprit Saint sont nécessaires.

C'est à partir de cette brève étude de l'herméneutique, à l'occasion de laquelle la Commission Biblique souligne la nécessité de repenser les rapports entre la foi et la philosophie – ce qui appartient à la sagesse théologique –, qu'est abordée la question essentielle des sens de l'Écriture². Ce problème est encore important pour nous car, plus profondément, se posera la question de l'unité et de la diversité des développements de la sagesse théologique, donc de son articulation. Cette diversité et cette unité ne doivent-elles pas se prendre, en effet, de la Parole de Dieu ? Et puisque celle-ci est parfaite et plénière dans le mystère du Christ, n'est-ce pas du Christ et de sa Parole qu'elles doivent en définitive se comprendre et s'explicitier ? L'Écriture, qui n'a de sens que relativement au mystère du Christ et de sa Parole, doit donc elle-même refléter quelque chose de cette diversité et de cette unité : ce qui pourrait se développer comme une unité organique. L'herméneutique permet, à sa manière, de reposer cette question et de dépasser la querelle entre la tradition de

¹. *Ibid.*, p. 68. « Une authentique interprétation de l'Écriture est donc d'abord accueil d'un sens donné dans des événements et, de façon suprême, dans la personne de Jésus-Christ » (*ibid.*).

². *Ibid.*, II, B, p. 69 sq.

l'exégèse ancienne et médiévale des sens de l'Écriture, et la réaction de l'exégèse historico-critique qui « a adopté, plus ou moins ouvertement, la thèse de l'unicité de sens, selon laquelle un texte ne peut pas avoir simultanément plusieurs significations¹ ». D'une certaine façon, en affirmant la polysémie des textes écrits, l'herméneutique a fait sauter le positivisme univoque de la perspective historico-critique et exige de repenser cette question. Il est nécessaire de mentionner brièvement les suggestions, les orientations données par la Commission Biblique, même si, comme nous le verrons, la solution ne se trouve pas dans les textes – qui ne sont qu'un effet –, mais dans la source même de la foi et de la sagesse théologique : le mystère du Christ et de sa Parole.

La réflexion fondamentale concerne évidemment ce que l'on appelle le *sens littéral* : celui que l'auteur, en choisissant tel mot, telle manière de parler et d'écrire, tel style, a voulu exprimer. Saint Thomas souligne bien que le sens littéral est celui que l'auteur a l'intention d'exprimer : *sensus litteralis est quem auctor intendit*². Dans le discours humain, le sens littéral comprend la manière que l'on a de parler : s'agit-il d'un ordre, d'une métaphore, d'un texte juridique ? S'agit-il d'un poème, d'une parole d'amour, d'une controverse ? Dans l'Écriture inspirée, « le sens littéral est celui qui a été exprimé directement par les auteurs humains inspirés. Etant le fruit de l'inspiration, ce sens est aussi voulu par Dieu, auteur principal³ ». Nous aurons l'occasion de revenir sur cette façon d'exposer ce qu'est le sens littéral dans la distinction des auteurs humains inspirés et de l'auteur principal qui est Dieu... Toujours est-il qu'ici, il est affirmé que le sens littéral, compris comme sens historique, est discerné « grâce à une analyse précise du texte, situé dans son contexte littéraire et historique⁴ ». C'est donc la tâche principale de l'exégèse... Or, il nous semble, que cette relation entre l'auteur humain inspiré et l'auteur principal qui est Dieu, même si elle implique que le sens voulu par l'auteur humain soit voulu par Dieu, puisqu'il a voulu se servir de cet auteur humain, ne peut se *réduire* à ce point de vue. En effet, l'auteur humain doit aussi être vu comme un *instrument* dont se sert la cause principale : le sens littéral, explicité comme sens voulu par l'auteur, n'est-il pas le sens que l'auteur principal, qui est Dieu, a en vue, en se servant de l'auteur inspiré, de ce qu'il pense, énonce et écrit ? C'est bien comme cela, en tout cas, que

¹. *Ibid.*, p. 70.

². *ST*, I, q. 1, a. 10. Cf. *Quodlibet VII*, q. 6, a. 1, ad 5 : « L'Auteur principal de l'Écriture sainte est l'Esprit Saint, qui en une seule parole de l'Écriture sainte a compris (*intellexit*) beaucoup plus de choses que ne peuvent en exposer ou en discerner ceux qui exposent l'Écriture sainte. Et il n'y a pas d'inconvénient à ce que l'homme qui fut l'auteur instrumental de l'Écriture sainte ait, dans un seul mot, compris (*intelligeret*) plusieurs choses ; car les prophètes, comme le dit Jérôme (...), parlaient des faits présents de telle manière qu'ils voulaient aussi signifier les faits à venir. C'est pourquoi il n'est pas impossible de signifier en même temps plusieurs choses, en tant que l'une est la figure de l'autre ». Voir également *IV Sent.*, dist. 21, q. 1, a. 2, ad 1^{am} quaest., ad 3 : « Dans l'Écriture sainte, outre le sens principal que l'Auteur a en vue, d'autres sens peuvent être appliqués sans que ce soit impropre (*possunt alii sensus non incongrue aptari*) ».

³. *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 71.

⁴. *Ibid.*

doit être lu ce qu'affirme saint Thomas. Ici encore, ce qui différencie ces deux points de vue, c'est le réalisme de la cause finale : seule celle-ci permet d'explicitier correctement ce qu'est l'instrumentalité. Autrement, on risque d'en rester à une sorte d'action concomitante de l'homme et de Dieu, une sorte d'occasionalisme qui a pour clé la cause efficiente. Le danger est alors de mettre sur le même plan la causalité divine et la causalité humaine, ce qui conduit finalement à les voir comme rivales et à les opposer.

La crainte permanente des tenants de l'exégèse historico-critique est évidemment que, dans les « relectures » successives des textes bibliques, on attribue à un texte n'importe quel sens en l'interprétant de façon subjective. Et c'est pourquoi « il faut rejeter comme inauthentique toute interprétation qui serait hétérogène au sens exprimé par les auteurs humains dans leur texte écrit¹ ». Cependant, « il y a lieu de ne pas prendre “hétérogène” en un sens étroit ». En effet, le mystère de Jésus, sa mort et sa résurrection, éclairent de façon nouvelle des textes anciens et leur font subir « une mutation de sens » : nous sommes toujours ici sur le plan *matériel* de l'exégèse des textes... S'agit-il vraiment d'une « mutation de sens », ou bien est-ce *le sens propre* des textes, dès lors que leurs auteurs humains sont des instruments et que l'intention de Dieu qui se révèle est bien le mystère du Christ, plénitude de la Révélation ? Toujours est-il que « les exégètes qui ont une notion étroite, “historiciste”, du sens littéral estimeront qu'il y a hétérogénéité » entre les textes anciens et le mystère du Christ. En revanche, « ceux qui sont ouverts à l'aspect dynamique des textes », en ce sens où un texte indique une « direction de pensée », admettront une sorte de continuité entre le sens historique premier du texte et son accomplissement dans le Christ. C'est alors que l'on parle de *sens spirituel* : « En règle générale, on peut définir le sens spirituel, compris selon la foi chrétienne, comme le sens exprimé par les textes bibliques, lorsqu'on les lit sous l'influence de l'Esprit Saint dans le contexte du mystère pascal du Christ et de la vie nouvelle qui en résulte. Ce contexte existe effectivement. Le Nouveau Testament y reconnaît l'accomplissement des Écritures. Il est donc normal de relire les Écritures à la lumière de ce nouveau contexte, qui est celui de la vie dans l'Esprit² ».

Il est utile, dans cette lumière, de tirer plusieurs conclusions sur les rapports entre le sens spirituel et le sens littéral :

« Contrairement à une opinion courante », mais erronée, « il n'y a pas nécessairement distinction entre ces deux sens ». En effet, lorsqu'un texte se rapporte directement « au mystère pascal du Christ ou à la vie nouvelle qui en résulte », son sens littéral est un sens spirituel. « *Tel est le cas habituel dans le Nouveau*

¹. *Ibid.*, p. 72.

². *Ibid.*, p. 73.

*Testament*¹ ». C'est donc surtout à propos de l'Ancien Testament que l'exégèse chrétienne parle de sens spirituel, en relisant l'Ancien Testament à la lumière du mystère de Jésus. Et même dans l'Ancien Testament, « les textes ont en bien des cas comme sens littéral un sens religieux et spirituel² ».

Lorsqu'il y a une distinction entre les deux, « le sens spirituel ne peut jamais être privé de rapport avec le sens littéral », qui reste *fondamental*. C'est bien ce qu'implique le fait que l'on parle « d'accomplissement » de l'Écriture³, ce qui exige un « rapport de continuité et de conformité », ainsi qu'un « passage à un niveau supérieur de réalité ».

Le sens spirituel n'est pas à confondre avec « les interprétations subjectives dictées par l'imagination ou la spéculation intellectuelle ». Il est un sens *vrai, réel*, de la Parole de Dieu mise par écrit en ce qu'il « résulte de la mise en rapport du texte avec des *données réelles* qui ne lui sont pas étrangères », à savoir « l'événement pascal et sa fécondité inépuisable ». Le mystère du Christ, mort et ressuscité est bien, dans l'histoire des hommes, le sommet du gouvernement de Dieu. Il est donc le lieu par excellence de la Révélation de Dieu aux hommes. Tous les textes de l'Écriture canonique, qui sont la Parole de Dieu mise par écrit sous l'inspiration de l'Esprit Saint, ont donc nécessairement une relation « objective », réelle, avec la réalité du mystère du Christ mort et ressuscité : dans leur signification profonde ; dans la vérité de ce qu'ils énoncent ; dans l'intention éternelle de Dieu Père qui se révèle et se donne aux hommes. Il appartient à la sagesse théologique de dévoiler cette relation. C'est-à-dire, à l'intérieur du jugement de foi sur le Christ, vrai homme historique et vrai Dieu éternel, d'explicitier la vérité de ce mystère, l'intention éternelle du Père, la signification profonde de tout ce qu'impliquent les textes bibliques, la fécondité de ce mystère pour les hommes (l'Église), le devenir et la préparation, le déploiement progressif de ce mystère dans le peuple d'Israël.

Certes, le document de la Commission Biblique Pontificale garde un caractère critique lorsqu'il affirme sans ambages : « Persuadée que le mystère du Christ donne la clé d'interprétation de toutes les Écritures, *l'exégèse ancienne* s'est efforcée de trouver un sens spirituel dans les moindres détails des textes bibliques ». Si « *l'exégèse moderne* ne peut accorder une vraie valeur d'interprétation à ce genre de tentatives⁴ », c'est en réalité en raison de leur caractère allégorique⁵. Il y a donc

¹. *Ibid.*

². *Ibid.* C'est ce que A. Feuillet affirme, par exemple, du Cantique des cantiques dont le sens *littéral*, selon lui, est l'amour de Dieu et de son peuple, exprimé sous le symbole de l'amour de l'époux et de l'épouse. Voir notamment : *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, p. 218 sq.

³. Ce que le français « accomplissement » exprime, tente de traduire ce que le grec dit en termes de fin : τέλος.

⁴. *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 74.

⁵. L'usage moderne du mot allégorie « l'oppose soit au symbole ontologique, soit à la parabole, et dans l'un et l'autre cas il trahit l'acception ancienne » de ce mot chez les Pères pour qui « le sens

une question fondamentale à aborder sur le plan critique en philosophie : l'allégorie n'est pas l'analogie propre ; et elle n'est pas la métaphore ou le symbole. Si le sens spirituel ou mystique (au sens vrai et profond du terme) explicite certains aspects du mystère divin qui peuvent être exprimés sous un mode métaphorique dans l'Écriture, il s'agit de quelque chose de très différent de l'allégorisme.

Concernant la distinction et la relation du sens littéral et du sens spirituel qui, dans certains cas, comme on l'a dit, se confondent, la Commission Biblique s'arrête enfin brièvement sur la fonction de ce que l'on appelle aujourd'hui le sens « plénier »¹, principalement pour affirmer qu'en définitive, « on pourrait considérer le "sens plénier" comme une autre façon de désigner le sens spirituel d'un texte biblique, dans le cas où le sens spirituel se distingue du sens littéral ». En affirmant cela, on reconnaît que l'Esprit Saint « peut guider » l'auteur humain dans « les choix de ses expressions », de telle sorte qu'elles « expriment une vérité dont l'auteur humain ne perçoit pas toute la profondeur ». Cette affirmation est importante car, même si la Commission Biblique prend les choses dans la perspective des textes et de leur insertion dans le Canon des Écritures, ce qui est une des bases sur lesquelles repose le labeur du théologien, elle souligne combien la Tradition, l'enseignement magistériel de l'Église et la recherche théologique font partie de l'explicitation d'une vérité divine aux hommes dont les textes scripturaires sont le témoignage canonique.

L'interprétation catholique ; exégèse et théologie

Nous ne développerons pas ici tout ce qui caractérise l'exégèse catholique – ce n'est pas le but de notre travail. Mais nous relèverons encore certains aspects qui peuvent nous aider à mieux mettre en lumière et à mieux situer le rôle essentiel de la théologie. Si l'exégèse catholique ne se caractérise pas par une méthode scientifique particulière, par contre, « elle se situe consciemment dans la tradition vivante de l'Église, dont le premier souci est la fidélité à la révélation attestée par la Bible² ». C'est à l'intérieur de cette fidélité que peuvent prendre place, avec leurs outils propres, les approches des textes bibliques propres à l'exégèse scientifique. Cela implique de saisir les relations entre les textes à travers des « relectures » successives et y expliciter des nouveaux aspects de sens, parfois différents du sens primitif, parfois en l'accomplissant ou en l'approfondissant. Les relations entre les textes de l'Écriture « prennent une densité extrême dans les écrits du Nouveau Testament, tout

allégorique était par excellence le sens dogmatique, enraciné dans l'histoire ». Pour les modernes, le mot allégorie « évoque en effet l'idée de quelque analogie artificielle et poussée dans tous ses détails, ou celle de l'exploitation de l'image pour la mise en valeur d'une idée déjà toute faite. Pareille évocation ne répond que trop à ce qu'était devenu, en fait, l'usage de l'"allegoria" scripturaire. Elle peut même suggérer des négations mortelles » (H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, p. 384-385).

¹. *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, II, B, 3, p. 75-76.

². *Ibid.*, III, p. 77.

pétris d'allusions à l'Ancien Testament et de citations explicites¹ ». Si les textes de l'Ancien Testament ont valeur de révélation divine, celle-ci « a trouvé son *accomplissement* dans la vie, l'enseignement et surtout la mort et la résurrection de Jésus, source de pardon et de vie éternelle² ».

A ce sujet, ce qui est à relever et qui, pour nous, est un point essentiel, est la relation entre les textes scripturaires, divinement inspirés, et les événements de la vie du Christ. Les rapports sont « d'illumination réciproque et de progrès dialectique », en ce sens que « les Écritures révèlent le sens des événements et que les événements révèlent le sens des Écritures, c'est-à-dire qu'ils obligent à renoncer à certains aspects de l'interprétation reçue, pour adopter une interprétation nouvelle³ ». Cela apparaît dès le ministère public de Jésus dont l'enseignement se distingue de l'interprétation des scribes et des pharisiens⁴, et apparaît comme une fidélité plus profonde à la volonté de Dieu exprimée dans l'Écriture⁵. Mais ce sont la mort et la résurrection de Jésus qui « ont poussé à l'extrême l'évolution commencée, en provoquant, sur certains points, une rupture complète, en même temps qu'une ouverture inattendue⁶ ». En effet, la mort de Jésus a modifié l'interprétation terrestre des oracles messianiques – et a donné leur signification plénière aux paroles et aux gestes de Jésus qui étaient prophétiques de sa mort sur la Croix. Quant à sa résurrection et à sa glorification, elles ont donné à ces mêmes textes « une plénitude de sens inconcevable auparavant », de sorte que des expressions « qui semblaient hyperboliques doivent désormais être prises à la lettre ». Ces expressions « apparaissent comme préparées » et choisies « par Dieu pour exprimer la gloire du Christ Jésus⁷ ». Il est vraiment Seigneur⁸, Fils de Dieu⁹, Dieu avec Dieu¹⁰, son règne n'aura pas de fin¹¹ et il est en même temps prêtre pour l'éternité¹². C'est ainsi que l'Ancien Testament a une valeur *prophétique* et n'a pas par lui-même valeur d'institution *salvifique*.

Nous retrouvons ce que la Commission Biblique Pontificale appelle un « progrès dialectique » dans ce qu'elle présente comme des « tensions dynamisantes » à l'intérieur du Nouveau Testament. Et elle l'explique comme « l'absence d'esprit de système » dans la Bible. Précisément, cela nous semble une perspective assez limitée, dans la mesure où l'esprit de système, caractéristique

¹ *Ibid.*, p. 79.

² *Ibid.*, p. 80. Cf. *1 Co* 15,3-5.

³ *Ibid.* Nous aurons à revenir sur cette perspective dialectique... Il manque, une fois de plus, la cause finale.

⁴ Cf. *Mt* 5,20.

⁵ Cf. *Mt* 5,17 ; 9,13 ; *Mc* 7,8-13 et par. ; 10,5-9 et par.

⁶ *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 80.

⁷ *Ibid.*, p. 81.

⁸ *Ps* 110,1 ; *Ac* 2,36 ; *Phi* 2,10-11 ; *He* 1,10-12.

⁹ *Ps* 2,7 ; *Mc* 14,62 ; *Ro* 1,3-4.

¹⁰ *Ps* 45,7 ; *He* 1,8 ; *Jn* 1,1 ; 20,28.

¹¹ *Lc* 1,32-33 ; cf. *1 Chr* 17,11-14 ; *Ps* 45,7 ; *He* 1,8.

¹² *Ps* 110,4 ; *He* 5,6-10 ; 7,23-24.

d'une certaine philosophie, prétend intégrer toutes les tensions et les oppositions dialectiques dans l'unité du système... C'est pourquoi il est au contraire très important de ne pas en rester là mais d'y voir, dans la connaissance précise des textes scripturaires et leurs apparentes contradictions, un des points de départ de la sagesse théologique. S'il est bien certain que la Bible « invite à refuser le simplisme et l'étroitesse d'esprit », ce n'est pas suffisant de l'affirmer ! Il est, en effet, capital de comprendre que c'est en raison de la transcendance du mystère révélé à travers des paroles humaines impuissantes à l'exprimer entièrement : là apparaît manifestement un des lieux où le jugement de foi a toute sa place et où l'interrogation théologique dépasse et donne son sens aux constatations exégétiques. Dans la mesure où l'exégèse se veut non seulement outil de connaissance précise des textes scripturaires mais herméneutique théologique pour résoudre la contradiction intertextuelle, n'outrepasse-t-elle pas son rôle propre ? C'est pourquoi il est nécessaire de préciser les relations de la science exégétique et de la sagesse théologique.

Si l'exégèse est une tâche scientifique, avec toutes les exigences propres à sa démarche, elle est une tâche d'Église. Ne perdant jamais de vue que « ce qu'ils interprètent est *la Parole de Dieu* », les exégètes ont à expliquer « la portée christologique, canonique et ecclésiale des écrits bibliques¹ ». Par là, la recherche exégétique joue un rôle important au service de la sagesse théologique, puisque, comme nous l'avons déjà souligné, « *l'étude* de la Sainte Écriture » doit être « comme l'âme de la théologie² ». De ce fait, il est facile de comprendre que « l'exégèse entretient avec les autres disciplines de la théologie des relations étroites et complexes ». Relations de dialogue, car la théologie, dans sa démarche proprement contemplative à l'intérieur de la foi, pose des questions et, par là, oriente la recherche exégétique ; et d'autre part, l'exégèse fournit à la théologie des données qui sont fondamentales pour celle-ci.

Sur le plan de la théologie fondamentale, « la réflexion sur l'inspiration de l'Écriture et sur la fonction de celle-ci dans la vie ecclésiale » oriente la recherche des exégètes comme un service du mystère de la Parole de Dieu mise par écrit. L'exégèse scientifique, quant à elle, exige du théologien de mieux préciser les relations entre les *auteurs inspirés*, marqués par leur époque, leur contexte et leur propre personnalité, et la conduite de *l'Esprit Saint* qui a voulu se servir d'eux pour agir dans la vie des croyants.

¹. *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 93.

². *DV*, n° 24.

Cette collaboration et ce dialogue peuvent se développer dans la perspective des deux axes principaux de la sagesse théologique : celui de la *vérité* dont le Christ est la plénitude et celui de l'agir humain et de *l'amour* de Dieu dans le Christ.

Au-delà d'une *séparation* entre la vérité révélée et son expression dans la parole humaine, et d'une *confusion* entre le divin et l'humain qui considère comme révélés même les aspects contingents des expressions humaines, théologie et exégèse peuvent collaborer pour préciser de quelle manière « pensée et mots sont en même temps de Dieu et de l'homme, de sorte que tout dans la Bible vient à la fois de Dieu et de l'auteur inspiré¹ ». N'est-ce pas dans le Christ que cette distinction et cette unité sont plénières et parfaites ? C'est donc là que cette réflexion de sagesse sur le mystère de la Parole de Dieu doit prendre sa source et se déployer.

Du point de vue de la *finalité*, toute la question est celle de la manière dont la fin divine présentée à l'homme transforme et ordonne progressivement tout l'agir humain vers la béatitude divine. Il y a donc à préciser le lien entre la fin et la pédagogie nécessaire de Dieu envers l'homme pécheur, ce qui est particulièrement vrai dans l'Ancien Testament. D'autre part, « le Nouveau Testament lui-même n'est pas facile à interpréter dans le domaine de la morale, car il s'exprime souvent de façon imagée, ou paradoxale, ou même provocatrice, et le rapport des chrétiens avec la Loi juive y fait l'objet d'âpres controverses² ». Un dialogue est donc fécond entre *l'absolu de la foi divine* mise en lumière par la révélation de l'amour dans le Christ, et le devenir, *l'ordre génétique* de la pédagogie de Dieu envers l'homme pécheur – ce qu'il appartient fondamentalement à la théologie biblique de mettre en lumière, en se servant des précisions de l'exégèse scientifique.

Les sciences se distinguant par leurs objets propres et la raison formelle de leur objet, il est essentiel de préciser que l'exégèse scientifique et la sagesse théologique ont des points de vue et des perspectives différents. Le point de vue de l'exégète est « fondamentalement historique et descriptif », car sa tâche se limite à l'étude de la Bible : « Il discerne avec précision le sens des textes bibliques dans leur contexte propre, c'est-à-dire d'abord dans leur contexte littéraire et historique particulier et ensuite dans le contexte du canon des Écritures³ ». Quant à la théologie, « sa tâche n'est pas simplement d'interpréter la Bible mais de viser à une compréhension pleinement réfléchie de la foi chrétienne dans toutes ses dimensions et spécialement dans son rapport décisif avec l'existence humaine⁴ ». Mais dans cette tâche, il est essentiel que le théologien ne voie pas l'Écriture comme un « réservoir

¹. *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 99.

². *Ibid.*, p. 100.

³. *Ibid.*, p. 101.

⁴. *Ibid.*, p. 102.

de preuves » extrinsèque à sa propre « spéculation »... La Parole de Dieu, en effet, a une richesse de signification qui dépasse toutes les conclusions théologiques. Aussi la Bible « lance-t-elle de sérieux défis aux systèmes théologiques ». Disons plutôt que, naissant de la Parole de Dieu, dont l'Écriture est la réalisation stable et partielle, la théologie doit y « retourner ». De plus, en ayant cette recherche contemplative, la théologie éclaire l'exégèse et lui permet de se dépasser : « L'étude scientifique de la Bible ne peut pas s'isoler de la recherche théologique, ni de l'expérience spirituelle et du discernement de l'Église. L'exégèse produit ses meilleurs fruits lorsqu'elle s'effectue dans le contexte de la foi vivante de la communauté chrétienne, qui est orientée vers le salut du monde entier¹ ».

Actualisation, inculturation

Terminons cette brève étude de *l'Interprétation de la Bible dans l'Église* en nous arrêtant à la question de l'actualisation et à celle de l'inculturation étudiées dans la quatrième et dernière partie du document. Il faut là aussi bien reconnaître que ces questions sont assez propres à l'exégèse et à une approche par les textes. En effet, la Parole de Dieu, en elle-même, est actuelle puisqu'elle est éternelle² ! Elle n'a donc pas besoin d'être « actualisée » puisque, dans son intention et sa signification divines, elle transcende les temps et les lieux et est adressée à tous les hommes. De même, du point de vue de la compréhension, et non plus seulement de l'extension, elle s'adresse à l'homme comme homme, à la personne humaine, certes sans nier sa culture – cela fait partie de l'homme – mais en la dépassant.

Si l'on part des *textes*, ce que fait l'exégèse, l'actualisation et l'inculturation deviennent des problèmes premiers. Mais dès que l'on se place dans une perspective de sagesse théologique, ces questions sont secondes. Nous les évoquerons dans la mesure où elles se rattachent au mystère du Christ – lumière plénière et ultime sur le mystère de la Parole de Dieu – et à la sagesse théologique qui s'épanouit à l'intérieur de la foi chrétienne et à partir du mystère du Christ, plénitude de la Révélation.

Cette perspective de foi et de sagesse théologique est présente dans le document de la Commission Biblique Pontificale, qui affirme nettement, en énonçant quelques principes pour une saine pratique de l'actualisation, que « la plénitude de sens du texte biblique », ce qui renvoie au sens plénier évoqué plus haut, « lui donne valeur pour toutes les époques et toutes les cultures³ ». En ce sens, le message biblique, le mystère révélé, relativise, en le purifiant, et féconde, en l'élevant, ce qui est propre à chaque génération humaine. Cependant, la dimension humaine, historique, fait partie des textes bibliques et c'est pourquoi un effort herméneutique

¹ *Ibid.*

² Cf. *Sag* 18,16 ; *Sir* 1,5.

³ *Op. cit.*, IV, A, 1, p. 103. (Texte qui se réfère à *Is* 40,8 ; 66,18-21 ; *Mt* 28,19-20).

est nécessaire. Lequel ? Celui qui « vise à discerner à travers le conditionnement historique les points essentiels du message », ce qui repose, à notre avis, sur l'analogie. D'autre part, il faut tenir compte de l'unité dynamique entre l'Ancien et le Nouveau Testaments, « du fait que le Nouveau se présente à la fois comme accomplissement et dépassement de l'Ancien ». Au-delà de la diversité des temps et des lieux, c'est à l'homme, à la personne humaine que s'adresse la Révélation ; et puisque celle-ci est plénière dans le Christ, c'est à partir de l'actualité du mystère du Christ – l'Ancien Testament étant accompli et dépassé – que peut s'opérer une véritable « actualisation » des textes bibliques. De même, le Christ étant reçu par la foi dans « la tradition vivante de la communauté de foi », celle-ci est importante pour éviter les interprétations aberrantes et assurer la transmission du dynamisme originel.

Bien que le document ne mentionne pas explicitement le mystère du Christ, c'est pourtant bien de lui que la lumière doit être prise. En effet, qu'est-ce qui est actuel ? Le dialogue d'amour entre Dieu et les hommes et la révélation lumineuse de Dieu aux hommes, l'un et l'autre trouvant leur plénitude et leur achèvement dans le Christ. Cela signifie aussi, semble-t-il, que nous devons, du point de vue de la sagesse théologique, poser un regard particulier sur le caractère historique des textes de l'Écriture. En effet, ce n'est pas *par lui-même* que l'élément historique « brut » est révélation du mystère. Il le devient parce qu'il est assumé par l'Esprit Saint, ce qui suppose une purification très radicale. N'est-ce pas la raison de sagesse, du point de vue du gouvernement divin, des relectures successives des textes dans un approfondissement de leur signification, et du mystère de la Tradition ? La Tradition n'est pas une transmission matérielle, sclérosée et stérile. Elle est l'œuvre vivante et féconde de l'Esprit Saint dans le cœur et l'intelligence de personnes humaines capables d'aimer et de connaître la vérité.

Cela nous semble important pour évoquer les « méthodes d'actualisation » inventoriées par la Commission Biblique. Après avoir rappelé l'importance du respect du sens *littéral*, il est souligné que « l'interprétation de l'Écriture par l'Écriture est la méthode la plus sûre et la plus féconde » et que « l'actualisation d'un texte biblique dans l'existence chrétienne ne peut se faire correctement sans une mise en rapport avec le mystère du Christ et de l'Église¹ ». C'est ici que, selon la Commission Biblique, peut intervenir « l'opération herméneutique » que l'on dit « inspirée des philosophies herméneutiques ». Cela nous semble particulièrement sujet à caution, étant donné le caractère de ces philosophies herméneutiques, comme le soulignera d'ailleurs la Lettre encyclique *Fides et Ratio*. Certes, s'il est précisé qu'il faut se garder de *lectures tendancieuses* comme celles des sectes, de lectures dont les principes sont en *désaccord* avec les orientations du texte biblique comme le rationalisme ou le matérialisme athée, de lectures qui seraient contraires à *l'intention*

¹. *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 105.

profonde de toute la Bible, qui est de promouvoir la charité évangélique, on ne dit cependant pas comment les éviter, si ce n'est en se situant dans le courant de la Tradition et sous la conduite du Magistère... Fort bien ! Ce sont des garde-fous et l'intention pieuse est louable. Mais cela ne nous semble pas suffisant, et de loin ! Une explicitation théologique, montrant le passage de la parole humaine au mystère de la Parole de Dieu, est ici absolument nécessaire.

Ce qui a été dit proprement de l'actualisation, qui concerne les temps, se retrouve d'une manière analogue dans l'inculturation, qui concerne les lieux : traduction des textes bibliques, formation de diverses cultures locales chrétiennes, etc., dans une « fécondation mutuelle » : en effet, « les richesses contenues dans les diverses cultures permettent à la Parole de Dieu de produire de nouveaux fruits et, d'autre part, la lumière de la Parole de Dieu permet d'opérer un tri dans ce qu'apportent les cultures, pour rejeter les éléments nuisibles et favoriser le développement des éléments valables¹ ». Là encore, cela suppose une diversité et une unité analogique, où le sens de l'homme capable de Dieu est tel qu'il permette cette rencontre et cette fécondité de l'Évangile. Jean Paul II, dans l'encyclique *Fides et Ratio*, soulignera que cela réclame en quelque sorte la médiation de la sagesse philosophique : « La référence aux sciences, utile dans de nombreuses circonstances (...) ne doit cependant pas faire oublier la médiation nécessaire d'une réflexion typiquement philosophique, critique et à visée universelle, requise du reste par un échange fécond entre les cultures² ». En définitive, c'est « l'entière fidélité à la personne du Christ, au dynamisme du mystère pascal et à son amour pour l'Église » qui permet « d'éviter deux solutions fausses : celle de "l'adaptation" superficielle du message et celle de la confusion syncrétiste (cf. *Ad gentes*, n° 22)³ ».

3 - LA PAROLE DE DIEU, PAROLE DU SEIGNEUR

Fruit et reprise du Synode des évêques de 2008⁴ consacré à « la Parole de Dieu dans la vie et dans la mission de l'Église », l'Exhortation apostolique du Pape

¹ *Ibid.*, p. 108-109.

² *Op. cit.*, n° 69. Cf. *ibid.*, n° 70-71.

³ *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 109.

⁴ « Ce que nous considérons désormais trop souvent comme acquis dans notre quotidien, nous l'avons saisi à nouveau dans toute sa sublimité : le fait que Dieu parle, que Dieu réponde à nos questions. Le fait qu'Il parle, bien qu'en termes humains, en personne, et que nous puissions l'écouter et dans l'écoute, apprendre à Le connaître et à Le comprendre. Le fait qu'Il entre dans notre vie en la façonnant et que nous puissions sortir de notre vie et entrer dans la vaste étendue de sa miséricorde. Nous nous sommes ainsi à nouveau rendus compte que Dieu à travers sa Parole s'adresse à chacun de nous, parle au cœur de chacun : si notre cœur s'ouvre et que l'écoute intérieure se rend disponible, alors chacun peut apprendre à entendre la parole qui lui est adressée personnellement. Mais précisément si nous entendons Dieu parler de façon si personnelle à chacun de nous, nous comprenons également que sa Parole est présente afin que nous nous approchions les uns des autres ; afin que nous trouvions le moyen de sortir de ce qui est uniquement personnel. Cette parole a façonné

Benoît XVI, *Verbum Domini*, est un document important du Magistère de l'Église, quarante-cinq ans après la promulgation de la Constitution dogmatique sur la Révélation divine *Dei Verbum*. Celle-ci, dont Benoît XVI affirme qu'elle représente « une borne milliaire sur le chemin ecclésial¹ », a donné une grande impulsion à la redécouverte de la Parole de Dieu et à sa fécondité dans la vie de l'Église. Avec le Synode des évêques consacré à ce thème, il s'agissait d'approfondir davantage le thème de la Parole divine, « à la fois pour vivifier la mise en œuvre des indications conciliaires, et pour faire face aux nouveaux défis que le temps présent lance à ceux qui croient dans le Christ² ».

De même que pour les documents précédents du Magistère de l'Église, nous ne pouvons pas étudier ici l'intégralité de cette récente Exhortation apostolique. Elle nous semble cependant être d'une grande importance par les accents et les orientations qu'elle imprime à la réflexion sur le mystère de la Parole de Dieu. En effet, elle traduit en quelque sorte une inflexion nouvelle, dans la ligne des aspects majeurs de la Constitution *Dei Verbum* et de l'insistance de Jean Paul II sur la relation entre la Parole de Dieu et l'Incarnation.

C'est d'emblée ce qu'affirme l'Exhortation *Verbum Domini*, à la lumière du Prologue de l'Évangile selon saint Jean, que Benoît XVI choisit comme fil conducteur de sa réflexion et des orientations proposées : « La nouveauté de la Révélation biblique vient du fait que Dieu se fait connaître dans le dialogue qu'il désire instaurer avec nous (...). Mais nous ne comprendrions pas encore pleinement le message du Prologue de saint Jean si nous nous arrêtons à la constatation que Dieu se communique à nous avec amour³ ». En effet, le Verbe de Dieu n'est pas seulement celui qui porte la Création (cf. *Jn* 1,3) ni celui qui s'est fait chair (cf. *Jn* 1,14) ; il est le Verbe éternel : « Nous nous trouvons face à un principe de caractère absolu, qui nous dévoile la vie intime de Dieu⁴ ». Le Verbe étant Dieu lui-même et préexistant à la Création, « au cœur de la vie divine, existe la communion, le don absolu », ce que confirme l'affirmation de Jean dans sa Première Épître : « Dieu est

une histoire commune et veut continuer à le faire. Alors, nous nous sommes à nouveau rendus compte que – précisément parce que la Parole est si personnelle – nous pouvons la comprendre de façon juste et totale uniquement dans le “nous” de la communauté instituée par Dieu : en étant toujours conscients que nous ne pouvons jamais aller jusqu'au bout complètement, qu'elle a quelque chose de nouveau à dire à chaque génération. Nous avons compris que, certes, les écrits bibliques ont été rédigés à des époques déterminées et constituent donc dans ce sens avant tout un livre provenant d'un temps passé. Mais nous avons vu que leur message ne demeure pas dans le passé ni qu'il ne peut être enfermé dans celui-ci : au fond, Dieu parle toujours au présent, et nous n'aurons écouté la Bible pleinement que lorsque nous aurons découvert ce “présent” de Dieu, qui nous appelle actuellement. (...) Espérons à présent que les expériences et les résultats du Synode influent de manière efficace sur la vie de l'Église : sur le rapport personnel avec les Écritures Saintes, sur leur interprétation dans la Liturgie et dans la catéchèse ainsi que dans la recherche scientifique, afin que la Bible ne demeure pas une Parole du passé, mais que sa vitalité et son actualité soient lues et révélées dans la vaste étendue des dimensions de ses significations » (BENOÎT XVI, « Discours » à la Curie romaine du 22 décembre 2008, in : DC n° 2416, p. 56-57).

¹. Exhortation apostolique *Verbum Domini* (VD), n° 3.

². *Ibid.*

³. *Ibid.*, n° 6.

⁴. *Ibid.*

amour ». Dans la Révélation de lui-même, « Dieu se fait connaître à nous comme mystère d'amour infini dans lequel le Père depuis l'éternité exprime sa Parole dans l'Esprit Saint. Par conséquent, le Verbe, qui depuis le commencement est auprès de Dieu et est Dieu, nous révèle Dieu lui-même dans le dialogue d'amour des Personnes divines et il nous invite à y participer¹ ».

C'est dans cette perspective trinitaire et christologique que Benoît XVI expose ensuite, reprenant les réflexions des Pères synodaux, « les diverses modalités avec lesquelles nous utilisons l'expression "Parole de Dieu"² ». De fait, l'analogie la plus extraordinaire, déjà évoquée, est celle de la communion éternelle du Père et du Fils dans l'Esprit Saint avec la communion entre Dieu et les hommes par le mystère de l'Incarnation. Réalisée d'une façon définitive à l'Annonciation³, puisque le Fils du Père devient le Fils de la Vierge qui l'accueille par la foi, elle s'explicité et s'accomplit pleinement à la Croix : l'Agneau de Dieu qui s'offre au Père, ce que la foi contemple, est le Verbe qui est éternellement vers le Père.

Selon le Pape Benoît XVI, il faut tout de suite souligner que l'expression « Parole de Dieu » comporte une « une utilisation analogique du langage humain. (...) Cette expression (...) assume des significations diverses qui doivent être considérées avec attention et mises en relation les unes avec les autres, aussi bien du point de vue de la réflexion théologique que de l'usage pastoral⁴ ». De fait, du point de vue théologique, « il est nécessaire d'approfondir l'articulation des différentes significations de cette expression pour que resplendissent davantage l'unité du dessein divin et son centre : la Personne du Christ⁵ ». Quelles sont ces diverses significations ?

La Parole de Dieu renvoie en premier lieu au *Verbe éternel*, le Fils unique consubstantiel au Père qui l'engendre de toute éternité.

Le Verbe s'est fait chair⁶. C'est pourquoi l'expression « Parole de Dieu » renvoie ici à « la Personne de Jésus-Christ, le Fils éternel du Père fait homme ».

Si l'événement du Christ « se situe au centre de la Révélation divine », la création elle-même « fait aussi essentiellement partie de cette symphonie à plusieurs

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, n° 7.

³ *Lc* 1,26-38.

⁴ *VD*, n° 7.

⁵ *Ibid.*, n° 7, qui renvoie à la *Proposition 3* des Pères synodaux : « L'expression Parole de Dieu est analogique. Elle se réfère avant tout à la Parole de Dieu en tant que Personne qui est le Fils Unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles, Verbe du Père fait chair (cf. *Jn* 1,14). La Parole divine déjà présente dans la création de l'univers et de manière particulière de l'homme, se révèle au cours de l'histoire du salut et est certifiée par écrit dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Cette Parole de Dieu transcende la Sainte Écriture, même si celle-ci la contient d'une manière tout à fait particulière. Sous la conduite de l'Esprit (*Jn* 14,26 ; 16,12-15), l'Église la garde et la conserve dans sa Tradition vivante (cf. *DV*, n° 10) et l'offre à l'humanité à travers la prédication, les sacrements et le témoignage de vie. Les pasteurs doivent donc éduquer le peuple de Dieu à saisir les différents sens de l'expression de la Parole de Dieu ».

⁶ *Jn* 1,14.

voix dans laquelle le Verbe unique s'exprime ». En effet, par lui tout a été fait : « Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut¹ ». Et parmi toutes les œuvres de la Création, l'homme, chef-d'œuvre de la sagesse divine, tient une place unique. Le Verbe, la lumière véritable, « éclaire tout homme venant en ce monde² » : il existe donc une alliance naturelle entre le Verbe éternel de Dieu et l'intelligence de tout homme en tant qu'elle est capable de Dieu. Il s'agit là d'un aspect fondamental.

Dieu a communiqué sa parole dans *l'histoire du salut* ; et par la puissance de son Esprit, il a parlé par les *Prophètes*. « La Parole divine se révèle donc au cours de l'histoire du salut et elle parvient à sa plénitude dans le mystère de l'Incarnation, de la mort et de la Résurrection du Fils de Dieu³ ». La Parole de Dieu se communique donc dans un devenir, une histoire sainte dont le sommet et l'achèvement sont le mystère du Christ Sauveur.

La Parole de Dieu est encore « celle qui est *prêchée par les Apôtres*, dans l'obéissance au commandement de Jésus ressuscité ». Elle est donc transmise dans la *Tradition vivante* de l'Église. Il s'agit là de la Parole de Dieu dans son « épanouissement » vital ; attestée et divinement inspirée, c'est *l'Écriture Sainte*, l'Ancien et le Nouveau Testaments. C'est relativement à la Tradition apostolique, dont elle est inséparable, que l'Écriture est regardée comme Parole de Dieu. Religion de la Parole de Dieu et non du Livre, non « d'une parole écrite et muette, mais du Verbe incarné et vivant⁴ », le christianisme vénère l'Écriture Sainte en tant qu'elle est la Parole de Dieu, « dans le sillage de la Tradition apostolique dont elle est inséparable ».

L'articulation analogique des diverses modalités de la « Parole de Dieu » trouve sa cohérence, son unité dans la Personne du Christ. C'est précisément un des aspects majeurs de la théologie comme sagesse de le saisir et de l'explicitier. La suite du premier chapitre de l'Exhortation *Verbum Domini* reprend chacune de ces modalités de la Parole de Dieu. Notre but n'est pas d'exposer dans le détail chacun de ces moments, mais il nous semble utile pour notre recherche de relever rapidement quelques remarques.

Le Λόγος et le Dieu créateur

Benoît XVI, citant les Psaumes⁵, souligne que « c'est l'Écriture elle-même qui nous invite à connaître le Créateur en observant la création ». Les deux grands

¹. *Jn* 1,3.

². *Jn* 1,9.

³. *VD*, n° 7.

⁴. S. BERNARD, *Homelia super missus est*, IV, 11 : PL 183, 86 B, cité in *VD*, n° 7.

⁵. « Le Seigneur a fait les cieux par sa parole, l'univers par le souffle de sa bouche » (*Ps* 33,6) ; « Il parla, et ce qu'il dit exista ; il commanda, et ce qu'il dit survint » (*Ps* 33,9) ; « Les cieux proclament la gloire de Dieu, le firmament raconte l'ouvrage de ses mains » (*Ps* 19,2).

textes de l'Écriture à ce sujet sont : « La grandeur et la beauté des créatures font, par analogie, contempler leur Auteur¹ » ; et « ce qu'on peut connaître de Dieu est pour eux [les hommes] manifeste : Dieu le leur a manifesté. Depuis la création du monde, en effet, ses [attributs] invisibles sont rendus visibles à l'intelligence par ses œuvres : et sa puissance éternelle et sa divinité² ». Il y a là place pour le caractère fondamental de la quête philosophique de la sagesse à partir des réalités dont nous avons l'expérience.

C'est un point fondamental pour la foi chrétienne et pour la théologie, que nous pouvons rattacher radicalement au mystère du Λόγος. D'abord dans cette affirmation majeure du Prologue de l'Évangile selon saint Jean : le Verbe « était la lumière, la véritable, qui illumine tout homme venant en ce monde. Il était dans le monde, et par lui le monde a paru, et le monde ne l'a pas connu³ ». Le monde, c'est-à-dire ici toutes les réalités créées, dans leur existence mais aussi dans leur ordre et leur splendeur (κόσμος), ainsi que dans leur inclination vers ce qui est bon, renvoient, dans un jugement de foi, au mystère du Λόγος. Ce que le philosophe en quête de sagesse découvre du mystère de Dieu à partir des réalités dont il a l'expérience, le jugement de foi l'approfondit comme une présence mystérieuse du Λόγος dans le monde. Du point de vue de la recherche de la vérité par les hommes, il y a donc une « alliance naturelle » entre l'intelligence humaine capable de la vérité et de la sagesse, et le Verbe de Dieu. Elle est fondamentale à la foi chrétienne, lui permet de s'enraciner, et joue un rôle majeur pour la naissance d'une véritable sagesse théologique à l'intérieur de la foi.

Benoît XVI souligne ensuite que ce point fondamental a été développé et vécu au long de la Tradition chrétienne, notamment chez les Pères grecs, et cite saint Bonaventure qui affirme ici que « toute créature est Parole de Dieu, puisqu'elle proclame Dieu⁴ ».

C'est enfin le Magistère de l'Église qui rappelle qu'en « créant (cf. *Jn* 1,3) et en conservant toutes choses par le Verbe, Dieu offre aux hommes dans les choses créées un témoignage durable de lui-même⁵ ». Le I^{er} Concile du Vatican avait, face au scientisme et au positivisme, insisté avec force sur la capacité de l'intelligence humaine à découvrir par elle-même l'existence de Dieu : « Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées⁶ ». Ce qui est ici d'un intérêt particulier, c'est de rattacher, dans une perspective de sagesse propre à la foi chrétienne (et à la théologie

¹. *Sag* 13,5.

². *Ro* 1,19-20.

³. *Jn* 1,9-10.

⁴. *VD*, n° 8, citant S. BONAVENTURE, *Itinerarium mentis in Deum*, II, 12.

⁵. *DV*, n° 3.

⁶. Const. dogm. *Dei Filius*, 2, DS n° 3004. Voir aussi PIE XII, Lettre encyclique *Humani generis*.

qui en dépend) la quête philosophique de tout homme au Λόγος – donc, aussi, au mystère du Christ.

Cette relation entre le Λόγος et le κόσμος, la création, a un caractère tout à fait particulier quand il s'agit de l'homme dont le salut « est la raison de tout¹ ». Dans la création, l'homme occupe évidemment une place unique et singulière, parce qu'il est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Et, d'une façon toute spéciale, s'explicite en lui, dans l'expérience de l'amour, cette inclination radicale vers le bien et, donc, vers Dieu², fin de toutes choses³. La Parole de Dieu présuppose cet ordre radical vers le bien ; elle conforte et explicite « l'exigence de vivre selon cette loi "écrite dans notre cœur" (cf. *Ro* 2,15 ; 7,23) ». De plus, toute la Parole de Dieu et le mystère de Jésus-Christ « donne aux hommes la nouvelle Loi, la loi de l'évangile, qui assume et réalise de manière éminente la loi naturelle, en nous affranchissant de la loi du péché⁴ ». Dans toutes les réalités créées, c'est dans l'homme, créé à l'image de Dieu, capable de connaître ce qui est et d'aimer ce qui est bon, que s'explicite pleinement l'ordre à la fin par lequel toutes choses sont capables de s'ouvrir à la Réalité première, de s'élever jusqu'à Dieu. C'est ce Λόγος divin, assumant la vérité du λόγος philosophique, qui montre radicalement l'ouverture *réelle* à Dieu dont la personne humaine est capable. C'est ce que Benoît XVI appelle ici le réalisme : « La personne réaliste est celle qui reconnaît dans le Verbe de Dieu, le fondement de tout⁵ ». C'est là que nous trouvons le *roc* sur lequel bâtir la maison : celle de la foi et de la vie théologale, celle de la théologie.

Le Λόγος et le Christ

Le caractère fondamental de l'alliance entre l'intelligence humaine et le Λόγος, qui s'explicite lorsque nous affirmons que les réalités créées nous permettent de découvrir le Créateur, n'est pas supprimé mais dépassé et approfondi, lorsque nous affirmons avec l'Épître aux Hébreux : « Après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé jadis à nos pères par les Prophètes, Dieu, en cette fin des jours, nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses et par qui il a fait les mondes⁶ ». Le Dieu dont nous pouvons dévoiler l'existence et que nous pouvons contempler comme le Créateur de toutes choses, s'est adressé aux hommes. C'est là le mystère de sa complaisance, l'Ancien Testament se présentant à nous comme « *l'histoire* dans laquelle Dieu communique sa Parole⁷ ». Mais c'est dans

¹. « La création est le lieu où se développe toute l'histoire d'amour entre Dieu et sa créature. Par conséquent, le salut de l'homme est la raison de tout » (*VD*, n° 9).

². Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, I-II, q. 94, a. 2.

³. *Ibid.*, I, q. 44, a. 4.

⁴. *VD*, n° 9.

⁵. *Ibid.*, n° 10.

⁶. *He* 1,1-2.

⁷. *VD*, n° 11 ; cf. II^e CONC. DU VATICAN, *DV*, n° 14.

l'Incarnation du Verbe que cette initiative de Dieu envers les hommes s'accomplit et trouve sa plénitude : « La Parole ne s'exprime plus ici d'abord à travers un discours, fait de concepts ou de règles. Ici, nous sommes mis face à la Personne même de Jésus. Son histoire unique et singulière est la Parole définitive que Dieu dit à l'humanité¹ ». Là, dans cette réalité et dans cette rencontre personnelle, l'homme dans ses capacités d'intelligence et d'amour est proprement dépassé : « Il s'agit d'une nouveauté incroyable et humainement inconcevable », dont l'initiative vient absolument de Dieu, et d'une façon telle, avec un tel réalisme que « la *Parole divine* s'exprime vraiment à travers des *paroles humaines* ». Dans le mystère de l'Incarnation, « le Verbe s'est abrégé² » : là, « la Parole n'est pas seulement audible, elle ne possède pas seulement une *voix*, maintenant la Parole a un *visage*, qu'en conséquence nous pouvons voir : Jésus de Nazareth³ ».

Dans son humanité, étant à ce point relatif au Λόγος divin qu'il n'a pas même de personne humaine, le Christ accomplit entièrement la volonté du Père. Entrant dans le monde pour accomplir la volonté du Père⁴, de manière parfaite « il écoute, il réalise en lui-même et il nous communique la Parole divine (cf. *Lc 5,1*) ». C'est dans le mystère pascal que la mission de Jésus trouve son accomplissement, dans le langage de la Croix⁵ : « Le Verbe se tait, il devient silence de mort, car il s'est "dit" jusqu'à se taire, ne conservant rien de ce qu'il devait communiquer⁶ », révélation du plus grand amour dans le don absolu et sans retour de lui-même, jusqu'à la mort et la mort sur une croix.

Là, la Parole de Dieu se révèle pleinement, dans sa source (le Λόγος devenu l'Agneau), comme une parole d'amour : Parole d'un Dieu qui est Amour. Dans ce grand mystère, souligne Benoît XVI, « Jésus se manifeste comme la *Parole de l'Alliance nouvelle et éternelle*⁷ », ce que Jésus lui-même manifeste et réalise par l'institution de l'Eucharistie. Là, le signe – sacrement – silencieux dans lequel s'achève la parole – *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*⁸ –, manifeste et communique la Réalité divine du Λόγος, du Verbe devenu chair, de Celui qui a

¹. VD, n° 11.

². Cf. ORIGÈNE, *Traité des Principes*, I, 2, 8, SC 252, p. 127-129.

³. VD, n° 12. « L'univers est l'œuvre d'un Auteur qui s'exprime à travers la "symphonie" de la création. Au sein de cette symphonie, on trouve, à un certain moment, ce que l'on appellerait en langage musical un "solo", un thème confié à un seul instrument ou à une voix unique ; et celui-ci est tellement important que la signification de toute l'œuvre dépend de lui. Ce "solo", c'est Jésus... Le Fils de l'homme résume en lui la terre et le ciel, la création et le Créateur, la chair et l'Esprit. Il est le centre de l'univers et de l'histoire, parce qu'en lui s'unissent sans se confondre l'Auteur et son œuvre » (BENOÎT XVI, « Homélie » en la Solennité de l'Épiphanie du Seigneur, 6 janvier 2009).

⁴. Cf. *He 10,5-10*.

⁵. Cf. *1 Co 1,18 sq.*

⁶. VD, n° 12.

⁷. *Ibid.*

⁸. S. AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile de saint Jean*, LXXX, 3, BA 74B, p. 76-77 ; cf. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, III, q. 60, a. 4 et a. 6.

enseigné et transmis les paroles du Père, devenu l'Agneau silencieux¹ totalement livré. Cela nous semble important à relever ici pour découvrir l'importance de l'Eucharistie, signe silencieux dans lequel s'achève la parole, pour une théologie qui mette en pleine lumière l'amour et la gloire, du point de vue de l'intention de Dieu qui se révèle². Si la signification mystérieuse du silence de la Croix est pleinement présente dans le mystère eucharistique, mystère d'amour, dans la Résurrection, « ce silence de la Parole se manifeste dans sa signification authentique et définitive³ ». Le Christ est Seigneur, vainqueur, et récapitule tout en lui pour toujours :

C'est en lui que nous avons le rachat par son sang, la rémission des fautes, selon la richesse de sa grâce, qu'il a fait abonder pour nous en toute sagesse et prudence, nous faisant connaître le mystère de sa volonté que, selon son bon plaisir, il s'était proposé en lui pour le dispenser dans la plénitude des temps [à savoir] : rassembler toutes choses dans le Christ, ce qui est aux cieux et ce qui est sur la terre⁴.

Le mystère de la Résurrection du Christ est capital pour nous permettre de toucher que le Λόγος, dans le Christ, est la lumière plénière et définitive pour tous les hommes : « Dès le début, les chrétiens ont eu conscience que, dans le Christ, la Parole de Dieu est présente en tant que Personne. La Parole de Dieu est la véritable lumière dont l'homme a besoin. Oui, au moment de la Résurrection, le Fils de Dieu s'est manifesté comme Lumière du monde. A présent, en vivant avec lui et par lui, nous pouvons vivre dans la lumière⁵ ».

C'est le mystère du Christ accompli en plénitude dans son mystère pascal qui donne sa signification et son ordre de sagesse à toute la Révélation et à toute l'histoire de l'Alliance de Dieu avec son Peuple ; c'est donc à partir de là et dans cette lumière que tout peut s'ordonner pour permettre au croyant d'entrer dans une intelligence sapientiale du mystère de Dieu révélé aux hommes. C'est aussi là que nous pouvons « contempler la profonde unité entre la création et la nouvelle création et celle de toute l'histoire du salut dans le Christ⁶ ».

Le mystère du Christ est la Parole définitive de Dieu : il est « la Parole unique et définitive donnée à l'humanité » et c'est pourquoi, à partir du Christ, l'histoire a trouvé son sens définitif et les hommes sont appelés « à vivre le temps, à habiter la création selon le rythme eschatologique de la Parole⁷ ». Ce point est essentiel, certes, pour la vie chrétienne : tout est dans le Christ. Mais il l'est d'une façon particulière pour la théologie. En effet, c'est en raison du caractère unique,

¹. Cf. *Is* 53,7 : « On le maltraite, et lui s'humilie et n'ouvre pas la bouche. Comme un mouton qu'on mène à l'abattoir, comme un agneau muet devant ceux qui le tondent, il n'ouvre pas la bouche ».

². Cf. M.-D. GOUTIERRE, « Le pain de Dieu : Eucharistie et Trinité », p. 23-39 ; cf. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, III, q. 75, a. 1.

³. *VD*, n° 12.

⁴. *Eph* 1,7-10.

⁵. *VD*, n° 12.

⁶. *Ibid.*, n° 13.

⁷. *Ibid.*, n° 14.

parfait et définitif de ce don que Dieu fait de lui-même aux hommes, don reçu dans la foi et qui contient en lui-même « sous forme humaine¹ » la plénitude de la lumière et de l'amour divins, que la théologie est une sagesse, peut s'organiser comme science, et se structurer selon la richesse même du Christ et de sa Parole. Saint Jean de la Croix, que cite ici l'Exhortation apostolique, l'exprime avec force de la manière suivante :

Dès lors qu'il nous a donné son Fils, qui est sa Parole – unique et définitive –, il nous a tout dit à la fois et d'un seul coup en cette seule Parole et il n'a plus rien à dire. (...) Car ce qu'il disait par parties aux prophètes, il l'a dit tout entier dans son Fils, en nous donnant ce tout qu'est son Fils. Voilà pourquoi celui qui voudrait maintenant interroger le Seigneur et lui demander des visions ou révélations, non seulement ferait une folie, mais il ferait injure à Dieu, en ne jetant pas les yeux uniquement sur le Christ et en cherchant autre chose ou quelque nouveauté².

La Parole de Dieu et l'Esprit Saint

Puisque c'est le Père qui, éternellement source du Λόγος et de l'Esprit Saint, est le Principe de toutes choses et se révèle en nous donnant son Fils par le mystère de l'Incarnation, de la mort et de la résurrection du Christ, « la mission du Fils et celle de l'Esprit Saint sont inséparables et constituent une unique économie du salut³ ». C'est pourquoi « aucune compréhension authentique de la Révélation chrétienne ne peut être atteinte en dehors de l'action du Paraclet⁴ ». Lui qui est inséparable du Christ et qui est l'Esprit du Père et du Fils, l'Esprit de vérité, est envoyé pour conduire les hommes à la vérité tout entière⁵. Alors que le Christ est né, venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité⁶, c'est en envoyant le Paraclet, l'Esprit de vérité, qu'il donne Celui qui conduit à la vérité tout entière :

Il ne parlera pas de lui-même, mais il dira ce qu'il entend, et il vous annoncera ce qui doit venir. Celui-là me glorifiera, car c'est de ce qui est à moi qu'il prendra, et il vous l'annoncera. Tout ce qu'a le Père est à moi ; voilà pourquoi je vous ai dit : c'est de ce qui est à moi qu'il doit prendre, et il vous l'annoncera⁷.

C'est donc par l'action de l'Esprit Saint Paraclet que nous pouvons entrer dans l'intelligence plénière du mystère de Dieu révélé et donné dans le Christ ; et c'est par lui que nous devenons aussi les témoins de ce mystère :

Lorsque viendra le Paraclet, que moi je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui provient du Père, c'est lui qui témoignera à mon sujet. Et vous aussi, vous témoignerez, parce que vous êtes avec moi depuis le commencement⁸.

¹. Phi 2,6-7.

². S. JEAN DE LA CROIX, *Montée du Carmel*, II, 22.

³. VD, n° 15.

⁴. *Ibid.*

⁵. Jn 16,13.

⁶. Jn 18,37.

⁷. Jn 16,13-15.

⁸. Jn 15,26-27.

L'action de l'Esprit Saint Paraclet est donc au cœur de l'intelligence contemplative du mystère de Dieu révélé dans le Christ et du témoignage apostolique : il « soutient et inspire l'Église dans sa tâche d'annoncer la Parole de Dieu et dans la prédication des Apôtres¹ ». Avec l'aide de l'Esprit Saint Paraclet, sous son action et avec notre coopération, la théologie est bien une œuvre à la fois *contemplative* – remonter à la source de la Parole pour contempler le mystère du Père – et *apostolique* – exprimer le mystère de Dieu en des paroles humaines, sans le diminuer et en découvrant les chemins par lesquels, à la suite et dans la fécondité même du mystère de Jésus, le Λόγος peut devenir chair². En effet, « l'Esprit, qui agit au moment de l'Incarnation du Verbe dans le sein de la Vierge Marie, est le même Esprit qui guide Jésus au cours de sa mission et qui est promis aux disciples³ ».

C'est ce même Esprit Saint qui inspire les auteurs des Saintes Écritures ; c'est donc lui qui permet de les comprendre et de les interpréter. C'est pourquoi il est essentiel de regarder la Tradition et l'Écriture dans la lumière de sagesse du Λόγος et du Paraclet. Remarquons au passage que ce sont les deux lumières propres à la théologie johannique : c'est dans les trois écrits de saint Jean⁴ que nous est révélé le Verbe, ὁ Λόγος ; c'est dans la Première Épître de saint Jean et dans l'Évangile selon saint Jean⁵ que l'Esprit Saint est révélé comme ὁ Παράκλητος, le Paraclet, à la suite du premier Paraclet qui est le Christ⁶.

Tradition et Écriture

C'est en soulignant le lien de l'Esprit Saint et de la Parole de Dieu que « nous avons posé les fondations pour comprendre le sens et la valeur déterminante de la Tradition vivante et des Écritures Saintes dans l'Église⁷ ». La Tradition, vivante et dynamique, est bien cette œuvre de l'Esprit Saint dans le cœur des amis du Christ : elle ne change pas substantiellement dans sa vérité, qui est le Christ, mais s'accroît, s'explicité et s'épanouit, « par la contemplation et par l'étude, avec l'intelligence que donne une expérience spirituelle plus profonde⁸ ». Le mystère de la Tradition, qui ne s'identifie ni ne se réduit à la succession apostolique et au Magistère, est bien le cœur de l'Église ; elle est la vie et le dynamisme de ce vivant qui, sous l'action du Paraclet, tout entier dépendant du Christ, uni à lui par la charité, conduit par lui, se construit dans l'unité et porte du fruit pour la gloire du Père⁹. C'est relativement à ce

¹. VD, n° 15.

². Cf. Jn 1,14.

³. VD, n° 15.

⁴. Ap 19,13 ; 1 Jn 1,1 ; Jn 1,1-18.

⁵. Jn 14,16 ; 14,26 ; 15,26 ; 16,7.

⁶. 1 Jn 2,1.

⁷. VD, n° 17.

⁸. *Ibid.*

⁹. Cf. Jn 15,8.

mystère, et dans la dépendance actuelle du Λόγος qui la précède et la transcende¹, que doit être regardée la Sainte Écriture : celle-ci est le *corps* de ce vivant dont *l'âme* est la Sainte Tradition. De même que la Vierge a conçu dans son cœur avant de concevoir dans sa chair², de même, sous l'action de l'Esprit Saint, la Tradition vivante est bien le mystère du Christ reçu par la foi – Marie, Mère de l'Église – et prenant chair dans la Sainte Écriture : « Comprise ainsi, l'Écriture Sainte se présente à nous, bien que dans la multiplicité de ses formes et de ses contenus, comme une réalité unifiée³ ». Nous reviendrons sur cette analogie capitale de la Tradition et de l'Écriture avec l'âme et le corps⁴. En effet, il y a là un point majeur pour expliciter la manière dont la théologie s'inscrit, au cœur de l'Église, comme un développement vital du mystère du Christ, sous l'action du Paraclet et avec la coopération de toutes les ressources de la personne humaine.

Si cela est vrai du théologien – et saint Jean en est en quelque sorte, à la suite de Marie Mère de Dieu, l'archétype dans la vie de l'Église –, cela est vrai à un titre éminent pour expliciter l'importance de l'inspiration scripturaire et de la vérité des Écritures :

Ici aussi, nous pouvons suggérer une analogie : comme le Verbe de Dieu s'est fait chair par l'action de l'Esprit Saint dans le sein de la Vierge Marie, de même l'Écriture Sainte naît du sein de l'Église sous l'action du même Esprit. (...) On reconnaît de cette manière toute l'importance de l'auteur humain qui a écrit les textes inspirés et, en même temps, de Dieu reconnu comme son auteur véritable⁵.

Etant inspirée par l'Esprit Saint, l'Écriture Sainte ne peut être interprétée que dans l'Esprit Saint. Et c'est parce qu'elle est inspirée par l'Esprit Saint qu'elle enseigne la vérité. Aussi l'Exhortation apostolique invite-t-elle à approfondir, sur le plan théologique, ces deux aspects fondamentaux :

La réflexion théologique a certainement toujours considéré l'inspiration et la vérité comme deux concepts clés pour une herméneutique ecclésiale des Saintes Écritures. Toutefois, nous devons reconnaître la nécessité actuelle d'approfondir de façon adéquate ces réalités, afin de pouvoir mieux répondre aux exigences relatives à l'interprétation des textes sacrés selon leur nature. Dans cette

¹. Cf. VD, n° 17.

². Cf. S. AUGUSTIN, *Sermon* 215, 4, PL 38, col. 1074 ; *La sainte virginité*, III, 3, p. 201. Voir aussi S. LEON, *Sermons pour Noël*, I, 1, SC 22^{bis}, p. 68-69. Voir II^c CONCILE DU VATICAN, Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, n° 53.

³. VD, n° 18 ; cf. CEC, n° 102. Cf. S. AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, 103, IV, 1 : « Rappelez-vous que le discours de Dieu, qui est développé dans toute la Sainte Écriture, est un seul et qu'un seul est le Verbe qui résonne sur la bouche de tous les auteurs sacrés » ; cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, I, V, 5-6, SC 120^{bis}, p. 380-384. « De même que l'Église a la charge de veiller sur la conservation du témoignage inspiré par l'Esprit Saint, de même l'exégèse doit rechercher le sens littéral et veiller, contre toute gnose, à ce que soit maintenu le rattachement à la *sarx* (chair) du *logos*. Il y a alors une sorte d'autonomie de l'Écriture, devenant un critère indépendant, et à maints égards complètement indiscutable face au Magistère de l'Église. C'est sans aucun doute le juste examen fait par Luther, auquel on n'a pas encore donné assez de place dans l'Église catholique sous dépendance du Magistère, dont les limites internes n'ont pas toujours été vues assez clairement » (J. RATZINGER, « Essai sur la question du concept de Tradition », in : ID., *La Parole de Dieu, Écriture Sainte-Tradition-Magistère*, p. 72).

⁴. Cf. ci-dessous, p. 431 sq.

⁵. VD, n° 19.

perspective, je souhaite ardemment que la recherche dans ce domaine puisse progresser et qu'elle porte du fruit pour la science biblique et pour la vie spirituelle des fidèles¹.

Le Père, source et origine silencieuse de la Parole

Nous avons vu que le II^e Concile du Vatican invite à un jugement de sagesse sur l'économie de la Révélation – ce qui nous apparaît comme un aspect ultime de l'œuvre de l'Église sous l'action de l'Esprit Saint Paraclet. Or, « l'économie de la Révélation a son commencement et son origine en Dieu le Père² ». Développer un jugement de sagesse sur l'économie, c'est tout reprendre à partir du Père : c'est bien là que la sagesse théologique prend tout son sens. N'est-elle pas contemplation de la Personne du Père ? Il est le Créateur de toutes choses, et le Père de l'âme humaine. Il est Celui dont procède éternellement le Λόγος qui, en s'incarnant, révèle le Père aux hommes : « Dans le Fils, Λόγος fait chair (cf. *Jn* 1,14), venu accomplir la volonté de Celui qui l'a envoyé (cf. *Jn* 4,34), Dieu, source de la Révélation, se manifeste en tant que Père et porte à sa pleine réalisation la divinisation de l'homme...³ ». Il est Celui qui, un avec le Fils, spire éternellement l'Esprit Saint : « Le sommet de la Révélation de Dieu le Père est offert par le Fils à travers le don du Paraclet (cf. *Jn* 14,16), Esprit du Père et de son Fils, qui nous “guide vers la vérité tout entière” (cf. *Jn* 16,13)⁴ ».

Ces trois moments de la paternité du Père sont, d'une certaine manière l'Alpha et l'Oméga de toute sagesse théologique⁵. C'est dans le mystère de la Croix du Christ, du silence du Père, que jaillit la plénitude de l'amour, au-delà de la parole :

Comme le montre la croix du Christ, Dieu parle aussi à travers son silence. Le silence de Dieu, l'expérience de l'éloignement du Tout-Puissant et du Père est une étape décisive du parcours terrestre du Fils de Dieu, Parole incarnée. Pendu au bois de la croix, il a crié la douleur qu'un tel silence lui causait : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (*Mt* 15,34 ; *Mt* 27,46). Persévérant dans l'obéissance jusqu'à son dernier souffle de vie, dans l'obscurité de la mort, Jésus a invoqué le Père. C'est à lui qu'il s'en remet au moment du passage, à travers la mort, à la vie éternelle : « Père, entre tes mains je remets mon esprit » (*Lc* 23,46). Cette expérience de Jésus est comparable à la situation de l'homme qui, après avoir écouté et reconnu la Parole de Dieu, doit aussi se mesurer avec son silence. Bien des saints et des mystiques ont vécu une telle expérience qui aujourd'hui encore fait partie du cheminement de nombreux chrétiens. Le silence de Dieu prolonge ses paroles précédemment énoncées. Dans ces moments obscurs, il parle dans le mystère de son silence. C'est pourquoi, dans

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, n° 20.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ « La sagesse théologique découvre donc dans le mystère du Père la Source ultime, éternelle, de toute lumière et de tout amour véritable ; ainsi contemple-t-elle le Principe et la Fin, l'Alpha et l'Oméga de tout mystère, en assumant toutes les richesses de la sagesse philosophique et d'une théologie scientifique » (M.-D. PHILIPPE, *Le secret du Père*, p. 11) ; cet ouvrage développe, dans une perspective de théologie mystique, ces trois aspects ou ces trois moments de la paternité du Père : Dieu Père de l'homme dans le mystère de la Création et du gouvernement divin ; Dieu Père qui se révèle en son Fils par le mystère de l'Incarnation ; Dieu Père, un avec le Fils dans la spiration de l'Esprit Saint.

la dynamique de la Révélation chrétienne, le silence apparaît comme une expression importante de la Parole de Dieu¹.

La Parole de Dieu, l'exégèse et la théologie

A cette initiative gratuite de Dieu Père qui fait don de sa Parole aux hommes et les attire à Lui, la réponse de l'homme est radicalement la foi². C'est à l'intérieur de cette réponse que s'inscrivent l'interprétation de l'Écriture Sainte dans l'Église et la théologie : « Il convient que les exégètes, les théologiens et tout le Peuple de Dieu considèrent [la Sainte Écriture] pour ce qu'elle est réellement, la Parole de Dieu qui se communique à nous à travers une parole humaine (cf. *1 Th 2,13*)³ ».

C'est dans cette lumière que l'Exhortation apostolique poursuit en donnant quelques indications et orientations pour le labeur exégétique et théologique dans sa relation avec la Parole de Dieu et l'Écriture Sainte. Nous en retiendrons ici quelques aspects particulièrement suggestifs pour la suite de notre recherche.

Tout en rappelant l'utilité et le juste usage des méthodes exégétiques au service de l'interprétation des textes bibliques, Benoît XVI insiste sur l'appréciation à avoir des « grands principes d'interprétation propre à l'exégèse catholique exprimés au Concile Vatican II », à savoir : en respectant la dimension humaine des textes bibliques et de la Parole de Dieu, il faut être attentif à « *trois critères de base pour tenir compte de la dimension divine de la Bible* : 1) interpréter le texte en tenant compte de l'unité de l'ensemble de l'Écriture – on parle aujourd'hui d'exégèse canonique ; 2) tenir compte ensuite de la *Tradition vivante de toute l'Église*, et 3) respecter enfin *l'analogie de la foi*⁴ ». Avec cette insistance, nous sommes bien là devant une mise en lumière d'un nécessaire rééquilibrage sur le plan théologique : « Alors que l'exégèse académique actuelle, y compris catholique, travaille à un haut niveau sur le plan de la méthodologie historico-critique en intégrant les apports les plus récents, *il convient d'exiger une étude similaire de la dimension théologique des textes bibliques* afin que progresse l'approfondissement selon les trois éléments indiqués par la Constitution dogmatique *Dei Verbum*⁵ ». Autrement dit : il est urgent de mieux préciser, sur le plan théologique, la distinction entre la parole humaine et la Parole divine. Si celle-ci est bien exprimée dans le langage humain, elle est *vraiment* la Parole de Dieu. En cela, elle ne se réduit pas à son expression humaine.

¹. *VD*, n° 21.

². Cf. *ibid.*, n° 22, 25, 27.

³. *Ibid.*, n° 29. « Les approches du texte sacré qui font abstraction de la foi peuvent suggérer des éléments intéressants, en s'arrêtant sur la structure du texte et sur ses formes ; cependant, une telle tentative ne pourrait être qu'un préliminaire, structurellement incomplet » (*ibid.*, n° 30).

⁴. *Ibid.*, n° 34. Cf. BENOÎT XVI, Intervention au Synode des évêques le 14 octobre 2008, in : *DC* n° 2412, p. 1015-1016.

⁵. *Ibid.* Nous soulignons.

Comme le souligne ensuite le Pape Benoît XVI, cette distinction n'est pas une séparation qui aboutirait à un dualisme et à une « hétérogénéité entre exégèse et théologie¹ », celle-là devenant inévitablement une herméneutique positiviste de textes du passé qui nie la dimension divine, étrangère à l'histoire humaine, celle-ci s'ouvrant « à la dérive d'une spiritualisation du sens des Écritures qui ne respecte pas le caractère historique de la Révélation² ». En définitive, affirme Benoît XVI en reprenant son intervention du 14 octobre 2008 au Synode des évêques : « Là où l'exégèse n'est pas théologie, l'Écriture ne peut être l'âme de la théologie, et vice versa, là où la théologie n'est pas essentiellement interprétation de l'Écriture dans l'Église, cette théologie n'a plus de fondement³ ».

C'est ici qu'intervient l'importance des réflexions développées par Jean Paul II dans l'Encyclique *Fides et Ratio*. En effet, « les diverses méthodologies herméneutiques ont, elles aussi, à leur base une conception philosophique : il convient de l'examiner avec discernement avant de l'appliquer aux textes sacrés⁴ ». De ce fait, n'importe quelle approche herméneutique n'est pas utilisable pour interpréter l'Écriture, en particulier celle qui, privée par un *a priori* de toute dimension « métaphysique » de l'intelligence humaine, se réduit à une anthropologie et regarde l'homme et son devenir, son histoire, de telle sorte qu'elle prétend le comprendre en dehors de toute ouverture à Dieu et exclut « la possibilité que Dieu entre dans la vie des hommes et qu'il parle aux hommes en une parole humaine⁵ ». Cette réflexion fondamentale et essentielle, rappelant les exigences d'une harmonie entre la raison et la foi pour qu'une théologie puisse naître et se développer, ouvre la possibilité de repenser d'une façon plus profonde la question des sens de l'Écriture, notamment par « une écoute renouvelée des Pères de l'Église et de leur approche exégétique » et en redécouvrant dans les textes bibliques la réalité de foi qu'ils expriment en tant qu'ils sont relatifs, comme nous l'avons vu, à la Parole vivante de Dieu et au mystère du Christ.

C'est bien au mystère vivant du Christ, que la lettre de l'Écriture renvoie comme à son propre dépassement : pour Benoît XVI, il est « décisif de comprendre le passage de la lettre à l'esprit. Il ne s'agit pas d'un passage automatique et spontané ; il faut plutôt un dépassement de la lettre⁶ ». Dépassement vers une Personne, vers une « Parole unique » dont on vit, ce qui « comporte un caractère dramatique profond puisque, dans le processus de dépassement, le passage qui s'accomplit dans l'Esprit rencontre inévitablement la liberté de chacun⁷ ». Cet Esprit

¹ *Ibid.*, n° 35.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ BX JEAN PAUL II, *op. cit.*, n° 55, cité in VD, n° 36.

⁵ VD, n° 36.

⁶ *Ibid.*, n° 38.

⁷ *Ibid.*

qui rend libre « ne se réduit pas à l'idée ou à la vision personnelle de celui qui interprète. L'Esprit, c'est le Christ et le Christ est le Seigneur qui nous indique le chemin¹ ». *Liberté*, sous le souffle de l'Esprit Saint, dans la *vérité* du mystère du Christ. Il y a là une expression magnifique, et vitale, de la théologie comme chemin personnel de rencontre avec le mystère du Christ et sa source : le Père.

Ce dépassement est aussi ce qui nous permet d'avoir un regard de foi et de sagesse théologique sur l'unité divine de toute la Révélation biblique : « Toute l'Écriture divine constitue un Livre unique et ce Livre unique, c'est le Christ, il parle du Christ et trouve dans le Christ son accomplissement² ». C'est bien « la Personne du Christ » qui « donne son unité aux "Écritures" en référence à l'unique "Parole"³ », et permet de comprendre les relations qui existent entre l'Ancien et le Nouveau Testaments. Celles-ci impliquent à la fois un aspect fondamental de *continuité*, le Nouveau Testament s'enracinant dans l'Ancien, un aspect de *rupture*, et un aspect *d'accomplissement et de dépassement*. C'est ce qui manifeste à la fois l'importance de l'Ancien Testament mais aussi *l'originalité de la lecture christologique*⁴. Même les « pages obscures » de la Bible, pleines de violence et d'immoralité, doivent être lues, souligne Benoît XVI, de sorte qu'on en découvre la « signification à la lumière du mystère du Christ⁵ », sans lequel on ne peut saisir *la manière* dont Dieu éduque son Peuple et tous les hommes et les prépare à l'Évangile.

Ce dépassement ou, plus exactement, cette lumière de sagesse et de vie à partir du Christ lui-même, est vécu en plénitude dans le cœur des saints et – évidemment – d'une façon unique en Celle qui est la Mère de Dieu et la Vierge qui suit l'Agneau partout où il va. Benoît XVI le souligne : « L'interprétation de la Sainte Écriture demeurerait incomplète si on ne se mettait pas à l'écoute de qui a véritablement vécu la Parole de Dieu, c'est-à-dire les saints⁶ », qui se sont laissés modeler par la Parole de Dieu. De ce fait, « chaque saint représente comme un rayon de lumière qui jaillit de la Parole de Dieu » et la sainteté, « dans son rapport à la Parole de Dieu s'inscrit d'une certaine façon dans la tradition prophétique, où la Parole de Dieu prend à son service la vie même du prophète⁷ ». Nous pouvons d'ailleurs noter ici que, selon l'Apocalypse, « l'esprit de prophétie, c'est le témoignage de Jésus⁸ ». C'est de lui, le Λόγος devenu chair, que les saints, unis à lui par la charité et recevant sa Parole et tout son mystère personnel dans la foi comme la lumière même de leur vie, sont les témoins et les interprètes. Comment, en effet,

¹. *Ibid.*, citant BENOÎT XVI, « Discours » au monde de la culture, Collège des Bernardins à Paris, 12 septembre 2008, in : DC n° 2409, p. 830.

². HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De arca Noe*, 2, 8, PL 176, 642 C-D, cité in VD, n° 39.

³. VD, n° 39.

⁴. Cf. S. AUGUSTIN, *Questiones in Heptateuchum*, 2, 73 (PL 34, 623) ; S. GREGOIRE LE GRAND, *Homiliae in Ezechielem*, I, VI, 15, PL 76, 836 B, cité in VD, n° 41.

⁵. VD, n° 42.

⁶. *Ibid.*, n° 48.

⁷. *Ibid.*, n° 49.

⁸. Ap 19,10.

interpréter avec vérité la Parole de Dieu sans être uni à lui par la charité, de sorte que ses intentions, transformant le cœur de celui qui lui est uni, lui permettent de saisir, grâce à l'action du Paraclet, « comme de l'intérieur », le sens de ce qu'il dit ? Cette sainteté n'est pas autre que les fruits, à raison de trente, soixante, cent pour un¹ que porte la Parole de Dieu en étant reçue dans cette bonne terre qu'est le cœur de chaque saint².

ATTENTE

Nous avons essayé de réaliser cette enquête sur les enjeux et les axes indiqués par l'Esprit Saint à l'Église, pour un véritable renouveau et une authentique redécouverte de la théologie comme sagesse au cœur de l'Église de notre temps. Nous l'avons fait en nous appuyant sur les grands moments de l'enseignement de l'Église, depuis le II^e Concile du Vatican. Comme le soulignait le Pape Benoît XVI, la Constitution dogmatique *Dei Verbum* a été une borne milliaire ; elle a clos une période marquée par les affrontements consécutifs à la crise moderniste, mais surtout elle a inauguré une nouvelle période : un nouvel Avent, dans lequel l'Église est invitée à se remettre radicalement dans la lumière du Christ, le Verbe devenu chair.

L'Épître aux Hébreux souligne que Dieu s'est révélé de multiples manières et d'une façon partielle en parlant par les Prophètes. Et elle ajoute : « Dieu, en cette fin des jours, nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses et par qui il a fait les mondes³ ». Si, à travers toute la Révélation, Dieu s'est servi de la parole humaine dans toutes ses modalités pour se révéler aux hommes, c'est dans le Christ que ce mystère de la Parole de Dieu prend une importance ultime et une qualité unique : une qualité personnelle divine et humaine. Aussi, pour aborder du point de vue théologique le mystère de la parole de Dieu de la façon la plus profonde et la plus qualitative, en respectant à la fois son enracinement dans la parole humaine et son caractère révélé, c'est le mystère du Christ et de sa Parole que nous devons essayer de regarder.

C'est ce qui suscite deux remarques ou deux questions préalables : d'une part, pourquoi Dieu a-t-il choisi de se révéler à l'homme, aux hommes, par la parole ? Pourquoi choisit-il de se servir de la parole humaine et des hommes eux-

¹. Cf. *Mt* 4,20.

². Cf. *VD*, n° 49. Cf. M.-D. PHILIPPE, « Préface » à S. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur saint Jean*, I, p. 7 : « L'œuvre fondamentale de l'Église est de garder la parole de Dieu – avant tout celle de Jésus – et de la garder comme la “bonne terre” (*Mt* 13,23) garde la semence, pour que cette parole puisse fructifier. (...) Garder un vivant, c'est l'aider à croître pour qu'il atteigne son état de perfection et qu'il puisse devenir source de fécondité. C'est évidemment Marie, en premier lieu, qui a gardé la parole du Père, et c'est en elle que cette parole a pleinement fructifié. Cette parole, Marie l'a gardée en son cœur virginal et maternel, en dépendance étroite de l'Esprit Saint, en désirant faire œuvre commune avec lui. C'est dans sa foi aimante qu'elle a gardé cette parole, au-delà de ce qu'elle pouvait en saisir, au-delà de la compréhension qu'elle en avait... »

³. *He* 1,1-2.

mêmes pour se révéler aux hommes ? De fait, Dieu aurait pu se révéler d'une façon tout à fait différente. Par exemple par une connaissance tout intérieure, purement individuelle et personnelle ; ou par des signes extérieurs, sans que la parole n'y ait aucune part ; ou encore en utilisant la parole, mais par une langue spécifique, comprise des seuls croyants et accessible à eux seuls ; ou bien encore par un écrit directement donné ou dicté par Dieu... Nous savons combien les hommes en arrivent parfois à préférer ces mythes à la manière dont Dieu a choisi de se révéler à eux en réclamant de leur part, à la fois une adhésion de foi aimante et une recherche incessante de la vérité. N'est-il pas plus facile pour nous de préférer le confort de nos systèmes plutôt que l'exigence incessante de foi et d'intelligence que réclame de nous la Parole de Dieu ?

D'autre part, nous avons vu constamment l'importance centrale et ultime du mystère de l'Incarnation pour aborder le mystère de la Parole de Dieu. Selon le passage de l'Épître aux Hébreux que nous avons cité, c'est bien « en cette *fin* des jours » que la parole du Fils nous est adressée : parole ultime, totale et définitive, par distinction d'avec la parole partielle et multiple des Prophètes. Ultime ne veut pas dire secondaire, comme si le mystère du Christ n'apportait qu'un ajout, un développement, même parfait, à la Parole de Dieu communiquée par les Prophètes ! En réalité, toute la lumière sur la Parole de Dieu doit se prendre du mystère du Christ, le Verbe devenu chair¹, l'Envoyé du Père pour les hommes, le Rédempteur qui les a sauvés dans l'offrande même de sa propre vie à la Croix. Il est la parole-Personne, la Personne-parole. En lui, Dieu ne nous parle pas seulement par l'intermédiaire d'un homme. C'est Dieu qui nous parle en Personne et d'une façon totalement personnelle. Et c'est à chaque personne humaine que le Christ s'adresse et c'est à tous les hommes².

Pour aborder ce mystère, un outil philosophique aussi précis que possible est absolument nécessaire, nous l'avons souligné à de multiples reprises, notamment, mais pas seulement, en nous arrêtant aux indications de l'Encyclique *Fides et Ratio*. C'est donc maintenant ce que nous nous proposons de faire : qu'est-ce que la parole humaine ? De quelle manière peut-elle devenir le mystère de la Parole de Dieu ? En nous élevant jusqu'à un véritable jugement de sagesse philosophique, nous espérons ainsi expliciter en théologie le mystère du Christ et de sa Parole et proposer un

¹. « De même que le Verbe substantiel de Dieu s'est fait semblable aux hommes en toutes choses, "excepté le péché" (He 4,15), de même aussi les paroles de Dieu, exprimées en des langues humaines, se sont faites semblables au langage humain en toutes choses, excepté l'erreur » (PIE XII, Lettre encyclique *Divino afflante Spiritu*, n° 37) ; cf. *DV*, n° 13.

². « La Parole biblique agissante s'adresse universellement, dans le temps et dans l'espace, à toute l'humanité. Si "les paroles de Dieu [...] se sont faites semblables au langage humain" (*DV*, n° 13), c'est pour être entendues par tous » (BX JEAN PAUL II, Allocution du 23 avril 1993, n° 15, in : *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 14).

regard renouvelé sur l'Écriture Sainte et le sens des textes bibliques, la théologie et son articulation.

Deuxième Partie

La parole et la personne

Retour à la source

Nous l'avons souligné, étudier sur le plan théologique le mystère de la Parole de Dieu est sans doute un des problèmes les plus urgents et les plus importants aujourd'hui. Il est au cœur de la réflexion que la théologie peut mener sur elle-même comme sagesse. En effet, elle dépend tout entière du mystère de la Parole de Dieu ; elle naît et se développe comme une réponse éminente et nécessaire à l'initiative de Dieu qui a choisi de se révéler aux hommes et qui l'a fait en se servant de la parole humaine et des hommes eux-mêmes. C'est cette initiative paternelle de Dieu envers les hommes et sa Parole, reçues dans la foi, qui réclament d'eux leur coopération.

Cette recherche fondamentale, pourtant voulue par le II^e Concile du Vatican, connaît encore une cruelle indigence aujourd'hui, il faut bien le constater. Peu de théologiens ont vraiment réfléchi sur ce que signifie l'affirmation : « Dieu parle » ! Peu s'interrogent sur ce que cela signifie, que Dieu se serve de la parole humaine pour se révéler aux hommes. Beaucoup de chrétiens semblent parfois tellement habitués au mystère de la Parole de Dieu que, souvent, ils n'ont plus beaucoup d'admiration, d'étonnement, devant une telle proximité, une telle condescendance de Dieu envers les hommes¹. Ce manque d'étonnement les conduit souvent à ne pas se mobiliser pour réfléchir sur ce qu'est vraiment la parole humaine. Ils utilisent alors, par commodité, par paresse ou par souci de suivre la mode du moment, telle ou telle étude philosophique, sans chercher à repenser les choses à leur source. Certains se contentent d'arguments à coloration historique : de même que, dans l'Antiquité, certains Pères se sont servi de la philosophie de Platon, de même qu'au XIII^e siècle saint Thomas a beaucoup puisé chez Aristote, le Philosophe, de même, aujourd'hui, il faudrait se servir de l'herméneutique, de la phénoménologie, du structuralisme, pour ne prendre que des exemples massifs ! Mais la nouveauté ou la mode intellectuelle du moment, parfois éphémère, ne font pas la vérité ! Certains, en revanche, par peur de la nouveauté et, peut-être, par paresse ou amour du confort, se

¹. « Très facilement nous considérons le mystère de la Parole de Dieu qui nous est donnée comme quelque chose de tout à fait "normal". Très vite, nous oublions qu'il y a là un don merveilleux de Dieu, un don tout à fait gratuit ; nous oublions que c'est vraiment Dieu qui nous parle actuellement et qui a parlé autrefois à des hommes qui nous demeurent unis dans la même foi en cette même Parole de Dieu qui leur a été adressée un jour et qui a transformé toute leur vie. La première chose à réveiller en nous est donc cet étonnement, une admiration qui nous rend attentifs à ce fait que Dieu a parlé à Abraham, à Isaac, à Jacob, à Moïse, aux prophètes..., à Marie » (M.-D. PHILIPPE, « La Parole de Dieu, parole du Père », p. 61).

contentent de répéter ce qui a déjà été dit – ce qui n’est certes pas le mystère de la Tradition ! Ne remontant plus à la source, ils continuent de descendre le courant avec un fleuve qui charrie bien des confusions ou des erreurs. C’est ainsi, par exemple, que bien des théologiens, n’ayant plus assez le sens de la recherche contemplative et vivante de la vérité, se perdent dans des débats sans fin et stériles : ils n’ont plus le sens de la fin et discutent à perte de vue sur des questions dépassées, dans des débats d’école ou des combats d’arrière-garde. D’autres encore, par peur des erreurs et du risque, confondant l’obéissance avec l’esprit moutonnier du conformisme ecclésiastique, font de la théologie une simple application des directives du Magistère. Celui-ci n’est alors plus respecté dans son véritable rôle de service et de soutien de la foi de l’Église mais, gonflé jusqu’à devenir l’instance principale, il est l’autorité – ou le pouvoir – qui dicte ce qui est à penser et à faire aveuglément ; on est alors loin de la véritable obéissance de la foi.

Certains, de leur côté, ramènent la Parole de Dieu à l’Écriture¹. Oubliant que la Parole de Dieu est vivante, qu’elle est reçue par la foi et demande d’être gardée dans le cœur des saints², ils ne saisissent plus vraiment que l’Écriture en est, comme telle, le mémorial canonique³. La Bible, en effet, ne peut être regardée, du point de vue de la foi et de la théologie, que relativement au mystère de la Parole vivante de Dieu. Certains, adoptant une position philosophique précise qui fait de l’histoire la clé d’une pensée humaine inscrite dans la relativité du devenir, abordent les textes bibliques pour eux-mêmes ; ils pensent alors, en utilisant certaines théories de l’interprétation, pouvoir réinsuffler une haleine de vie à des textes dont la vie propre a d’abord été ôtée par une idéologie de la critique et de l’approche historique. C’est ainsi que certaines positions actuelles, nées au cours des XIX^e et XX^e siècles à l’occasion des développements de l’exégèse scientifique, et qui ont tendance à se développer aujourd’hui avec la théologie herméneutique, conduisent, nous semble-t-il, à la destruction de toute sagesse théologique. Méthode historico-critique et herméneutique se tiennent et, d’une certaine façon, sont les deux contraires dans le

¹. « Aujourd’hui aussi l’exégèse tend à lire l’Écriture en dehors de l’Église, en dehors de la foi, seulement dans ce qu’on appelle l’esprit de la méthode historico-critique, méthode importante, mais jamais au point de pouvoir donner des solutions comme ultime certitude ; c’est seulement si nous croyons que ce ne sont pas des paroles humaines, mais que ce sont des paroles de Dieu, et seulement si le sujet vivant auquel Dieu a parlé et parle vit, que nous pouvons bien interpréter la Sainte Écriture. Et là – comme j’ai dit dans la préface de mon livre sur Jésus (cf. vol. I) – il y a encore beaucoup à faire pour arriver à une lecture vraiment dans l’esprit du Concile. Ici l’application du Concile n’est pas encore complète, elle est encore à faire » (BENOIT XVI, « Discours » au Clergé de Rome, 14 février 2013, in : DC n° 2508, p. 276-277).

². Cf. par exemple *Deut* 6,6 ; 11,18 ; *Jr* 31,33 ; cf. *2 Co* 3,3.

³. « Les Saintes Écritures sont le témoignage sous forme écrite de la Parole divine, le mémorial canonique qui atteste de l’événement de la Révélation. La Parole de Dieu, par conséquent, précède et dépasse la Bible. C’est pour cette raison que notre foi n’a pas pour centre uniquement un livre, mais une histoire de salut et surtout une Personne, Jésus-Christ, Parole de Dieu faite chair. C’est précisément parce que l’horizon de la Parole divine embrasse et s’étend au-delà de l’Écriture, que pour la comprendre correctement, la présence constante de l’Esprit Saint est nécessaire, qui “introduira dans la vérité tout entière” (*Jn* 16,13) » (FRANÇOIS, « Discours » à la Commission Biblique Pontificale, 12 avril 2013, in : DC n° 2511, p. 22).

même genre. Parce qu'il manque un véritable jugement de sagesse philosophique sur ce qu'est la parole humaine et sur la manière dont Dieu peut s'en servir pour en faire le mystère de sa Parole, l'usage exclusif ou excessif de ces méthodes aboutit, au sein de certains développements de la théologie catholique, à une véritable destruction du mystère de la Parole de Dieu : ramenée à une simple parole humaine et identifiée aux textes, documents abordés comme le témoignage littéraire de la mentalité de telle ou telle communauté du passé, elle attend d'être actualisée et reconstruite pour la communauté d'aujourd'hui... C'est bien dans la mesure où le rationalisme positiviste a étendu son règne même sur l'exégèse historico-critique et sur les autres approches de la Parole de Dieu, que celle-ci est ramenée à une simple parole humaine et même réduite à ce qui n'en est que le conditionnement historique ou culturel.

L'indigence d'une réflexion philosophique sur la parole humaine est apparue notamment dans les discussions autour des sens de l'Écriture. C'est un fait, la doctrine élaborée par les Pères de l'Église et développée au Moyen Âge s'est perdue et l'on s'est attaché, parfois exclusivement, au sens littéral entendu comme sens historique, c'est-à-dire tel qu'élaboré par la recherche historico-critique et d'autres approches complémentaires. Il nous semble que les recommandations de l'Encyclique *Divino Afflante Spiritu*, publiée par Pie XII dans un contexte bien précis, celui du rejet de la méthode historico-critique par les tenants d'une exégèse faussement mystique, ont été parfois prises comme une mesure absolue. Cela a conduit toute une génération d'exégètes et de théologiens à rejeter le sens « spirituel » au nom du sens « littéral », alors qu'ils avaient peut-être de celui-ci une vision réductrice et faussée. En effet, le sens littéral ne se réduit jamais au sens que détermine la méthode historico-critique, même si elle peut participer à le préciser, car il est « celui que les mots signifient¹ ». En réalité, le sens littéral est donc beaucoup plus large que ce que détermine la méthode historico-critique. Nous le verrons, ce qu'il est nécessaire de comprendre en premier lieu, et cela sur le plan philosophique, c'est donc : *quels sont les sens de la parole humaine ?* Le sens littéral de la parole humaine, celui qu'entend dire l'homme qui parle, est *divers*, selon les niveaux différents de signification, les différentes modalités de la vérité qu'il touche et énonce, et les différentes manières qu'il a de les exprimer.

En affirmant dans l'Encyclique *Fides et Ratio* que l'homme contemporain a souvent perdu l'espérance de la vérité², Jean Paul II a soulevé un point essentiel et fondamental pour toutes ces questions. Il ne s'agit pas seulement d'un problème d'ordre « intellectuel », mais d'une question existentielle, qui atteint la personne humaine. Beaucoup, en effet, même parmi les théologiens, même parmi les « gens

¹. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, I, q. 1, a. 10.

². *Op. cit.*, n° 5.

d'Église », pris par le primat de la critique ou le poison du soupçon, ne savent plus ce qu'est la pensée humaine, ce qu'est l'intelligence humaine capable de la vérité et de la sagesse¹. Alors que le progrès des sciences devrait exiger du philosophe d'être plus philosophe, c'est-à-dire de chercher davantage la sagesse, très souvent, impressionné par la puissance des sciences, il se réfugie dans une phénoménologie du vécu artistique, affectif, intellectuel, religieux. La position heideggérienne est à cet égard tout à fait emblématique. L'herméneutique du « vécu » devient alors l'anti-sagesse par excellence : l'homme s'enferme dans son propre monde, dans sa propre histoire, dans sa propre « parole ». De même, les efforts de l'exégèse scientifique moderne, bons en eux-mêmes lorsqu'ils se situent à leur juste place, devraient exiger du théologien d'être davantage théologien, c'est-à-dire d'être un contemplatif qui met en pleine lumière toute la richesse divine de la Parole de Dieu ; très souvent, au contraire, les sciences exégétiques se développant en utilisant des options philosophiques qui ne sont pas neutres, deviennent une mesure ; leurs conclusions intimident le croyant et le sens divin de la Parole de Dieu, c'est-à-dire son sens propre, littéral, celui que Dieu lui donne et qui est reçu par la foi, celui que la sagesse théologique cherche à mettre en pleine lumière, n'a même plus droit de cité. C'est alors que les citoyens des cieux deviennent des habitants de la terre !

Nous l'avons déjà souligné, en tout cela, la question est fondamentalement philosophique : qu'est-ce vraiment que la parole humaine ? Cette interrogation exige une recherche radicale de la vérité sur la personne humaine, sur son intelligence et sa capacité d'aimer, sur son corps et sa capacité de rejoindre l'autre, sur sa complexité et son unité. En effet, c'est toujours « quelqu'un » qui parle, et la parole ne se tient pas par elle-même. Elle est la parole de l'homme qui, dans la complexité et l'unité de son être, est une personne. Situait ainsi la parole, nous devons nous demander : quels sont ses différents niveaux de signification ? Pouvons-nous parler de sens littéral de cette parole, selon les différents jugements dont notre intelligence est capable à propos de ce qui est ? Et encore : quelles sont ses différentes modalités ? Plus profondément encore, chercher à avoir en vue de la théologie une conception philosophique saine de la parole humaine, c'est tenter de découvrir aussi *sur le plan philosophique* ce qu'est la parole humaine dans la lumière de la sagesse de Dieu.

¹. « Nous devons chercher à découvrir comment faire sortir de son sépulcre l'intelligence humaine comme intelligence. N'est-ce pas l'urgence principale qui s'impose à nous aujourd'hui ? C'est le rôle du philosophe qui a compris que le développement suprême de l'intelligence comme intelligence est la sagesse et que ce qui l'arrête, c'est la raison mathématique. Aujourd'hui, le philosophe doit comprendre la gravité de cet enjeu, la réalité de cette sépulture de l'intelligence, pour se demander et voir comment redonner à l'intelligence sa vie propre, sa vie native ; une vie qui soit *vraiment* spirituelle car, si la découverte du possible mathématique est déjà spirituelle, c'est un spirituel imaginaire qui ne conduit pas à la sagesse. Le problème de l'acte et de la puissance est donc pour nous le problème radical. Ce n'est pas l'intelligence qui actue ce qui est. Mais l'intelligence, actée par ce qui est, fait reculer la raison pour regarder la réalité existante, le réel, tel qu'il est. C'est ce qu'Aristote avait déjà découvert : la philosophie première est faite pour libérer l'intelligence comme intelligence et découvrir l'Être premier. Et c'est ce que Hegel a repris à sa façon comme le véritable problème philosophique » (M.-D. PHILIPPE, *Retour à la source*, I, p. 17-18).

Lorsqu'il s'élève jusqu'à la découverte de l'existence de Celui que les traditions religieuses appellent Dieu, le philosophe peut avoir un nouveau regard sur la personne humaine, un jugement de sagesse « dans la lumière » de son Créateur et de son Père. Qu'est-ce que la personne humaine dans le regard de Dieu ? En créant l'homme, âme et corps, comme son chef-d'œuvre, il l'a fait capable de parler. Nous avons besoin d'un tel jugement de sagesse sur la personne humaine capable de parler, ce que beaucoup de théologiens et d'exégètes n'osent plus aborder aujourd'hui. N'étant pas assez philosophes, ils se mettent directement à l'école des sciences humaines ou utilisent, parfois sans le savoir, des positions philosophiques erronées ou contaminées par des idéologies, incapables de servir vraiment la foi chrétienne. Or, et c'est là une *question* de théologie fondamentale dont nous avons vu qu'elle a été soulevée avec insistance par le Magistère de l'Église depuis plusieurs décennies, comme un chantier nécessaire pour les théologiens : la foi catholique peut-elle assumer n'importe quelle position philosophique ? D'autre part : les sciences humaines peuvent-elles, comme telles, être directement assumées par la foi ? Il nous semble, au contraire, que la médiation d'une philosophie qui s'élève jusqu'à un authentique jugement de sagesse est absolument indispensable.

Une telle recherche philosophique sur la parole humaine est d'autant plus importante qu'elle nous apprend à respecter ce qu'est la parole humaine dont Dieu se sert pour en faire le mystère de sa Parole ! Si Dieu a un respect infini de l'homme dans le mystère de l'Incarnation, au point de se l'unir personnellement en respectant pleinement son humanité, il a un infini respect de la parole humaine quand il s'en sert pour en faire sa Parole divine. Tenir compte de ce respect de Dieu envers son chef-d'œuvre qu'est l'homme se traduit notamment, pour le théologien, en un souci particulièrement vigilant de chercher et de respecter la vérité sur le plan philosophique. Peut-être la Parole de Dieu n'est-elle plus assez respectée parce que la parole humaine n'est plus assez profondément comprise, pour ce qu'elle est du point de vue de la vérité de l'homme et de la sagesse de Dieu. Une véritable théologie et une véritable exégèse respectent la Parole de Dieu, ainsi que la Sainte Écriture qui en est le témoignage écrit. Ne plus la respecter provient parfois d'un manque de foi, mais souvent d'idées *a priori*, de philosophies erronées, qui conduisent à mesurer la parole humaine et la Parole de Dieu à l'aune de ces idées. Lorsque l'on fait ainsi, ne travaille-t-on pas à la manière de ces idéologues qui ne savent plus ce qu'est un véritable art humain ? Ils exploitent la matière au gré de leur idéologie, au lieu de la respecter et de la connaître telle qu'elle est, ce qui est pourtant nécessaire à la réalisation et à l'achèvement de l'œuvre elle-même... De même qu'un menuisier respecte le bois qu'il travaille pour pouvoir le transformer et lui permettre de donner et d'expliciter, dans l'œuvre réalisée, toutes les virtualités

qu'il contient, de même l'exégète doit respecter le texte scripturaire et se mettre à son service pour que nous le comprenions mieux dans son devenir et dans son état achevé, pour que nous en saisissions toute la force et la grandeur, toute la profondeur d'amour et d'intelligibilité. Souvent, hélas, la parole du Psaume s'applique ici : « Les hommes ont diminué la vérité¹ ». Ce qui est vrai de l'exégète et du texte scripturaire l'est encore plus du théologien, ce contemplatif et cet apôtre, serviteur de la Parole vivante de Dieu reçue dans la foi et gardée par l'Église. La noblesse de son service lui vient de ceux qu'il doit servir : Dieu, qui se révèle aux hommes ; sa Parole, par laquelle il s'adresse à eux ; les hommes croyants, qui reçoivent cette parole dans la foi et qui sont ses frères. De même que, comme l'affirmait Socrate, le philosophe est serviteur de l'homme et serviteur de la vérité², serviteur de l'homme parce que chercheur infatigable de la vérité de l'homme, de même, le théologien est serviteur du croyant et serviteur de la vérité divine : serviteur fidèle, doux et pauvre de la Vérité de ce Dieu qui s'est adressé aux hommes.

Le mystère de la Parole de Dieu – et, radicalement, la question philosophique de la parole humaine – est donc sans doute un problème capital à étudier aujourd'hui en théologie fondamentale. Cela est nécessaire, pour bien comprendre que nous ne pouvons pas parler de la Parole de Dieu n'importe comment, que nous ne pouvons pas la volatiliser dans des *a priori* idéologiques qui conduisent à la disparition de la théologie et à faire de l'exégèse, qui devrait être au service de la grandeur de la Parole de Dieu à travers l'approche des textes bibliques, « le maître », la mesure herméneutique de ce qui dépasse toujours l'homme. Telle est bien une des conséquences idéologiques qui affectent même l'approche théologique de la Parole de Dieu³, lorsque l'on a une conception erronée et idéologique de la parole humaine.

¹. Ps 11,12.

². Cf. PLATON, *Apologie de Socrate*, 30 a - 31 c. « Je ne crois pas qu'il y ait eu encore dans la cité de bien plus grand que cette soumission de ma part au service du Dieu ! » (30 a). « Je n'ai jamais été, moi, le maître de personne. Mais s'il y a quelqu'un qui ait envie de m'écouter quand je parle et que j'accomplis la tâche qui est la mienne, qu'il soit jeune, qu'il soit vieux, jamais je ne lui ai refusé » (33 a). « Je n'ai jamais voulu d'autre occupation que de rendre à chacun de vous en particulier ce que je déclare être le plus grand des services, en essayant de lui persuader de ne s'occuper d'aucune de ses affaires avant de s'occuper de lui-même et de son perfectionnement moral et intellectuel » (37 c).

³. « Dans l'Église, toutes les méthodes doivent être, directement ou indirectement, au service de l'évangélisation. Ces derniers temps, on a entendu bien des chrétiens se plaindre de ce que l'exégèse était devenue un art raffiné, sans rapport avec la vie du Peuple de Dieu. Cette plainte peut évidemment être contestée ; en bien des cas, elle n'est pas justifiée. Il y a lieu, cependant, d'y être attentif. La fidélité même à sa tâche d'interprétation exige de l'exégète qu'il ne se contente pas d'étudier des aspects secondaires des textes bibliques, mais qu'il mette bien en valeur leur message principal, qui est un message religieux, un appel à la conversion et une bonne nouvelle de salut, capable de transformer chaque personne et la société humaine tout entière, en l'introduisant dans la communion divine » (BX JEAN PAUL II, « Discours » à la Commission Biblique Pontificale, 7 avril 1989, in : DC n° 1984, p. 472).

Chapitre IV

L'existence humaine, parole divine ?

Si Dieu se révèle aux hommes en prenant le langage des hommes, il est nécessaire de nous interroger sur ce qu'est la parole humaine. Or, cette interrogation et la réponse que l'on peut tenter d'y apporter appartiennent à la philosophie qui cherche et atteint la vérité la plus profonde sur la personne humaine, car elle s'interroge incessamment sur sa véritable fin. Bien comprendre l'importance de l'apport irremplaçable de la philosophie réclame, dans le contexte qui est le nôtre aujourd'hui, de le situer par rapport aux sciences humaines. La question sera finalement celle de la place de l'anthropologie en théologie, sans évacuer la nécessaire précision : quelle anthropologie ? Sans pouvoir la développer ici d'une façon exhaustive, la nécessité de cette recherche apparaît d'autant plus pressante que, comme nous l'avons déjà évoqué, bien des approches exégétiques et théologiques utilisent les sciences humaines sans grand discernement.

1 - HUMANISME TOTAL ?

Sur le plan théologique, la question est bien formulée par Hans Urs von Balthasar lorsqu'il écrit : « Si Dieu se fait homme, c'est l'homme en tant qu'homme qui devient l'expression, la traduction valide et authentique du mystère divin¹ ». De sorte que, selon lui, « l'humanisme dans le christianisme » est bien « le thème central de notre époque ». Si, en s'incarnant, Dieu a voulu se servir de l'homme pour se révéler lui-même, « toutes les dimensions de l'homme, connues et inconnues, devront être assumées et utilisées pour servir d'expression à la Personne absolue² ». C'est ce qui doit conduire à « ne pas craindre de soumettre les données *de la religion chrétienne*, surnaturellement révélée, à l'examen des sciences anthropologiques, comme la philologie, la sociologie, la psychologie³ ».

Notons que ce qui est proposé ici à l'analyse de ces sciences concerne la *religion chrétienne*, c'est-à-dire, non pas d'abord la foi théologique dans le mystère de l'Incarnation du Verbe, mais ce qui met la religion chrétienne « sociologiquement au niveau des "autres" religions⁴ » : son texte sacré, la Bible, ses rituels et prescriptions liturgiques, ses développements qui manifestent une tendance de ses fidèles à l'ésotérisme. De sorte que ce qu'il y a de commun entre le christianisme et les autres

¹. « Existence humaine comme parole divine », in : *La foi du Christ*, III, p. 132.

². *Ibid.*

³. *Ibid.*, p. 130. Nous soulignons.

⁴. *Ibid.*

religions n'est pas une vague ressemblance mais reposerait « sur la nature de l'homme », spécialement sur sa dimension religieuse, ce qui serait « la preuve de la véritable incarnation, c'est-à-dire in-humanisation de Dieu ».

Si le mystère de l'Incarnation est évidemment une décision libre de Dieu et un acte d'une gratuité souveraine, de sorte que « l'homme aura besoin de la foi surnaturelle pour saisir ce que Dieu, souverainement libre dans la révélation spontanée de lui-même, veut lui faire connaître » par là, cependant, « *le sens divin* ne restera pas extérieur et étranger à cet homme qui est choisi pour l'exprimer ». C'est pourquoi le mystère du Christ réclame de comprendre avec le plus de précision possible toute la richesse et la complexité de l'homme, ce qui appellerait d'utiliser toutes les ressources fournies par les sciences humaines. Elles contribueraient, par leur extension et leur précision, à la connaissance de l'homme et seraient ainsi un outil utilisable en théologie pour nous approcher d'un Dieu fait homme : « Plus le relief humain concret et historique se précise, plus aussi la vérité révélée devient pour nous profonde et se dessine nettement ; c'est là une des grandes lois antignostiques, une loi d'Incarnation¹ ». Et choisissant « le chemin le plus simple », Hans Urs von Balthasar expose ainsi les étapes de l'itinéraire : « Pour comprendre comment Dieu a parlé un langage d'homme nous devons réfléchir (...) à la structure du parler humain. Pour comprendre le langage humain, nous devons savoir ce qu'il exprime : une expérience humaine² ».

Nous reviendrons un peu plus loin sur cet itinéraire pour le discuter. Mais il nous semble nécessaire de soulever une question préalable. S'il est évidemment fécond du point de vue théologique, pour aborder le mystère du Christ et de sa parole, d'explicitier le plus que nous pouvons toute la richesse et la grandeur de l'homme, l'outil adéquat pour le faire relève-t-il des « sciences humaines » ? Du point de vue de la critique de la connaissance, donc de la théologie fondamentale, peuvent-elles *directement* servir l'explicitation théologique du mystère du Christ et de la manifestation que Dieu fait de lui-même dans le Christ ? S'il faut lutter contre la peur « qui se masque volontiers de sacralisme », la démarche proposée par Hans Urs von Balthasar soulève pourtant plusieurs questions.

D'abord, constater la complexité humaine, historique, anthropologique, sociologique, psychologique, etc. du christianisme, c'est considérer des *effets* du mystère de l'Incarnation dans la culture et la religion humaines, mais ce n'est pas étudier le mystère même du Christ, ni la foi chrétienne comme rencontre personnelle avec lui. Déjà sur le plan humain, une *personne* humaine ne se réduit pas à la complexité des conditionnements que les sciences humaines peuvent décrire. Cela est vrai sur le plan éthique : dans la mesure où la personne découvre sa véritable fin

¹. *Ibid.*, p. 134.

². *Ibid.*

personnelle, elle ordonne et assume dans son agir la complexité sensible, passionnelle, sociale qui est la sienne. C'est encore plus profondément vrai sur le plan de la philosophie première : dans son « je suis » personnel, la personne humaine ne s'identifie pas à ses conditionnements, à son devenir.

Sur le plan philosophique, il y a là un chemin de crête à découvrir, qui passe au milieu de toutes les données du problème des rapports entre l'anthropologie et la philosophie première. Alors que certains, d'orientation platonicienne, auront tendance à nier l'importance du conditionnement sensible et matériel de l'homme, tombant dans un dualisme contraire à la réalité profonde de la personne humaine, d'autres, pour éviter une telle déchirure, tomberont dans une identification de la personne et de son conditionnement historique, sociologique, psychologique. Ces deux erreurs sont aussi funestes l'une que l'autre et influencent certainement la phénoménologie contemporaine : lorsqu'on veut se contenter de décrire et non pas analyser, comme le dit si bien Merleau-Ponty, peut-on échapper au mouvement de bascule entre la négation du conditionnement, au nom de la nostalgie de l'âme libérée des pesanteurs du corps, et sa proclamation massive, au nom du réalisme désabusé d'une condition humaine terriblement pesante ? La question est donc : partant de l'expérience humaine, avec toute sa richesse et sa complexité, comment pouvons-nous nous élever à la découverte de la vraie grandeur de la personne humaine ? Si Platon rejette l'expérience et ses limites, si d'autres s'y engouffrent au point de ne plus pouvoir les dépasser, la vérité n'est-elle pas plutôt à découvrir en prenant le chemin qui, respectant la complexité de l'expérience, s'élève à la découverte inductive des causes propres, du « pourquoi ? » de l'agir, du devenir, de la vie et de l'être humain, pour expliciter ensuite, dans une véritable perspective philosophique, le « comment ? », le mode d'être de la personne humaine ? C'est là que le philosophe peut à la fois assumer ce que les sciences humaines disent de vrai dans leur description du conditionnement de l'homme, et le situer de la façon la plus juste, le compléter, l'ordonner, grâce à la pénétration que lui donne la découverte du pourquoi, des causes propres.

Cependant, un tel itinéraire existe-t-il sur le plan théologique ? Le théologien pourrait-il partir de l'expérience chrétienne, décrite dans sa richesse et sa complexité, pour remonter en quelque sorte inductivement au « pourquoi » de cette expérience ? Une telle démarche appartient-elle à la théologie ? Peut-elle partir d'une description, d'une phénoménologie de la vie chrétienne pour remonter inductivement à la foi ? En réalité, une telle démarche n'est pas celle de la théologie, mais serait celle d'un regard philosophique, d'une éthique chrétienne qui, partant de la description de ce que vivent des chrétiens, essaie d'en saisir les notes propres, sans pouvoir cependant en saisir la raison profonde que seule la foi atteint, puisqu'il s'agit du mystère du Christ. Une réflexion *philosophique* sur l'éthique chrétienne saisira,

en quelque sorte, à partir de ce que le philosophe a découvert de l'importance de la fin dans l'agir humain, les « retombées atomiques » de la vie chrétienne dans l'homme ; elle utilisera, pour s'en approcher, les ressources de tout ce qui permet de mieux décrire une telle façon de vivre, une telle expérience dans son rayonnement humain.

La *théologie chrétienne*, quant à elle, part de la foi et demeure toujours relative au jugement de foi. Peut-elle alors, pour expliciter le mystère du Christ et de sa parole, et donc la Révélation que Dieu fait de lui-même, se servir immédiatement des sciences humaines ? Si déjà sur le plan humain, la découverte philosophique des principes et des causes propres est nécessaire pour assumer et situer à sa juste place ce que les sciences humaines ne font que décrire avec leurs outils et leurs méthodes propres¹, le réalisme du mystère du Christ, vrai Dieu fait homme, réclame un ordre de sagesse qui dépend du jugement de foi et d'une sagesse philosophique aussi profonde que possible. C'est par l'intermédiaire de l'âme humaine capable de Dieu, que le Verbe assume la chair, souligne saint Thomas d'Aquin². De même, c'est au plus intime de l'âme humaine que la grâce sanctifiante est reçue³, et à partir de là, c'est tout l'homme dans son unité substantielle qui est assumé et transformé par ce don reçu selon un ordre propre au mystère divin. Il y a là un ordre de sagesse divine : dans le Christ, celui du mode de l'Incarnation ; dans l'enfant de Dieu, celui de la sanctification et de la croissance de la grâce. Les sciences humaines, comme telles, ne peuvent le saisir, ni même le décrire d'une façon adéquate. Elles sont impuissantes à discerner ce qui relève directement de Dieu, ce qui relève de l'homme dans ce qu'il a de plus profondément humain, ce qui relève de ses conditionnements divers et variés, et ce qui relève du péché et de ses conséquences dans l'homme qu'il blesse et défigure.

C'est pourquoi la distinction du « sacré » et du « profane » demeure une distinction fondamentale ; elle n'est pas supprimée par le mystère chrétien. Hans Urs von Balthasar n'aura-t-il pas tendance, par peur du sacralisme, à « sacraliser » le profane ? Tout le conditionnement humain n'est pas devenu sacré du fait que Dieu se soit incarné. La recherche de saint Thomas d'Aquin sur l'ordre d'assomption de la nature humaine par la Personne du Verbe demeure importante du point de vue théologique : c'est ce qui est sacré dans l'homme, c'est-à-dire ce qui est capable de Dieu et engage une alliance « naturelle » fondamentale avec lui, qui peut être immédiatement assumé par la grâce. Et c'est à partir de là que toute la personne

¹. Par exemple, la philosophie première est nécessaire pour situer l'histoire à sa juste place. En effet, le devenir est relatif à l'être...

². Cf. *ST*, III, q. 6, a. 1.

³. *ST*, I-II, q. 110, a. 4 : « De même que par la puissance intellectuelle l'homme participe à la connaissance divine par la vertu de foi, et selon la puissance de la volonté à l'amour divin par la vertu de charité, de même aussi, par la nature de l'âme, il participe selon une certaine similitude à la nature divine, par une certaine régénération ou recréation ».

humaine est progressivement sanctifiée, divinisée, pour devenir enfant de Dieu, ce qui s'accomplira dans la gloire. Il nous semble donc que la position de Hans Urs von Balthasar réclame une précision, celle qu'apporte une authentique réflexion de sagesse philosophique sur la personne humaine.

Quoiqu'il en soit, arrêtons-nous maintenant sur la perspective proposée dans « L'existence humaine comme parole divine ». Elle se développe en trois grandes étapes caractérisées ainsi : « Nous traiterons donc d'abord : de l'expérience humaine ; ensuite : du langage humain ; finalement : du Verbe éternel s'incarnant dans l'homme et dans son langage, pour le transformer en un langage de Dieu¹ ».

L'expérience humaine

C'est à partir de ce qu'il appelle la « forme spécifique de l'expérience humaine » que Balthasar étudie celle-ci, considérant que « l'homme est essentiellement un être *historique* », en ce sens que « son esprit se parfait dans le temps, au long d'un trajet unique et irréversible » à travers des états successifs. Une telle perspective ne permet pas d'explicitier le *contenu* de l'expérience ni les *dimensions de l'esprit* dans sa saisie à la fois de soi-même et de l'autre : Hans Urs von Balthasar se montre conscient de cette difficulté, en partie due aux limites de l'ouvrage, mais choisit de se situer dans une approche existentielle et phénoménologique, selon laquelle la description de l'exercice, du développement, est principale et déterminante. C'est ainsi qu'il voit dans l'enchaînement des états successifs de la vie humaine, une « logique existentielle », blessée par le caractère inexorable de la mort mais reprise « dans une logique supérieure de la grâce² ».

L'expérience, c'est donc avant tout le développement d'une histoire, à travers des âges et des situations successives, appesantie par la corruptibilité et la mort, et l'exigence à chaque moment d'un dépassement : chaque situation « signifie pour nous *un don sans retour*, un miroir de l'absolu et de la durée éternelle ». Non pas seulement expérience existentielle humaine, mais destinée personnelle chrétienne où chaque étape est « accès au paradis ». Certes, le miracle chrétien de la grâce « ne détruit pas la nature historique de l'homme, *non tollit naturam*. Ces pertes du temps-vanité ne sont pas abolies, et ce n'est qu'en vivant les deux aspects – apparemment contradictoires – que l'existence chrétienne et son expérience de l'enfance sauvée *dans* le vieillissement s'accomplit³ ».

Chaque étape – émerveillement et innocence de *l'enfance*, enthousiasme et choix de l'adolescence, sacrifice, responsabilité et humilité devant les échecs dans

¹. *Loc. cit.*, p. 134-135.

². *Ibid.*, p. 135.

³. *Ibid.*, p. 135-136.

l'homme mûr –, est dans le présent une « *synthèse qualitative* du temps tout entier, qualifiée par le *rapport* toujours changeant du passé et du futur ».

Dans le développement du temps, se rencontrent donc « des points culminants où l'homme se libère et se choisit lui-même ». Et puisqu'il s'agit là, en réalité, de l'expérience chrétienne, « foi, espérance, charité sont ensemble la forme de l'homme temporel. C'est de là qu'il doit faire partir toute tentative de comprendre son existence : il n'y a rien à escompter pour nous au-delà de la petite Espérance, de la Foi-abandon, de l'Amour qui se donne et se perd. Chaque tentative de dépasser la gloire et la misère de ces trois, *tria haec* – et toute religion non chrétienne voudrait les dépasser –, nous fourvoie dans la gnose¹ ».

Hans Urs von Balthasar nous donne donc là, non pas une analyse philosophique de l'expérience humaine, mais une description du développement de l'histoire d'une personne chrétienne, marquée au sceau de l'espérance de l'enfance, de la foi de la jeunesse et de l'amour don et sacrifice de la maturité. Il serait intéressant de rapprocher cette vision des traités « classiques » de spiritualité sur les âges de la vie spirituelle – commençants, progressants et parfaits – et, plus profondément, du regard de sagesse théologique révélée de saint Jean dans sa première Épître².

Histoire et Tradition

Nous retrouvons analogiquement un tel développement vital au niveau des peuples et de l'histoire tout entière. « Elle vaut donc nécessairement aussi pour cette Histoire sainte qui résume le dialogue entre Dieu et son peuple élu », ce que nous retrouvons dans la Bible : « Il est impossible de retrancher de la vérité révélée sa forme de temporalité afin de ne garder qu'un système de vérités intemporelles³ ». C'est ce qui le conduit à affirmer : « Nous voyons donc une loi humaine s'appliquer à l'Histoire sainte et à son attestation, la Parole biblique : une expérience *actuelle* n'est vraie et valable que si elle est *liée* à une certaine *vision et interprétation du passé et de l'avenir*, à une projection de notre idée directrice, dans le souvenir qui nous guide⁴ ».

¹. *Ibid.*, p. 138.

². « Je vous écris, petits enfants, parce que les péchés vous sont remis à cause de son Nom. Je vous écris, pères, parce que vous avez connu celui qui est dès le commencement. Je vous écris, jeunes gens, parce que vous avez vaincu le Mauvais. Je vous ai écrit, mes petits, parce que vous avez connu le Père. Je vous ai écrit, pères, parce que vous avez connu celui qui est dès le commencement. Je vous ai écrit, jeunes gens, parce que vous êtes forts, et que la Parole de Dieu demeure en vous, et que vous avez vaincu le Mauvais » (*1 Jn 2,12-14*). Cf. M.-D. GOUTIERRE, *Dieu est lumière, Dieu est amour*, p. 77 sq.

³. « Existence humaine comme parole divine », *op. cit.*, p. 139-140. Sur ce thème, voir aussi ID., *La théologie de l'histoire*, Introduction, p. 7 sq.

⁴. « Existence humaine comme parole divine », *op. cit.*, p. 142.

Une telle approche existentielle de l'expérience personnelle historique d'un vivant humain qui se développe à travers des étapes successives, comporte par le fait même une critique radicale de l'absolutisme d'une méthode archéologique et historico-critique : « Il serait trop facile et même faux de dire que les Juifs auraient composé leur propre passé et leur préhistoire à la suite d'expériences bien postérieures, et qu'il incombait à la recherche scientifique de dégager les données originelles et réelles de ce mélange de poésie et de vérité¹ ». Le vivant s'adapte et se développe avec souplesse au fur et à mesure de sa croissance ; il ne peut être saisi, comme vivant, par l'archéologie, qui cherche le fondement et tente de reconstruire le développement à partir des traces que l'on découvre. C'est donc ce que Hans Urs von Balthasar appelle la « vérité humaine », qui est une analogie plus opérante pour l'étude de l'histoire sainte et de la Bible qu'une approche archéologique : « Il est pleinement conforme à la vérité humaine qu'un *passé historique* (et non pas quelque mythe à démythologiser) peut orienter un peuple vers son *avenir*, à *travers les images projetées* », la vérité biblique n'étant donc « saisissable que dans le *contexte plénier* » : « la vérité d'un être vivant est toujours contenue dans sa totalité ».

Par le fait même, « la Tradition », qui est vivante, « est, pour une part décisive, antérieure à l'Écriture² ». L'Écriture vient après : elle « confirme et complète l'histoire vivante de la Révélation qui s'est opérée dans l'Expérience que les hommes ont faite avec Dieu³ ». Enracinement, renouveau, croissance, accomplissement : toute cette vérité est « vérité du *cor inquietum*, de l'espérance et de l'amour désirant. Or c'est dans cette expérience humaine que s'insère la Vérité divine⁴ ». Ce tissu, ce réseau de l'expérience humaine entendue comme développement existentiel des personnes, des peuples et de l'humanité entière, est le lieu de la Révélation d'un Dieu qui s'adresse à l'homme « de l'intérieur du monde et à partir de ses propres expériences humaines ». C'est ce qui s'achèvera dans l'Incarnation.

¹ *Ibid.*, p. 143.

² « La Tradition et l'Écriture ne sont pas deux sources indépendantes qui se complèteraient du dehors. Si nous sommes tentés de le croire, c'est précisément que nous n'avons pas échappé aux disjonctions malheureuses du protestantisme. Pour les anciens chrétiens, au contraire, la Bible est si peu séparable de la Tradition qu'elle en fait partie : elle en est l'élément essentiel, le noyau si l'on veut. (...) La Bible et la Tradition, pour le catholique, ce n'est donc pas la Bible plus un élément étranger, faute duquel elle demeurerait incomplète. C'est la Bible replacée, ou plutôt maintenue, dans son atmosphère propre, dans son milieu vital, dans sa lumière native. C'est la Bible et rien que la Bible, mais la Bible tout entière, et non pas dans sa seule lettre, mais avec l'Esprit qui l'a dictée et qui ne cesse d'en vivifier la lecture. (...) La Tradition catholique, ainsi, loin de faire échec, comme on le croit trop souvent, à l'importance unique de l'Écriture Sainte, lui garde seule toute sa valeur, parce que tout son sens » (L. BOUYER, *La Bible et l'Évangile*, p. 11-12).

³ « Existence humaine... », p. 148.

⁴ *Ibid.*, p. 152. « Ce réseau fragile de relations temporelles est assez solide pour contenir la Vérité absolue, qui est elle-même une vérité de Relations éternelles dans une Vie éternelle » (*ibid.*).

Le langage humain

C'est à partir de cette approche de l'expérience que H. U. von Balthasar aborde ensuite la question de la parole : « Quel est le genre de communication correspondant à cette expérience humaine ? Comment l'homme parle-t-il ? » Répondons d'abord que « parler signifie pour l'homme : manifester librement son intimité personnelle à autrui par le signe sensible des sons¹ ». Il y a là une approche de la relation entre la parole et la personne, détaillée dans les trois éléments que contient cette affirmation.

La première dimension est la *vérité* : « La possession de soi d'une personne spirituelle, présente à elle-même, qui dès lors connaît et comprend sa propre *Vérité* ». Vérité conçue, donc, non pas d'abord du point de vue de l'analyse comme adéquation de l'intelligence à ce qui est, mais comme *vérité existentielle* de la personne pleinement intégrée et présente à elle-même : « C'est pourquoi sa parole (...) est un procédé exact et précis », il y a une sorte d'adéquation entre la personne et sa parole. C'est ce qui caractérise aussi la Parole de Dieu : « Je n'ai point parlé en secret, en quelque endroit d'un pays ténébreux. Je n'ai pas dit à la race de Jacob : "Cherchez-moi dans le chaos". Moi, Yahvé, je parle avec justesse et m'exprime en paroles droites² ». D'une certaine manière, dans la personne, cet être qui est esprit, l'être est lumière. C'est pourquoi il convient à la plénitude de lumière du mystère de Dieu de s'exprimer dans un Verbe, dans une parole précise et vraie : « Je suis ». C'est là un sommet de la religion chrétienne, « contrairement aux tâtonnements mystiques et au silence impuissant qui environnent les sommets des autres religions ».

Dans la mesure où la foi chrétienne reçoit le don d'une Personne divine qui est Lumière, il y a donc une convenance à ce que celle-ci se révèle en se servant de la parole. Dans l'expérience chrétienne, la mystique (l'amour) et la doctrine (la vérité lumineuse), ne peuvent donc être séparées. Cette relation s'explicitera sans doute selon des modalités différentes et selon un rythme que nous retrouverons à des niveaux différents : *éveil* de l'amour par des signes et des paroles symboliques ; *structure* et détermination de l'amour dans sa croissance à travers un enseignement et une loi ; *attraction* silencieuse de l'amour dans le secret (parole d'amour) et l'effacement de la parole (ce qui n'en est pas la négation).

La deuxième dimension de la parole est la *liberté*, ce qui relève de la volonté : « Être soi-même, cela signifie *Liberté* parfaite. C'est pourquoi l'expression choisie par l'homme libre ne peut pas être nécessaire » et il appartient à la personne de choisir sa manière de parler et ses moyens de communication. De même, Dieu se

¹ *Ibid.*, p. 153.

² *Is* 45,19.

révèle librement par sa parole. Cette liberté est pleinement accomplie dans le Christ ressuscité dont le corps lui-même est devenu pleinement libre, adéquat aux mouvements de son âme : « Il se révèle par pure spontanéité, à l'instant où il le veut. Le *Verbum caro* atteint ici à sa perfection, la chair est devenue entièrement parole disponible pour le Verbe éternel¹ ».

Par la vérité et la liberté, la personne est *l'universel et le nécessaire*, « ce qui veut dire qu'elle a en principe toujours dépassé la subjectivité vers un Toi ». N'existant qu'en tant qu'intersubjectivité, « elle est communion et échange, elle l'est dans sa source même² ». Il s'agit bien ici de l'amour.

Ces trois éléments de la parole personnelle, *vérité, liberté, intersubjectivité*, conduisent Hans Urs von Balthasar à affirmer que, pour l'homme, parler est « une partie intégrante de son être et même de l'Être tout court ». Se tournant par le fait même vers les philosophes qui considèrent l'homme comme un être de parole³ et « prennent pour point de départ le phénomène du langage », il affirme : « La parole humaine, si elle est vraie, manifeste ce qu'est l'Être, elle participe originairement à l'Être, illuminé depuis toujours par l'Esprit ; et par là elle participe à cette Parole éternellement prononcée au cœur de l'Être par l'Amour absolu ». C'est de cette Parole que tout dépend, c'est en elle que tout subsiste.

Cependant, il faut encore apporter deux précisions pour caractériser le langage spécifiquement humain : « Il faut que celui-ci *se dépasse dans deux directions* : vers son origine et vers sa fin ».

Son origine : l'enracinement de l'homme par son corps dans la nature tout entière fait que « son langage est celui des sons et gestes naturels ». Il comporte donc une élaboration progressive, des transitions du « corps qui parle » au langage et à la lettre, « de la physionomie à la logique abstraite et à la grammaire⁴ ». L'homme demeure « un être de nature, et ne pourra jamais se détacher entièrement de ce monde des signes naturels. La logistique ne sera jamais la logique humaine et ne saurait la remplacer⁵ ».

Sa fin : « Parler ne s'achève pas en soi-même mais *intentionne la vie*. Le langage veut agir et créer ». Aussi, « le moment arrive où la parole ne suffit plus, où le témoignage de la personne tout entière est requis ». C'est ce qui fait, d'une

¹. « Existence humaine... », p. 154.

². *Ibid.*

³. Cf. ci-dessous, chapitre VI, p. 212 sq.

⁴. *Op. cit.*, p. 156. Les étapes marquées de cette transition sont : *l'image* (imitation de la nature), le *symbole* (partiellement libre), le *signe* (choisi délibérément).

⁵. *Ibid.* Hans Urs von Balthasar note qu'il faudrait traiter ici des sacrements et de la liturgie. Ils « correspondent à cette adhésion de l'homme à la nature » et sont « bien moins des institutions arbitraires et positives d'un bon plaisir divin que des *adaptations* faites par Dieu aux lois préalables de la *création* » (*ibid.*, p. 157).

certaine manière, que la parole humaine et la Parole de Dieu se « rejoignent » : « Dieu lui-même s'est engagé par sa parole, non moins que l'homme. La Parole de Dieu comme celle de l'homme est ouverte à l'existence, elle porte en elle le témoignage et la force de présence du Dieu Vivant, à l'encontre des idoles muettes, incapables d'une parole vraie, sans fidélité ni réalité¹ ». Dans le mystère du Christ, c'est ce qui se réalise par l'Eucharistie et la Passion : « Jean appelle cela : "aller jusqu'au bout", *eis télos*. Ce que le discours ne peut forcer, puisqu'il ne provoque qu'une résistance croissante, *la parole immolée* le peut ». Elle s'épuise sur la Croix, s'achève dans une vie et enfin dans un silence substantiel : « Le dernier mot, c'est la souffrance et la mort, où l'homme se résume lui-même devant le Père ». Cet homme dont l'expérience est historique et sa parole sont un dans sa mort : « Temps et parole de l'homme sont devenus dans sa *mort* cette *unité* que Dieu lui-même a voulue dans sa grâce, puisqu'il a choisi comme l'expression ultime de son unité divine celle de sa révélation et celle de son essence trinitaire² ».

Le langage de la Révélation

Cet itinéraire se poursuit par l'étude du langage de la Révélation : l'homme, « esprit libre qui connaît la vérité », en parlant exprime à la fois la nature, dont il fait partie par son corps et qu'il habite tout entière, et s'exprime lui-même dans son existence personnelle : « C'est ce langage-là que Dieu a choisi pour sa Révélation ».

Mais pourquoi Dieu peut-il le choisir ? Parce que la Révélation « suppose une analogie de l'être fondamentale dans l'ordre de la Création », ce que H. U. von Balthasar formule ainsi : de même que « le langage spirituel de l'homme présuppose un langage de nature », de même, « le langage de la Révélation suppose, lui, *le langage de la création* de Dieu, il présuppose précisément cette analogie de l'être, et donc la connaissance naturelle de Dieu³ ». De même donc que l'esprit dépasse la nature et ne peut se ramener au déterminisme de celle-ci, « de même lorsque Dieu se révèle dans l'histoire humaine, il se comporte comme sujet souverain qui proclame, agit, élit et réprovoque, juge et grâcie, selon les lois connues de Lui seul, et nullement déduisibles à partir de l'existence ou de l'histoire⁴ ». Ni la connaissance analogique de Dieu à partir des réalités créées, ni l'expérience religieuse naturelle des hommes,

¹. *Ibid.*, p. 158.

². *Ibid.*, p. 159. De même que la liturgie et les sacrements s'enracinent dans la nature et le signe organique (c'est leur force symbolique), de même ici, dans les sacrements et la liturgie, « la Parole du Christ se fait acte, la vérité à nous témoignée et assurée se fait vérité efficace et victorieuse en nous ». Les sacrements engagent aussi ce dépassement vers la fin, acquis « par le don total de soi : point de liturgie chrétienne sans le sacrifice de la croix » (*ibid.*).

³. « Existence humaine... », p. 160. « En termes religieux », affirme-t-il, c'est « le contact naturel et existentiel de la créature avec l'être dont elle émane », et cela, puisque l'expérience humaine est essentiellement considérée sous sa forme historique, « tout le long de l'existence individuelle et à travers toute la durée des peuples et des civilisations » (*ibid.*, p. 160-161).

⁴. *Ibid.*, p. 161.

ne peuvent s'élever par elles-mêmes jusqu'à la libre initiative de Dieu qui choisit de se révéler de telle ou telle manière.

La position de Hans Urs von Balthasar s'explicité à travers l'insistance sur la similitude entre la personne humaine *libre* et Dieu *libre* qui se révèle :

Qu'une telle libre parole existe, c'est *déjà une expérience humaine*, avant même que Dieu se révèle ; et Dieu se saisit de cette expérience dans laquelle l'homme s'élève librement au-dessus de la nature et atteint le Verbe, et c'est ainsi que Dieu montre qu'il est le Maître libre des hommes¹.

Il y a là un point capital, qui caractérise la position balthasarienne. En effet, le passage de la connaissance « naturelle » de Dieu à la Révélation que Dieu fait de lui-même et, par conséquent, celui du discours philosophique et religieux sur Dieu au mystère de la Parole divine, est abordé à travers le problème de la liberté : de même que l'homme libre s'exprime par la parole au-delà du déterminisme de la nature, de même, Dieu, par sa Parole, se révèle le Maître libre des hommes au-delà de ce qui peut être connu de lui par l'analogie de l'être, c'est-à-dire par la sagesse philosophique. Le mystère de la Parole de Dieu relève donc avant tout de l'entière liberté divine : la similitude ainsi développée est principalement celle du *dominium* d'un Dieu Seigneur de l'histoire et Maître de la destinée des hommes.

Si Dieu se révèle bien comme Seigneur, s'il est le Maître tout-puissant de l'Univers et des hommes, est-ce bien pourtant la similitude la plus profonde et la plus immédiate que nous donne l'Écriture Sainte ? Certes, Dieu n'est pas déterminé par la connaissance que les hommes ont de lui ; et il est vrai que la Révélation qu'il fait de lui-même aux hommes relève d'une libre initiative de sa part. Mais la liberté est-elle première ? Est-elle le point de contact par lequel nous pouvons dire quelque chose de son mystère ? Est-ce par excellence la porte d'entrée en théologie, celle qui nous ouvre le chemin à suivre pour expliciter le mystère de la Révélation et de la Parole de Dieu ?

Il nous semble que la position balthasarienne, telle qu'elle est formulée ici, apparaît comme une théologie de la Toute-Puissance divine et de la liberté (de l'arbitraire du pouvoir ?) de Celui qui gouverne. Position qui, de Guillaume d'Occam à Hegel², en passant par Suarez et Descartes, traverse toute la pensée moderne. Or, cela soulève trois questions sur lesquelles nous reviendrons : d'une part, l'Écriture nous donne-t-elle la liberté et la puissance comme similitude première pour nous dire ce qu'est la Révélation, ce qu'est le mystère de la Parole de Dieu ? D'autre part, est-

¹ *Ibid.*

² « Si (...) l'entendement pouvait être considéré comme ce qui est contenu dans la représentation de la *bonté* de Dieu, il y a maintenant à remarquer de la dialectique prise dans le même sens (objectif), que son principe correspond à la représentation de la *puissance* de Dieu. Nous disons que toutes les choses (c'est-à-dire tout être fini en tant que tel) passent en jugement et nous avons en cela l'intuition de la dialectique comme de la puissance universelle irrésistible devant laquelle rien, quelque sûr et ferme qu'il puisse paraître, n'a le pouvoir de subsister » (G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie...*, Add. § 81, 1, p. 514-515).

ce par la puissance et la liberté que la personne humaine est à l'image de Dieu ? Enfin, est-ce par l'infini et par la causalité efficiente que l'homme s'élève jusqu'à Dieu, de sorte que, devenu théologien, il explicite avant tout la similitude de la puissance ?

Saint Thomas d'Aquin, pour sa part, affirme constamment que *seule* la cause finale permet de passer des réalités créées à l'affirmation de l'existence de Dieu¹ : il n'est pas possible de comprendre autrement la connaissance analogique que nous pouvons avoir de Dieu, une connaissance propre qui, cependant, respecte entièrement le mystère de Dieu sans le ramener à l'homme : ni à sa manière d'être, ni à sa manière de connaître, ni à sa manière de s'exprimer. En effet, seule la cause finale transcende son effet. Elle ne dépend pas de ce qu'elle cause, elle attire à elle : c'est ce qui est bon, qui a raison de cause finale². Historiquement, c'est ce que saint Thomas a puisé dans la philosophie d'Aristote ; et c'est ce qui a été très vite perdu après lui puisque Duns Scot, déjà, puis Occam, affirment que la cause finale n'est que métaphoriquement cause³. D'autre part, saint Thomas souligne que c'est en tant qu'il contemple que l'homme est davantage à l'image de Dieu⁴, et non pas par l'exercice libre de son *dominium* dans l'activité créatrice. Tout repose sur le fait que la personne humaine ne possède pas son être et n'atteint sa fin qu'en dépendance d'un autre qui l'attire et l'agrandit. C'est pourquoi nous ne pouvons aborder pleinement le problème de la personne humaine qu'en philosophie première, qui seule permet de saisir la relation entre l'autonomie substantielle du « je suis » et la capacité d'atteindre analogiquement le vrai et le bien par l'intelligence et la volonté. S'il y a une similitude entre la personne humaine capable de parler et Dieu qui se révèle par sa Parole, elle ne repose donc pas premièrement sur la liberté mais sur la connaissance contemplative qui unit la vérité et l'amour ; seulement, alors que l'homme ne possède pas sa contemplation, Dieu est sa propre vie éternelle de connaissance et d'amour : Dieu seul possède la sagesse, et ce qu'il vit éternellement dans la plénitude de la joie, l'homme ne le vit que par brefs moments dans la pauvreté de celui qui ne possède ni son être ni sa fin. C'est dans la Bonté de l'attraction que son Créateur et Père exerce sur lui qu'il reçoit son être (mystère de la Création), le don de la grâce et, enfin, la béatitude dans la gloire. Quant au mystère du Christ, même si la Toute-Puissance souveraine de Dieu est à l'œuvre dans le

¹ Cf. M.-D. PHILIPPE, *Retour à la source*, II, p. 45 sq.

² S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, I, q. 5, a. 4.

³ DUNS SCOT, *Ordinatio* I, dist. 2, pars 1, q. 2, n° 57 ; *Tract. de Primo Princ.*, cap. 2, ccl. 4, n° 11 ; OCCAM, *Qu. De causalitate finis*, in : *Quaestiones variae*, q. 4 (*Quaest. Disp. 2*), notamment ll. 179-227 ; *Quodl.* IV, q. 1, a. 1, ccl. 1 ; *Exp. in libr. Phys. Arist.*, II, cap. 5, §§ 5-6.

⁴ « Puisque c'est selon sa nature intellectuelle que l'on dit de l'homme qu'il est à l'image de Dieu, il est le plus à l'image de Dieu selon que la nature intellectuelle peut le plus imiter Dieu. Or, la nature intellectuelle imite le plus Dieu quant au fait que Dieu se connaît et s'aime lui-même » (*ST*, I, q. 93, a. 4). Cela se réalise fondamentalement par le fait que « l'homme a une aptitude naturelle à connaître et à aimer Dieu » ; d'une manière surnaturelle par le don de la grâce sanctifiante ; enfin, « selon que l'homme connaît et aime Dieu en acte parfaitement : ainsi l'image est prise selon la similitude de la gloire » (*ibid.*).

mystère de l'Incarnation (comme il l'est dans le mystère de la Création), il relève de la Bonté souveraine de Dieu qui se communique en se donnant lui-même.

Quoiqu'il en soit de cette similitude entre l'homme libre qui parle et Dieu qui se révèle librement, Hans Urs von Balthasar en tire trois conséquences, qu'il nous paraît important de relever. En effet, nous étant distingués de sa position fondamentale, nous aurons par le fait même à interroger ses conclusions.

1/ « Dieu parle par l'homme. Non seulement ce que l'homme dit, mais *tout ce qu'il est*, devient organe pour Dieu », ce qui se réalise parfaitement dans le mystère de l'Incarnation, dans lequel « Dieu fait de l'homme son alphabet, son instrument sonore et intelligent¹ ». Puisque cela relève du libre choix de Dieu, et puisque ce choix préside même à la création du monde, « l'homme, même dans la révélation, n'atteindra donc Dieu *nulle part ailleurs que dans l'homme* ».

Comment cette affirmation doit-elle s'entendre ? D'une part en ce que « toujours c'est l'homme qui est là, et de plus en plus l'homme » ; mais d'autre part, « si l'homme est langage de Dieu, il ne devient cependant jamais Dieu. Pour connaître Dieu, il doit à la fois se réaliser et se nier. Il est ce que Dieu dit ; il n'est jamais celui qui le dit² ». S'il est vrai qu'en théologie, la négation est plus certaine que l'affirmation, échappons-nous entièrement ici à cette forme de dialectique entre l'homme et Dieu ? Elle est caractéristique d'une pensée qui, parce qu'elle n'a plus de vraie philosophie première, reste au niveau du fini et de l'infini et oscille entre la similitude de l'homme et de Dieu et la négation de l'homme au nom de Dieu : « Pour dévoiler Dieu, il doit se cacher, s'oublier, s'effacer. Il n'y parviendra qu'en sacrifiant *toutes ses expériences* et ses positions, toutes ses puissances et ses arrangements, afin que Dieu s'en serve comme le typographe des lettres disposées devant lui ».

2/ La Révélation biblique, qui reste « le centre du langage divin », « *se transcende nécessairement vers une parole de l'humanité totale* ». Quant au Christ, au centre de l'histoire, il « illumine les origines et la fin, il embrasse ce qu'on appelle la religion *naturelle* tout autant que l'eschatologie³ », la résurrection de l'histoire entière en Dieu. La question est ici celle des rapports entre Israël choisi par Dieu et tous les hommes, d'une part, entre l'événement unique de l'Incarnation et l'histoire entière, d'autre part. Comment comprendre cette relation dans l'ordre du salut et de la Révélation de Dieu ?

3/ « Du fait que la Parole de Dieu veut finalement rejoindre l'humanité entière issue de Dieu, *rien d'humain ne lui reste étranger* ». Chaque situation

¹. « Existence humaine... », p. 161-162.

². *Ibid.*, p. 163.

³. *Ibid.*, p. 164.

humaine est utilisée par Dieu pour se révéler et se faire connaître aux hommes. Plus encore : « La Parole de Dieu saisit le peuple d'Israël à sa place historique, dans le contexte d'une évolution universelle », de sorte que « nous voyons ainsi se déployer une à une les dimensions de l'homme et se mettre à la libre disposition de la Parole de Dieu ». Le mystère d'Israël, avec sa conception du monde, de la vie, de la sagesse, enraciné dans son milieu, se développe « selon certaines lois *uniformes* qui régissent l'ensemble du développement de la nature humaine et de la prise de conscience de l'humanité ». Grâce à ce lien – que H. U. von Balthasar explicite comme un lien « entre l'expérience historique d'Israël et celle de l'humanité entière » –, « les lois de l'histoire universelle se soumettent d'une certaine manière aux lois de l'histoire révélée¹ ». Même si, comme il l'affirme en note, la « théorie [balthasarienne] peut satisfaire les exigences les plus sévères de *l'analogia fidei* telle que la conçoit Karl Barth », en ce que Dieu choisit librement les conditions matérielles de sa révélation, nous pouvons nous poser cette question : le lien entre Israël et l'humanité entière peut-il, dans son fond, être explicité sur le plan de l'histoire et de son développement ? Certes, « les nouvelles connaissances bibliques permettent de démontrer le lien *concret et historique*, à l'intérieur de la Bible même, de la “religion naturelle” (...) et de la religion “surnaturelle” » ; cela permet de dépasser les abstractions des anciens traités d'apologétique en montrant concrètement comment Dieu s'est servi du terreau humain et religieux en le transformant pour se révéler. Mais l'outil de compréhension de cet enracinement du mystère du Dieu révélé dans l'homme peut-il être seulement l'histoire ou la description des religions naturelles ? H. U. von Balthasar souligne que « cette conception ne mène aucunement à une sorte d'évolutionnisme déchaîné ni au libéralisme religieux ». Selon lui, « elle ne fait que prendre au sérieux la loi de l'incarnation de Dieu en l'homme » qui ne peut s'abstraire des conditions concrètes dans lesquelles vivent les personnes et les peuples : Dieu « épouse en quelque sorte chaque nouvelle expérience ».

A ce sujet, soulignons une remarque capitale, qui nous permettra de préciser à quel niveau la question des relations entre la parole humaine et le mystère de la Parole de Dieu doit être abordée :

Ce serait sous-estimer le problème que de n'en considérer que son aspect de rédaction et de ne parler que de genres littéraires, comme s'il n'existait que ce rapport extérieur entre la Parole de Dieu et son expression humaine, comme si Dieu aurait pu tout aussi bien s'exprimer dans un autre genre littéraire adapté. Qui pense ainsi devrait affirmer également que Dieu aurait pu s'incarner tout aussi bien en saint Paul ou en saint Augustin qu'en Jésus-Christ. Cet « extrinsécisme » n'a pas saisi que Dieu ne cueille pas ses paroles de la bouche de l'homme pour les prendre dans sa propre bouche, mais qu'Il fait de l'homme tout entier la Parole de Dieu².

¹. *Ibid.*, p. 167.

². *Ibid.*, p. 169, note 19.

Cela signifie, par le fait même, que tout ce qui est authentiquement humain (et toutes les recherches humaines de la vérité), est assumé par Dieu dans le mystère de sa Parole. Mais la question qui demeure est la suivante : de quelle manière, à quel niveau pouvons-nous saisir cette relation et l'explicitier sur le plan théologique ? Elle nous semble se situer sur un plan beaucoup plus profond que celui de l'histoire, un plan que seule une philosophie s'élevant jusqu'à l'étude de l'être en tant qu'être peut permettre d'explicitier.

Ainsi, pour reprendre un des exemples de Hans Urs von Balthasar, si l'on peut affirmer que « la religion des Patriarches a certaines racines dans celle de Canaan », ce que l'on affirme par exemple lorsqu'on considère le sacrifice d'Isaac¹, on peut le développer sur le plan *historique* en soulignant les influences de telle religion et la manière dont, peu à peu, Dieu s'en sert et purifie le cœur de l'homme. Mais peut-être peut-on aller plus loin : n'y a-t-il pas là, au-delà de tous les cultes païens dans leurs réalisations imparfaites, mêlés d'imagination, de confusions, d'idolâtrie, la réalité que l'homme, dans sa nature, même si cela n'est réalisé que de façon imparfaite, est *radicalement* capable de Dieu ? Là, l'histoire *comme telle* ne peut plus l'explicitier : restant au niveau des réalisations historiques, elle ne distingue pas *ce qu'est* l'homme de telle modalité, de telle culture avec ses qualités et ses défauts. Si, précisément, la foi est capable de purifier radicalement l'amour et l'intelligence de l'homme, c'est que celui-ci porte en lui-même une capacité plus profonde que telle manière actuelle, plus ou moins parfaite, de la vivre.

Préciser cela, ce n'est pas nier l'histoire mais la *situer* à sa juste place et la mettre en perspective : en effet, la véritable histoire d'une personne ne peut se comprendre que comme la façon dont, avec sa culture, son éducation, son époque, les influences reçues, les événements vécus, elle découvre la vérité – ce qui la structure –, s'ordonne vers sa fin et se construit en assumant progressivement tout son conditionnement. Peut-être oserions-nous dire : pour avoir un regard le plus juste possible sur l'histoire, ne faut-il pas être un vrai métaphysicien ? En effet, le devenir n'est intelligible que par l'être, puisqu'il est l'acte d'un être en puissance.

Cela, Hans Urs von Balthasar l'entrevoit lorsqu'il affirme, prenant plusieurs exemples², que « la Révélation du seul vrai Dieu attend » dans l'évolution historique de l'homme, qu'apparaissent certains thèmes. Par exemple, « un certain monothéisme syncrétiste (...) établi entre l'Égypte et Babylone ». Dieu utilise tous ces progrès humains pour se révéler. Ainsi, « ce n'est plus Platon qui dépend de Moïse », ce que l'on dirait dans une perspective fidéiste et apologétique, « c'est bel et bien Moïse qui dépend de Platon, c'est-à-dire de l'antique sagesse de l'Égypte ». Ces réflexions passionnantes nous semblent cependant trop fragiles si l'on en reste à

¹. Gn 22,1-19.

². Cf. *op. cit.*, p. 168-170.

l'histoire. En effet, le danger reste, même si H. U. von Balthasar s'en défend, « d'en déduire une théologie systématique de l'histoire profane et des civilisations ». Pour qu'une « obéissance et une réflexion religieuse de l'homme croyant » soient possibles, de sorte que l'Esprit divin puisse agir et conduire les personnes et les peuples, il faut bien que quelque chose dans l'homme dépasse le seul développement historique et l'ouvre à l'intervention divine.

C'est, de fait, ce qu'affirme H. U. von Balthasar au terme de ces réflexions¹, en se référant aux affirmations des Pères de l'Église : « Le nouveau stade de l'humanité occidentale, atteint chez les Grecs par la découverte de l'être, du concept abstrait et nécessaire de l'universalisme de la raison, semble présenter une des dernières "conditions" requises du côté de l'homme pour l'Incarnation² ». Jamais cependant cette « condition » ne peut déterminer l'agir divin : la sagesse humaine, dont la pensée grecque est un sommet ne sera jamais « dispensée de mourir totalement à elle-même, si Dieu la requiert à l'usage de sa Révélation³ ». Etant utilisée par Dieu, elle est purifiée, transformée : « Jusque dans sa structure humaine, la Parole biblique devient une partie intégrante de ce Verbe qui juge et grâce ». Là encore, la question est radicalement philosophique : elle est de savoir comment ce qui est humain « se purifie » : est-ce par la négation, comme le pensait Platon, ou encore comme le pense Hegel pour qui le travail du négatif est le dynamisme profond du réel et de la pensée, et même de l'Esprit absolu ? Ou bien cela s'opère-t-il par l'analogie, grâce à la découverte inductive des principes et des causes propres de ce qui est et, tout spécialement, de la cause finale ? C'est bien la force de la théologie de saint Thomas d'Aquin de montrer qu'on ne dépasse le mode humain que par l'acte, et qu'on ne s'élève à Dieu que par la cause finale. C'est ce qui lui permet d'échapper, avec une pureté incomparable, à toute dialectique.

Nous retrouvons ici le dilemme que nous posait au point de départ la position balthasarienne : sans la finalité, on risque de réduire l'analogie à une similitude entre l'homme et Dieu au niveau de l'esprit, c'est-à-dire de la liberté entendue comme *puissance*. Mais alors, tôt ou tard, la négation devient première et la contemplation et le véritable amour n'ont plus qu'à disparaître : le sacrifice, la mort, l'obéissance comme exécution sont ultimes. « Toujours Dieu se présente comme la personne libre et absolue. Toujours l'homme doit trouver Dieu par une *conversion* ». Certes ! Mais pour Hans Urs von Balthasar, cette conversion est « un aveu qui lui répugne ». La Parole de Dieu « est *liberté*, elle est *puissance*⁴ », elle traîne le récalcitrant « par la voie des humiliations » ! Aussi bien le mystère absolu ne peut-il

¹. Même si, là encore, il le fait sous le mode *historique* de la rencontre de la Révélation avec la pensée grecque...

². *Ibid.*, p. 172.

³. *Ibid.*

⁴. *Op. cit.*, p. 174. Nous soulignons.

être qu'adoré : « Dieu se manifeste dans l'homme pour le conduire à *l'adoration* de Celui qu'aucun œil n'a vu. Dieu envoie même son Fils, afin qu'il nous interprète Dieu en gestes humains : nous écoutons le Père dans son écho humain ; dans l'obéissance humaine jusqu'à la mort nous apprenons qui est celui qui commande. *Dans la Réponse nous recevons la Parole*¹ ».

Nous posons la question : que devient ici l'Amour ? L'amour éternel du Père et du Fils dans l'Esprit Saint, s'il se sert du sacrifice pour se dire et se révéler, le dépasse cependant : ne demande-t-il pas de s'imposer pour lui-même, au-delà de toute réalisation, de tout sacrifice, de toute négation ?

La Parole divine et le Christ

C'est sur le mystère du Christ que Balthasar termine cet itinéraire : « En lui la temporalité de l'expérience humaine (...) et la vérité éternelle se rejoignent. Entre la nature humaine et divine du Christ, aucun écart ; ce que Dieu veut dire de lui-même, il le dit humainement avec plénitude et justesse² ». Quant au langage humain, « le voici maintenant qui rejoint la Parole éternelle du Père ».

« En Jésus, l'Unique, l'Incomparable, conscient de son unicité, la Parole de Dieu a pourtant *atteint l'homme*. Elle n'est plus loi, abstraite, elle est cet homme-là. Tout ce que Dieu avait à dire ou à donner au monde, a trouvé place dans l'espace de cet homme³ ». En lui se dévoile la religion de la liberté, de sorte que « quiconque croit au Fils est libre, car il a atteint l'humanisme total ». Il reste que la question demeure : quel est cet humanisme total ? Comment doit-il se traduire ? Car enfin, Jésus lui-même a affirmé à Pilate que son Royaume n'était pas de ce monde. Si Dieu s'est fait homme dans le Christ, que devient l'homme transformé par le Christ ?

2 - LE TERRAIN ANTHROPOLOGIQUE DE LA THEOLOGIE

Il serait intéressant, après avoir parcouru l'approche balthasarienne de l'existence humaine comme parole divine, de la confronter avec ce que Joseph Ratzinger écrivait en 1982 sur « Foi et expérience » dans son ouvrage *Les principes de la théologie catholique*. En effet, l'expérience humaine du mystère y est abordée d'une façon assez différente. Nous nous y arrêterons brièvement pour nous aider à formuler quelques interrogations qui nous permettront d'avancer dans notre recherche.

¹. *Op. cit.*, p. 175.

². *Ibid.*, p. 176.

³. *Ibid.*, p. 177.

Selon J. Ratzinger, « le thème “expérience et foi” s’est imposé de façon de plus en plus pressante dans le dialogue théologique¹ », comme un des aspects essentiels du « terrain anthropologique de la théologie² ». Tout en soulignant qu’il ne peut être question de « donner une vue à peu près complète » de ce problème et des discussions qu’il suscite, il s’agit cependant « d’éclairer certaines vues fondamentales qui se dessinent³ ». Avec ces deux « concepts » de foi et d’expérience, selon lui, « c’est en définitive la structure même de l’esprit humain et de la connaissance humaine en général qui est mise en discussion⁴ ». Cette question est développée à travers quatre thèses fondamentales qu’il est intéressant de relever, en les mettant en perspective avec les questions que nous avons soulevées à la lecture de Hans Urs von Balthasar.

L’expérience comme condition de toute connaissance

La première est que l’expérience est « la condition » de toute connaissance : davantage, « la perception sensible est la porte nécessaire de toute connaissance en général ». Élément fondamental de la doctrine de saint Thomas à la suite d’Aristote, il exprime au niveau de la connaissance « la formule anthropologique fondamentale qui affirme que l’homme est esprit dans un corps, de telle manière que les deux sont étroitement et inséparablement unis ». Cette découverte aristotélicienne de l’unité substantielle de l’âme et du corps, saint Thomas l’a étendue à notre connaissance de Dieu, « ce qui, souligne J. Ratzinger, était scandaleux du point de vue de la tradition augustino-platonicienne qui régnait jusqu’alors ». La connaissance de Dieu ne peut donc se réaliser en nous en excluant l’intervention des sens, ce qui nous amènera à mettre en lumière l’importance de l’analogie, mais aussi celle de la connaissance symbolique et des métaphores. Si cela résulte d’un regard philosophique sur l’homme, cela « se confirme encore si nous considérons la manière d’enseigner de la Sainte Écriture, et spécialement celle de Jésus⁵ ». C’est en particulier toute l’importance de son enseignement selon le mode de la parabole⁶.

J. Ratzinger explicite ce point en soulignant que « la parabole comporte deux éléments dans sa structure ». D’une part, en effet, ce qui est révélé et devient objet de foi, le mystère, devient lumineux « dans la réalité sensible elle-même ».

¹. *Les principes de la théologie catholique*, p. 384.

². Selon le titre du chapitre dont cette étude fait partie. Cf. *ibid.*, p. 373.

³. *Ibid.*, p. 384. J. Ratzinger évite cependant d’aborder « une question qui n’est pas encore résolue de façon satisfaisante », à savoir la définition de l’expérience, et se réfère sur ce thème à Gadamer (cf. *Vérité et Méthode*, éd. fr. p. 369) ; de même, « le problème du concept de foi ne peut pas être abordé ici » (cf. *ibid.*).

⁴. « La question de savoir comment Dieu peut entrer dans l’esprit de l’homme nous réfère, tant du point de vue du concept de Dieu que de celui de la nature humaine, aux profondeurs ultimes de notre compréhension de la réalité en général » (*ibid.*, p. 384).

⁵. *Ibid.*, p. 385.

⁶. « Dans le discours d’adieu de Jésus, il est affirmé comme un principe que la parabole est la forme selon laquelle la connaissance de la foi se réalise en ce monde (Jn 16,25) » (*ibid.*, p. 386).

D'autre part, puisque le Christ *se sert* de la réalité sensible pour exprimer un mystère divin, cela permet de comprendre le monde des sens « comme en mouvement pour se dépasser lui-même ». De sorte que, dans l'enseignement de Jésus, « il ne s'agit pas de greffer après coup sur une réalité neutre à l'égard de Dieu une utilisation religieuse ». La parabole ne s'impose pas « de l'extérieur », mais « correspond à la dynamique interne de la réalité du monde » qui, parce qu'il vient de Dieu, n'est « vrai » que lorsqu'il conduit à Dieu : c'est alors qu'apparaît sa réalité, sa vérité la plus profonde. Aussi J. Ratzinger affirme-t-il : « Si le monde peut *devenir parole* de la parabole c'est parce que lui-même *est* parabole¹ ».

Autrement dit, le monde sensible, celui dont nous avons l'expérience, porte en lui-même son propre dépassement. De quelle manière ? Pour saint Thomas, à la suite d'Aristote, ce passage du sensible au spirituel et au divin est précisément exprimé par l'analogie : c'est dans la mesure où le monde sensible *est*, qu'il appelle le dépassement du sensible. Et c'est précisément là l'importance de l'expérience humaine au sens aristotélicien. Il ne s'agit ni d'une « immersion » de l'esprit dans le sensible et l'histoire, ni d'une opposition dialectique entre le sensible et le spirituel... Cette question fondamentale est d'abord philosophique : de quelle manière le sensible peut-il nous dire le divin, l'historique l'éternel, l'image la signification ?

Ces réflexions, affirme J. Ratzinger, font que l'on « pourrait tirer de là des conclusions très importantes ». Pourrions-nous, et de quelle manière, créer nous-mêmes des paraboles ? Cette question est importante pour la théologie, pour la prédication, pour la catéchèse et l'enseignement de la foi. « L'essentiel pour cela est de reconnaître *ce qui* doit être représenté : la réalité christologique² ». De plus, pour redécouvrir ce qui, dans l'expérience sensible, quotidienne, nous permettrait d'exprimer le mystère – le sensible porteur et expression du divin –, il serait nécessaire de dépasser tout ce qui est fait par l'homme pour retrouver dans la création, c'est-à-dire dans ce qui dépend directement de Dieu dans l'être, les analogies qui sont au fondement du discours par paraboles³.

Limites de l'expérience

Alors que la première renvoyait à saint Thomas et Aristote, la deuxième thèse est empruntée au contenu de la tradition platonicienne et augustinienne,

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 387.

³ Selon J. Ratzinger, c'est une tâche annexe de la foi « de ramener l'homme sur les voies de la création, pour lui permettre de la percevoir à nouveau et par là de se connaître lui-même », en dépassant en quelque sorte le « brouillage » de tout ce qui est secondaire, parce que fabriqué par l'homme (cf. *ibid.*, p. 387).

« reconnu comme allant de soi par saint Thomas », à savoir que Dieu est toujours plus grand : *Deus semper major*¹.

Le mode divin, la réalité du mystère de Dieu, est toujours au-delà, non seulement de tout ce dont nous avons l'expérience (le mode d'être des réalités créées), mais de tout ce que nous pouvons saisir de plus pénétrant par les *rationes* les plus parfaites : par exemple, la bonté de Dieu, qui est son être même, est au-delà de toutes les réalités bonnes dont nous avons l'expérience et dont la bonté est limitée, mais aussi de la *ratio boni*, la raison analogique du bien². De fait, « la réalité de Dieu est plus grande que nos expériences, plus grande aussi que notre expérience de Dieu³ ». Dieu n'est donc pas d'abord celui qui répond aux attentes de l'homme ! « Le Dieu toujours plus grand ne peut être reconnu que dans le dépassement d'un toujours plus, dans la correction continue de nos expériences⁴ ».

C'est en ce sens que la théologie ne peut jamais s'arrêter à l'expérience des réalités limitées : aucune ne peut dire quelque chose d'adéquat et de propre du mystère de Dieu. Et l'intelligence humaine, en s'élevant par l'analogie au-delà des réalités expérimentées pour saisir les *rationes* les plus parfaites, ne peut cependant rien dire de ce qu'est Dieu en lui-même. Le jugement de foi, qui nous fait adhérer à la Réalité même du mystère de Dieu, oblige le théologien à ne jamais s'arrêter à l'outil philosophique, même le plus parfait, qu'il utilise. Quant à l'expérience vécue, même l'expérience chrétienne la plus profonde, elle n'est pas le mystère personnel de Dieu et c'est pourquoi la théologie ne peut prétendre à une démarche inductive : « L'homme, de lui-même, s'interroge trop peu, et la réponse dont il s'agit dans la foi fait éclater le cadre de ses questions et occasionne un élargissement continu de son interrogation⁵ ».

Degrés de l'expérience

Aussi, et c'est la troisième thèse exposée par J. Ratzinger, l'expérience est-elle « un concept multidimensionnel ». C'est en s'appuyant sur J. Mouroux⁶ qu'il la développe en distinguant trois degrés de l'expérience.

¹. C'est ce que saint Thomas exprime lorsque, reprenant les affirmations de Denys, il montre que dans la connaissance de Dieu, nous nous élevons jusqu'à lui *per modum causalitatis, per modum negationis, per modum eminentiae* (cf. notamment *ST*, I, q. 12, a. 12).

². Cf. ci-dessous, p. 486 sq.

³. J. RATZINGER, *ibid.*, p. 387.

⁴. *Ibid.*, p. 388. « La foi et l'expérience constituent la ligne continue d'un chemin qui doit nécessairement toujours aller plus loin » (*ibid.*).

⁵. *Ibid.*, p. 387. J. Ratzinger renvoie à R. BRAGUE, « L'expérience cruciale », p. 21 sq : « Dieu seul est divin. (...) Faire de l'expérience de Dieu une fin en soi, c'est en définitive ne s'intéresser qu'à sa propre psychologie ».

⁶. J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne* ; voir aussi W. BEINERT, *Die Erfahrbarkeit der Glaubenswirklichkeit*, in : *Mysterium der Gnade*, p. 134-145.

Dans cette approche, le premier niveau d'expérience est celui de « l'expérience empirique », celui de la perception immédiate et non encore critiquée. Ce point de départ reste superficiel et imprécis et c'est en cela qu'est son danger. Selon J. Mouroux, le dépassement de ce niveau se fait par l'approche mathématique et celle des sciences de la nature, comme le montre la théorie de Galilée, de sorte que « les sciences modernes de la nature », d'inspiration platonicienne, « reposent sur une volonté de prendre des distances par rapport au pur empirisme et de donner à la pensée plus d'importance qu'à la vision¹ ».

Selon nous, ces affirmations soulèvent une problématique essentielle : celle de savoir comment, de l'expérience sensible, nous dépassons le sensible. Autrement dit, le problème de l'abstraction. Est-ce par la connaissance mathématique et le primat de la pensée, de l'intelligible ? Si les mathématiques et les sciences qui en dépendent comportent bien une abstraction, est-elle la seule ? Est-elle même un passage obligé ? J. Ratzinger souligne que, dans l'affaire Galilée, le combat était entre les empiristes aristotéliens et le platonisme de Galilée qui « soulignait la prééminence de l'intelligence sur l'expérience sensible ». Le problème, cependant, est que l'empirisme, comme théorie de « l'expérience empirique » réduite à la connaissance sensible est tout sauf aristotélien... Car, selon Aristote, nous dépassons l'expérience. Cependant, ni par la seule abstraction mathématique, ni par une contradiction dialectique entre le monde sensible et le monde intelligible. C'est par l'interrogation et l'induction que nous nous élevons de l'expérience, avec ses limites, à la découverte des principes et des causes : le nécessaire premier, dont nous pouvons déduire des conclusions scientifiques, nécessaire second². Quant à la découverte de l'existence de Celui que les traditions appellent Dieu, c'est par l'interrogation et grâce à une démonstration à partir des effets que l'intelligence humaine s'y élève³.

Selon J. Mouroux, le deuxième degré de l'expérience est « l'expérience expérimentale ». Dans cette perspective platonicienne, « les sens n'apprennent rien par l'expérience si on ne pose pas une question, si on n'impose pas un présupposé intellectuel », c'est-à-dire l'hypothèse de recherche. Aussi dans l'expérimentation interpellons-nous la nature, la mettons-nous en demeure... De ce fait, « pour l'expérimentation scientifique, l'objet d'expérience n'est pas libre ». Cela se retrouve, et pose alors problème, lorsque l'on applique cette méthode expérimentale à la personne humaine dans les sciences humaines modernes : « On peut facilement en arriver à penser qu'il ne reste plus rien, qu'on a déjà par cette mise en demeure, "arraisonné" l'homme tout entier. Mais "ce qui est personnel" dans l'homme, cela ne

¹ J. RATZINGER, *ibid.*, p. 389. Renvoi en note à J. MONOD, *Le Hasard et la Nécessité*.

² Cf. ci-dessus, p. 53 sq.

³ Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, I, q. 2, a. 2.

se laisse pas “arraisonner” mais “*se dévoile librement par la parole*”¹ ». C’est en ce sens que, tant les sciences de la nature que les sciences humaines ont un comportement « nécrophile » :

On prépare la nature pour ainsi dire comme on le ferait pour un mort, et sous cette forme on peut la dominer. On peut transposer cela sur le plan des sciences humaines et constater que leur comportement à l’égard de l’homme n’est en réalité, là encore, que nécrophilie. Si un tel type de comportement est adopté vis-à-vis de la foi et de Dieu, il va sans dire qu’il devient nécessairement théologie de la mort de Dieu².

Ce niveau de l’expérience expérimentale « n’est donc pas adapté à ce qui est proprement divin et humain » parce qu’il comporte, à titre de condition, une certaine mise à mort de l’objet... C’est là, conclut J. Ratzinger, « qu’on voit ce qu’a de dangereux le platonisme de la science moderne de la nature dont se choquent, à bon droit sous un certain aspect, les aristotéliens³ ». C’est donc pour une question fondamentale de critique de la connaissance, en raison de leur procédé d’abstraction, que les sciences humaines, comme telles, ne peuvent être directement utilisées en théologie...

Le troisième type d’expérience est ce que J. Mouroux appelle « l’expérience expérientielle⁴ » : « Il s’agit de l’expérience qui assume le principe spirituel (...) mais tout en lui laissant la liberté ». Dans cette expérience, ce qui est caractéristique est « l’ouverture d’un chemin jamais refermé » ; précisons : celui de la recherche personnelle de la vérité et de l’amour, celui de la quête de la sagesse. C’est ce que cherche Heidegger... Mais c’est ce à quoi permet *vraiment* de répondre une philosophie première s’achevant sur l’expérience du « je suis » et le problème de la personne humaine.

Dans ce niveau d’expérience, ouverture d’un chemin et quête d’une vérité qui nous entraîne toujours plus loin – au-delà de la mise en demeure de l’expérience expérimentale –, ce qui devrait être déterminant est « la disposition à se laisser mettre en demeure : ce qui rendrait possible une nouvelle manière de se laisser guider⁵ », ce qui comporte « qu’on accepte l’expérience de la non-expérience, laquelle seule peut nous faire monter sur un plan nouveau ».

Si J. Ratzinger s’oriente ensuite, avec H. U. von Balthasar, vers l’exercice moral et l’ascèse du dépassement de soi, de la renonciation à soi, il évoque cependant que cela est inséparable d’un effort intellectuel de purification : aucune expérience et aucune conclusion ne sont adéquates à la vérité du mystère, ce qui rejoint la béatitude des cœurs purs : « La possibilité de “voir” Dieu, c’est-à-dire, de façon

¹ J. RATZINGER, *ibid.*, p. 391, citant R. BRAGUE, « L’expérience cruciale ».

² Cf. J. RATZINGER, *ibid.*, p. 391.

³ *Ibid.*

⁴ Ce que Beinert transpose en « expérience existentielle » (*op. cit.*, p. 137).

⁵ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 392.

générale, de le connaître, dépend de la purification du cœur, ce qui signifie un processus global dans lequel l'homme devient transparent, ne reste pas enfermé sur lui-même, apprend le libre don de soi, et devient par là même un "voyant"¹ ».

Reste à préciser quel est le chemin de cette purification, où nous retrouvons le débat entre platonisme et aristotélisme. Là nous aurons un regard différent sur le mystère trinitaire en relation avec le mystère de la Croix : sacrifice et dépassement de soi, désintéressement, ou amour et fécondité éternelle de la contemplation lumineuse du Père, assumant le sacrifice jusqu'à la mort, mais le portant par l'amour ? La question est celle de l'ordre propre à l'amour et à la communication que Dieu fait de lui-même : question capitale de la théologie mystique.

L'expérience chrétienne

La quatrième thèse, enfin, exposée par J. Ratzinger, porte sur le caractère spécifique de l'expérience chrétienne. Elle se situe au sein de l'expérience commune des hommes mais est soutenue par « un milieu consacré à cette expérience » et « par des trésors d'expérience » vécue au long de l'histoire. C'est le rôle de l'Église et la place des saints et des frères aînés dans la foi. Ce lieu d'expérience qu'est l'Église « s'ouvre à nous principalement de trois manières » : par l'expérience de la communauté chrétienne et de la liturgie ; par le soutien et l'appui de ceux qui sont pour nous, en quelque sorte des exemples de vie, ce qui comporte un « acte de confiance dans un modèle de vie convaincant² » ; par la figure des saints enfin, qui sont pour ainsi dire « des espaces de vie dans lesquels on peut pénétrer, dans lesquels la foi comme expérience est comme stockée, préparée anthropologiquement et rapprochée de notre vie ».

A travers ces dispositions, ces voies d'accès ou ces portes, se prépare « l'expérience spécifiquement chrétienne au sens le plus profond du mot ». Dans ce goût des choses divines, l'homme touche à la Réalité même. Cette expérience mystique est nécessairement transitoire tant que nous sommes sous le régime de la foi et de l'espérance.

En résumé, il y a selon J. Ratzinger trois espèces d'expérience *chrétienne* : celle de la création et de l'histoire, chemin pour entrer dans les profondeurs de Dieu – par conséquent, découverte que tout dépend de Dieu dans son être et dans son développement ; celle de la communauté chrétienne, dans laquelle « sont ouvertes les

¹. *Ibid.*, p. 393.

². *Ibid.*, p. 394. « C'est d'abord une foi de seconde main qui est la voie d'accès à la foi "de première main", résultant d'une rencontre personnelle avec le Seigneur. En fait, il nous restera toujours quelque chose "de seconde main", et cela aussi est conforme à la nature humaine – avoir besoin les uns des autres, même quand il s'agit des valeurs ultimes » (*ibid.*).

voies qui permettent de transcender la création et l'histoire » – l'expérience du milieu et de la causalité exemplaire, ce que nous appellerions l'expérience de l'éthique chrétienne : là, « le premier type d'expérience est préparé, élevé et adapté dans le sens chrétien » ; enfin, « l'expérience tout à fait personnelle avec Dieu dans le Christ, et finalement l'expérience proprement surnaturelle », mystique.

Il est facile de remarquer, au terme de cette brève étude et de cette « confrontation » entre H. U. von Balthasar et J. Ratzinger, que les questions demandent d'être fondamentalement abordées sur le plan philosophique. En effet, elles touchent foncièrement aux problèmes de la connaissance humaine et du rapport de la connaissance à la réalité – le problème de la vérité : vérité de l'intelligence dans son adéquation au réel existant, mais aussi vérité personnelle comme manifestation de soi – quel ordre existe-t-il entre ces deux aspects ? Par le fait même, elles abordent la question de la relation entre l'intelligence capable du vrai et « ce qui est », et la manière dont elle y parvient à travers l'expérience, en se servant des sens et de l'imagination, et en les dépassant. Elles concernent aussi la question de la possibilité qu'à l'intelligence de s'élever par elle-même jusqu'à la découverte de l'existence d'un Dieu créateur – ce qui permet à la personne humaine d'atteindre à la plénitude du regard qu'elle peut avoir sur elle-même. Elles posent aussi le problème de la place de la parole pour la personne humaine : selon Balthasar, parler c'est « manifester *librement* son intimité personnelle à autrui par le signe sensible des sons¹ » ; Ratzinger, qui conteste ici l'arrondissement de l'homme par les sciences humaines, affirme quant à lui, citant R. Brague, que « ce qui est personnel se dévoile *librement* par la parole² ». Voilà bien l'approche phénoménologique qui, voyant la vérité comme manifestation, réclame un débat philosophique sur la relation entre la personne humaine capable du vrai et la parole. Et nous l'avons souligné, le problème de la liberté apparaît ici comme central : où situer la liberté dans la personne humaine ? Et en Dieu, qu'est-ce que la liberté ? Celle qu'il a de créer, celle qu'il a de se révéler, celle qu'il a de s'incarner.

Si Hans Urs von Balthasar insiste sur l'histoire et sur la forme historique de l'expérience humaine, Joseph Ratzinger ouvre le débat pour montrer de quelle manière l'histoire demande d'être située³. C'est bien à la philosophie et non à

¹. « Existence humaine comme parole divine », p. 153.

². *Les principes de la théologie catholique*, p. 391.

³. « L'histoire devient toujours un problème pour l'homme lorsqu'une réalité historique se trouve en crise. Alors lui apparaît la distance ou même la contradiction entre l'histoire et le réel, entre l'aspect historique de l'homme et ce qui lui est essentiel, et il lui faut commencer une nouvelle recherche concernant l'unité de son essence et de son histoire, dût-il mettre en pièces l'histoire passée, dût-il la reprendre à sa racine même. Nous trouvons donc ainsi dans la réalité même le point de départ du problème de l'histoire du salut comme aussi la raison de son actualité » (J. RATZINGER, *ibid.*, p. 168) ; « Puisque l'ontologie apparaît comme une expression philosophique essentielle du concept de continuité, c'est elle que l'on va combattre avant tout comme la corruption scolastique – plus tard on

l'histoire, ni à aucune des sciences humaines, qu'il appartient en propre de préciser *ce qu'est* la parole humaine. En effet, seule la philosophie pose pour elle-même cette question : « Qu'est-ce que la personne humaine, comme telle, dans son être ? » Seule elle peut donc préciser ce qu'est vraiment la parole, comme d'ailleurs ce qu'est un geste humain. En effet, ils n'existent pas « en eux-mêmes », mais relativement à la personne humaine. Et de fait, parmi les activités personnelles, la parole a une dignité unique dans l'ordre de la manifestation de la personne¹ dans ses intentions et dans son intelligence. Au sein de toutes les activités de la personne humaine, que ce soit le travail, l'agir moral, la coopération politique, la connaissance scientifique ou encore la prière et l'attitude religieuse, la parole a une qualité unique, dans sa richesse et avec les limites propres qui sont les siennes. C'est sans doute ce qui frappe un philosophe comme Heidegger lorsqu'il affirme que l'homme est un être qui parle² ? Cela se comprend bien, dans la perspective de sa philosophie du *Dasein*³. « L'être-là » est présent dans la parole, comme ce qui le manifeste dans son caractère originel. Aussi Heidegger est-il à la recherche de la parole unique et parfaite, celle dans laquelle le philosophe sera « le berger de l'être ».

Comment comprendre et assumer cette recherche dans une démarche de philosophie réaliste ? La personne humaine seule peut *dire* : « Je suis » et son « je suis » n'est vrai qu'en tant qu'elle se sait relative à ce qui est et, ultimement, au « Je suis » divin, ce qu'elle vit dans l'adoration. Nous pourrions donc tenter de proposer un itinéraire de recherche qui nous permettra de situer les affirmations caractéristiques de la pensée heideggérienne et de la théologie herméneutique, tout en montrant les limites. En effet, si l'interrogation : « Qu'est-ce que la parole humaine ? » appartient à la philosophie, des manières différentes de concevoir la parole humaine traduiront des conceptions différentes de la personne humaine. La parole étant une activité personnelle et un fruit qui traduit la complexité, l'unité et la dignité de sa source, car l'homme est un être qui parle et sa personne se manifeste et *se donne* dans sa parole personnelle, des conceptions philosophiques différentes de la personne humaine donneront des approches différentes de la parole humaine. Par le

dira hellénistique – du christianisme, pour lui opposer l'idée de l'histoire. L'idée de l'histoire du salut apparaît dans l'histoire de la théologie moderne comme l'antithèse protestante à l'engagement ontologique de la théologie catholique » (*ibid.*, p. 174).

¹. La personne comme telle, dans son être, est incommunicable, si du moins on comprend avec Boèce et saint Thomas à sa suite qu'elle est une « *substance* individuelle de nature rationnelle ». Elle est une manière d'être, ce qui est le plus parfait dans toutes les réalités dont nous avons l'expérience. Elle a donc une *dignité* unique (cf. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, I, q. 29, a. 3, ad 2), la dignité de celui qui subsiste dans une nature rationnelle, douée d'intelligence et de volonté. La parole, fruit personnel, aura donc la dignité de la source dont elle procède.

². « C'est bien la parole qui rend l'homme capable d'être le vivant qu'il est en tant qu'homme. L'homme est homme en tant qu'il est celui qui parle » (M. HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, p. 14).

³. « Heidegger ne veut pas rejeter les interprétations de l'homme comme animal raisonnable, comme "personne", comme "être-spirituel-doué-d'une-âme-et-d'un-corps", mais il veut montrer que ces interprétations *humanistes*, qui sont, de fait, "les plus hautes déterminations humanistes de l'essence de l'homme", n'expriment pas encore la dignité propre de l'homme » (M.-D. PHILIPPE, *L'être*, II, 2, p. 751-752) ; cf. M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, in : *Questions III*, p. 65 sq.

fait même, cela aura nécessairement des répercussions sur la conception théologique du mystère de la Parole de Dieu.

Chercher à préciser le plus profondément possible ce qu'est la parole humaine, pour en comprendre les liens avec le problème de la personne, nous semble essentiel. Car si le fruit le plus manifeste et le plus proche du « je suis » est la parole, nous pourrions aussi chercher à expliciter, du point de vue théologique, combien le mystère de la parole du Christ a quelque chose *d'unique*. Lorsqu'il affirme de lui-même : « Je suis la vérité¹ », ce qu'aucun philosophe ne peut dire, nous pouvons saisir combien, par le fait même, toutes ses paroles ont un poids de vérité unique : toutes communiquent cette vérité qu'il est lui-même, et c'est ce qui caractérise sa parole. Mais nous pouvons même aller plus loin : dans chacune des grandes affirmations par lesquelles Jésus affirme « Je suis », c'est sa Personne divine qui se révèle, se dévoile et se donne. Du point de vue théologique, les affirmations de H. U. von Balthasar et J. Ratzinger nous invitent à nous demander : que devient la parole humaine lorsque Dieu choisit librement d'en faire le mystère de sa Parole ? Cela signifie-t-il que toute parole humaine devient « Parole de Dieu » ? De quelle manière est-elle transformée ? Davantage, si dans le mystère du Christ, c'est tout l'homme qui devient expression de la Personne divine du Fils, comment penser en théologie les rapports de la métaphysique et de l'anthropologie ?

3 - PREMIERE APPROCHE

Dans une première approche, nous pouvons rapidement préciser que la parole est un moyen de communication. Elle est donc un intermédiaire et un instrument, une médiation. Elle provient de quelqu'un et est destinée à quelqu'un ; elle provient d'ailleurs du silence et peut conduire au silence... Elle n'est donc pas en elle-même un absolu ! Nous ne parlons pas constamment, de sorte que nous n'existerions et ne penserions qu'en parlant. Mais elle est relative à une personne dont elle provient, dont elle « jaillit », et à une personne à laquelle elle s'adresse, en qui elle est reçue et accueillie.

D'autre part, lorsque nous parlons, nous communiquons *quelque chose* à quelqu'un ! Et lorsque nous écoutons quelqu'un nous parler, nous recevons quelque chose, qui provient de lui et qu'il nous communique. C'est ici que se pose le problème de la signification de la parole : la parole signifie quelque chose, c'est-à-dire qu'elle est un signe qui renvoie à autre chose qu'elle-même. De fait, le problème de la signification s'est posé de façon très différente selon les philosophes. Sans

¹. Jn 14,6. Nous reviendrons sur toutes les affirmations de Jésus sur lui-même. Cf. ci-dessous, p. 546 sq.

développer ce problème ici, nous verrons qu'il se résume à la question suivante : la parole est-elle le lieu premier de la signification, ou bien la parole permet-elle à celui qui parle de signifier à un autre quelque chose qu'il porte en lui-même : les παθημάτα de son âme, selon l'expression d'Aristote¹ ? D'une certaine manière, cette question nous place d'emblée en présence des deux grandes positions antinomiques de l'histoire de la pensée : celle d'Aristote et de saint Thomas, et celle d'Occam, cette dernière se prolongeant dans l'herméneutique contemporaine, notamment chez Heidegger. Or, cette différence de conceptions conduit évidemment à deux perspectives tout à fait différentes sur l'interprétation de la parole, selon que la signification est dans la pensée et exprimée dans la parole, ou bien dans la parole elle-même.

D'une certaine manière, la phénoménologie repose le problème qu'Aristote avait abordé : face au positivisme du nominalisme, ou d'un structuralisme clos sur lui-même, cette recherche réaffirme que la parole transmet ce que notre âme a d'abord reçu et produit, le « vécu » de l'âme. La parole humaine se rattache donc à une personne vivante et transmet, par des signes sensibles et par la voix, le vécu de son âme. Notons ici, et nous y reviendrons, que l'âme et la personne sont étroitement imbriquées l'une dans l'autre. Et c'est peut-être le problème que l'approche phénoménologique nous conduira à étudier. En effet, ce n'est pas l'âme qui parle ! C'est la personne humaine, ce tout complexe. La parole est donc un « reflet » de cette complexité et de cette unité... L'âme, en revanche, est d'abord source d'intériorité. Poser le problème de l'âme, distincte (et non pas séparée) du corps, c'est donc reposer le problème de la source de la signification, du vécu, de l'intériorité au-delà de la parole proférée ou reçue par une personne. Il ne s'agit pas pour nous d'opposer l'âme et la personne, comme le fait Merleau-Ponty parce qu'il reste tributaire du dualisme cartésien et n'aborde la personne qu'au niveau phénoménologique, mais de découvrir un ordre, grâce à une véritable analyse philosophique qui conduit jusqu'à la découverte des principes et des causes propres de ce qui est. C'est ce qui nous permettra de poser successivement trois problèmes : d'abord, comment se pose la question de la distinction et de l'unité de l'âme et du corps ? Puis, à quel niveau se situe le problème de la personne : est-il seulement au niveau vital, « psychologique », ou bien doit-on l'aborder sur le plan métaphysique, de la philosophie première ? Enfin, qu'est-ce que la parole dans la lumière de la personne, en assumant le problème de l'âme et du corps et donc celui de l'être et du devenir ?

¹. Cf. *De l'interprétation*, 1, 16 a 3-4.

Avant d'aller plus loin, précisons donc que lorsque nous parlons, nous cherchons à transmettre, à communiquer à ceux à qui nous parlons ce que nous portons en nous-mêmes, que nous avons vécu, connu, saisi. C'est donc dans ce « vécu » de l'âme que nous découvrons en premier lieu la signification que nous allons transmettre par la parole. Et grâce à la parole, des significations que nous portons en nous vont se préciser : la parole contribuera à préciser notre pensée... La parole humaine comporte donc un passage de l'intérieur (l'invisible) à l'extérieur (le visible). Avant de parler, nous avons réfléchi, médité ; tout cela a une signification en nous et se transmet par la parole. Mais puisque cela se transmet à quelqu'un alors qu'il ne pense pas ce que nous avons pensé avant que nous lui ayons parlé, c'est que la parole comporte un élément *commun* à ceux qui se parlent – sinon, aucune communication ne serait possible. C'est le caractère « conventionnel » de la parole, en ce sens qu'elle est, de l'extérieur, donc pour celui qui l'entend, d'abord un ensemble de sons émis par celui qui parle, par le moyen de la voix. Ces sons, agencés selon un certain ordre, avec une certaine structure, un dynamisme, une cohérence, renvoient à une signification, selon la langue que parlent les interlocuteurs.

De plus, si la parole est relative au « vécu » de l'âme, à ce qu'elle a pâti dans son contact sensible et spirituel avec la réalité, elle aura une diversité qui dépendra fondamentalement de la diversité de ce vécu de l'âme. Nous pouvons même préciser que le vécu de l'âme possède une diversité et une richesse beaucoup plus grandes que la parole : celle-ci n'en rend jamais totalement compte, tant en extension (d'où la diversité des modes d'expression) qu'en profondeur (d'où l'inadéquation permanente de la parole et de la pensée). Le signe en est qu'il nous arrive de corriger notre parole, de la préciser pour mieux exprimer ce que nous portons en nous-mêmes et que nous n'avons pas su dire parfaitement, adéquatement. Nous rencontrons donc ici un des aspects de la relation de la parole et de la personne... Nous sommes en relation avec d'autres, dans une communauté humaine. Par la parole, nous mettons en commun dans telle langue notre vie, ce que nous avons vécu et cherché. Et cependant, la parole procède radicalement de l'originalité de notre personne et de ce qui lui est intime dans ses intentions, sa pensée, sa sensibilité, etc. Il nous sera donc nécessaire d'essayer de comprendre toute la diversité, en extension et en profondeur, de cette richesse personnelle intérieure à celui qui parle. Au-delà d'une simple description, il nous paraît important d'essayer de préciser cela d'un point de vue philosophique, dans la lumière de l'étude métaphysique du problème de la personne.

Chapitre V

Un tournant herméneutique de la théologie ?

En abordant la relation de la personne humaine et de la parole, les questions à étudier nous semblent être les suivantes : d'abord, constater qu'il n'y a pas de « philosophie de la parole », mais de *l'homme parlant*. Au-delà, donc, d'une approche de la parole pour elle-même, qui se rattache au tournant considérable du nominalisme occamien, il est nécessaire d'aborder de nouveau l'étude de la parole en dépendance de celle de l'homme. Si l'herméneutique, depuis Schleiermacher, regarde l'homme comme « un être de parole », elle invite le philosophe à reposer le problème des relations entre l'homme et la parole ; et plus précisément, entre la personne humaine et la parole.

D'autre part, si c'est un homme qui parle, la parole est le discours humain d'une personne s'adressant à une ou d'autres personnes. Elle n'est pas un phénomène seulement naturel, instinctif, comme le cri de l'animal, mais un fruit proprement humain, celui d'un être intelligent, volontaire et sensible ; se pose donc d'une façon très précise la relation de la parole et de l'intelligence qui la porte et l'anime. C'est ici que surgit le problème de la signification et de la vérité, soulevé de nouveau par Ricœur, en particulier dans *Le conflit des interprétations*, mais aussi dans *Temps et récit*.

Une personne humaine qui parle le fait aussi selon une *intention* volontaire déterminée, orientée vers une fin qu'elle poursuit. Si la phénoménologie insiste sur la liberté de l'homme qui parle, elle semble en grande partie ignorer le problème de l'intention et de la fin. Or, y a-t-il une liberté humaine sans la finalité ? De fait, l'orientation vers une fin, l'intention volontaire, tient une place primordiale dans la parole que quelqu'un adresse à un autre ! Il lui parle dans une intention déterminée. Pour saisir ce qu'est la parole humaine, il est donc essentiel de préciser ce qu'est la fin dans toute sa profondeur.

Enfin, et ce dernier point présuppose les autres, il est important de se demander de quelle manière la parole humaine, étant la parole d'une personne en quête de sagesse, est capable d'exprimer et de communiquer une vérité de sagesse que son intelligence atteint quand s'épanouit sa capacité la plus profonde. Saint Thomas a utilisé, pour cela, une expression caractéristique en affirmant que l'intelligence humaine est *capax Dei*¹, parce qu'elle est capable de découvrir par elle-

¹. *De Veritate*, 1, q. 22, a. 2 : « *Dicendum quod sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicitè* », « Seule la créature raisonnable est capable de Dieu, parce qu'elle seule peut le connaître et l'aimer d'une façon explicite » ; *In II Sententiarum*, dist. 16, q.

même que Dieu est, et de connaître avec évidence une vérité sur son mystère. L'homme n'est pas seulement capable d'un discours mythique ou poétique qui ne ferait que traduire ce à quoi il aspire en projetant sur Dieu ses désirs ou ses nostalgies... Mais il est capable d'une parole de vérité sur Dieu. Non pas de dire *ce qu'il est* mais, selon une connaissance analogique, ou encore par des similitudes ou d'une manière métaphorique, de saisir et d'énoncer des vérités au sujet de Dieu.

1 - UN TRISTE DESTIN

Poser la question de la relation entre la personne et la parole exige de situer rapidement la problématique posée par ce que certains appellent l'âge herméneutique de la théologie. Nous verrons que le développement de l'herméneutique dans le contexte de l'idéalisme allemand et de la théologie protestante apparaît en réalité comme l'anti-sagesse par excellence ; de la sorte, une théologie herméneutique, parce qu'elle n'utilise plus une réflexion philosophique de sagesse, s'apparente à une mort de la véritable théologie chrétienne.

Claude Geffré, pour sa part, va « jusqu'à adopter la formule un peu péremptoire de *tournant herméneutique* de la théologie, (...) avec l'intime conviction qu'une théologie d'orientation herméneutique n'est pas un courant théologique parmi d'autres mais le destin même de la raison théologique dans le contexte du pensable contemporain¹ ». Sinistre épitaphe en vérité ! Considérant une raison philosophique « qui prend ses distances tant à l'égard de la métaphysique classique qu'à l'égard des philosophies du sujet fondées sur le primat de la conscience pour considérer l'être dans sa réalité langagière² », il estime que c'est en fonction de cette « rupture épistémologique » en philosophie, initiée par Schleiermacher et consommée avec Heidegger, puis Ricœur, « qu'il faut comprendre la pertinence d'un modèle herméneutique en théologie ». C'est comme un dépassement de l'opposition entre la pensée antique de l'être et de la vérité et la pensée moderne de la subjectivité et de la communication que se serait développée, à partir de la phénoménologie, cette

1, a. 2 : « *Sola creatura rationalis est capax Dei* », « Seule la créature raisonnable est capable de Dieu » ; *ST*, III, q. 4, a. 1 : « *Dicendum quod similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei* », « La similitude de l'image est prise dans la nature humaine selon qu'elle est capable de Dieu »...

¹. *Croire et interpréter*, p. 7. « Il s'agit de prendre au sérieux l'herméneutique comme une dimension intrinsèque de la connaissance en tant que moderne et d'en tirer toutes les conséquences pour la théologie comme intelligence de la foi » (ID., *Le christianisme au risque de l'interprétation*, p. 8).

². *Croire et interpréter*, p. 7. « Que devient donc la raison théologique quand la théologie prend acte non seulement d'une rupture avec l'ancienne métaphysique, en particulier la métaphysique de la substance, mais aussi d'une rupture avec les philosophies du sujet alors que la philosophie moderne tend à devenir davantage une philosophie du langage ? » (*ibid.*, p. 12) ; « Après avoir été une philosophie de la substance et de l'objectivité, après avoir été une philosophie de la conscience, la philosophie de nos jours tend à devenir une philosophie du langage, de la communication et de ce que cela implique, à savoir le fait justement qu'il n'y a pas de communication sans interprétation, sans prise au sérieux des conditions d'accueil de ce que nous essayons de dire, d'écouter et de comprendre » (ID., *Profession théologien*, p. 88).

« troisième voie », l'herméneutique étant à prendre « dans un sens fort et critique¹ » pour désigner une nouvelle manière de faire de la théologie, qui « n'a de sens que par rapport à notre culture et plus précisément par rapport à un certain devenir de la raison philosophique² ».

Nous pouvons remarquer d'emblée que ces affirmations sont faussées pour la bonne raison que philosophie « de l'être » et philosophie « de l'esprit » ne sont pas et ne peuvent être sur le même plan. En effet, la pensée moderne, dans laquelle apparaît justement le primat de la subjectivité pensante et de la liberté, se présente elle-même comme une rupture : lorsqu'avec Descartes, et déjà auparavant dans la théologie du XIV^e siècle, le « je pense, je suis » passe devant le « ceci est », c'est bien d'une décision de rompre le lien de dépendance entre l'intelligence et ce qui est, qu'il s'agit. Le sujet décidant de se poser comme premier, la parole en exprimera nécessairement en premier lieu les idées. Par le fait même, l'herméneutique en sera une conséquence quasi-nécessaire. En effet, un sujet s'inscrit toujours dans des limites de temps et de lieu. Il sera donc nécessaire de les déconstruire pour situer et réinterpréter ce que pense et veut dire ce sujet.

L'herméneutique est donc d'emblée présentée d'une façon abusive quand elle apparaît comme une solution possible au-delà des essais de deux impasses équivalentes ! Elle est plutôt une conséquence de l'impasse à laquelle conduit la philosophie moderne du sujet lorsqu'apparaissent les conséquences de la rupture initiale, celle du lien radical de l'intelligence humaine avec ce qui est. Dès lors qu'est brisé ce lien vital et indispensable, les conséquences en sont bien une série de ruptures successives. Rupture du lien entre la parole et la pensée : la parole n'est plus en référence au concept, signe naturel de la réalité dans la pensée, mais devient une réalité en elle-même ; considérée comme une œuvre, elle a sa propre signification qu'il faudra expliciter par les structures du langage. Rupture du lien entre l'écriture et la parole enfin, le texte étant alors considéré comme plus objectif car séparé de celui qui parle. Ces ruptures ont des conséquences immédiates sur le problème de la *signification*, qui est par le fait même envisagé de façons très différentes.

Dans une philosophie réaliste, telle que celle développée par Aristote, qui reconnaît le lien vital et naturel de l'intelligence avec ce qui est, la signification est premièrement dans l'appréhension intellectuelle, mais inséparable de la réalité existante. Précisons : la signification est *fondamentalement* dans la réalité existante et *formellement* dans le concept, fruit de l'appréhension par l'intelligence des formes qui déterminent la réalité existante. Puis, ayant été saisie par l'appréhension et

¹. *Croire et interpréter*, p. 11.

². *Ibid.*

exprimée dans le concept, elle est dans la parole, qui la transmet, et dans l'écrit, qui garde trace de la parole. Il y a là un ordre sur lequel nous reviendrons. Avec le tournant cartésien, la signification est dans l'idée intelligible, qui n'est pas le concept de la philosophie réaliste. C'est donc la pensée qui est l'auteur de la signification, celle-ci n'ayant de rapport avec la réalité que par l'intermédiaire de Dieu, garant de nos idées et du réel¹. Dans la perspective de l'herméneutique, enfin, la signification est dans la parole : on cherche donc dans la parole prise en elle-même, comme une œuvre, la source originelle de la signification des mots. Quant à l'écriture et au texte, ils permettent de faire durer la signification éphémère de la parole et de la séparer de son auteur, ce qui exige d'interpréter le texte en le contextualisant.

Après le renversement du *cogito* cartésien et la révolution copernicienne de la critique kantienne, l'herméneutique contemporaine se présente donc comme un nouveau tournant, une nouvelle rupture : la parole devient première. L'homme est celui qui parle et *l'histoire* devient la clé de toute connaissance et de tout discours humains : elle cherche à remplacer la métaphysique de l'être aussi bien que la philosophie de l'esprit et du sujet. C'est, selon Claude Geffré, ce qui se retrouve en théologie et c'est pourquoi « la bonne situation herméneutique qui conditionne l'intelligence du message chrétien pour aujourd'hui repose sur une corrélation critique entre l'expérience de la communauté chrétienne primitive et notre expérience historique d'aujourd'hui² », l'intelligence de la foi supposant une « réinterprétation créatrice » et une « actualisation » de l'expérience chrétienne fondamentale. Par conséquent, la dimension dominante de la Parole de Dieu est celle de l'histoire : nous n'avons accès à la vérité révélée qu'à travers une expérience passée, donc étrangère, qui, pour demeurer vivante, demande d'être actualisée, c'est-à-dire réinterprétée pour notre monde d'expérience contemporain. C'est ce qui suppose un travail critique, archéologique pourrait-on dire, de dégagement des structures fondamentales de l'expérience chrétienne, dont le caractère constant est l'affirmation par la foi « d'un salut en Jésus-Christ³ ».

Mais comment comprendre ce qu'est « la raison théologique comme raison herméneutique » ? Cette expression entend se situer par opposition à une compréhension de la raison théologique comprise comme *ratio* « au sens

¹. « Que vise Descartes ? A démontrer que Dieu existe, sans doute ; mais cette fin, la plus spectaculaire, n'est nullement la fin primordiale. Nous savons qu'il vise à résoudre le problème de la valeur objective des idées... » (M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, p. 194) ; « L'entreprise de prouver Dieu apparaît pour la première fois dirigée vers la solution d'un problème concernant la critique de la connaissance, problème jusqu'ici étranger au théologien. Elle vise à fonder la valeur objective des idées de notre entendement » (*ibid.*, p. 203-204).

². *Ibid.*, p. 8.

³. *Ibid.*

aristotélien de la connaissance théorique¹ » ! Nous reviendrons sur cette vision pour le moins approximative mais il faut noter que c'est en réaction contre une certaine compréhension du rôle de la métaphysique en théologie que Claude Geffré rapproche la raison théologique « d'un *comprendre historique* au sens de Heidegger et au sens de Gadamer, la grande figure, avec Paul Ricœur, de l'herméneutique philosophique contemporaine ». Et s'exprimant d'une façon on ne peut plus explicite, il affirme : « Il s'agirait pour la théologie de tirer les conséquences de la différence entre une compréhension métaphysique et une compréhension historique de la réalité² ».

De fait, c'est Thomas d'Aquin qui est dans la ligne de mire de Claude Geffré³. Ayant sans doute des comptes à régler avec certains succédanés décadents de la grande vision contemplative de saint Thomas, il n'échappe pas, malheureusement, à la tentation de mettre finalement l'effort de saint Thomas au rebut des curiosités méritantes du passé. Réagissant sans doute d'une façon affective contre les excès dogmatiques de la période post-tridentine, Claude Geffré énonce des conclusions intenable du point de vue de l'honnêteté intellectuelle. Ainsi affirme-t-il que « le tour de génie de Thomas d'Aquin est d'avoir *identifié* (sic) les vérités fondamentales du message chrétien, à savoir les articles de foi, avec ce qu'on appelle les *premiers principes* au sens aristotélien. Par là, saint Thomas a réussi à montrer comment la théologie vérifie les critères de la science aristotélienne⁴ ». Une telle vision semble oublieuse d'une recherche élémentaire du véritable sens de la démarche théologique telle que saint Thomas l'expose à de nombreuses reprises. Elle oublie notamment l'importance que saint Thomas accorde au caractère *subalterné* de la science théologique⁵. C'est, en effet, sur ce point que porte l'analogie (et non pas l'identité) entre les premiers principes et les articles de foi. Cela signifie que pour saint Thomas, la conclusion théologique est toujours *moindre* que le jugement de foi. Aussi la théologie n'est-elle pas une foi rationalisée, « une foi à l'état de science⁶ », mais un effort contemplatif de l'intelligence du croyant au service de la vérité révélée, dont l'ampleur, puisqu'il s'agit du mystère de Dieu, dépasse toute explication de l'ordre de l'univers...

Que la raison philosophique ait outrepassé son rôle dans certains développements de la théologie, personne ne peut le contester ! Mais on ne peut dire que ce soit la position de saint Thomas, ni qu'il s'agisse précisément d'une authentique sagesse théologique. Aussi Claude Geffré adopte-t-il ici une position

¹ *Ibid.*, p. 13.

² *Ibid.*

³ « On sait ce qu'il faut entendre par *théologie science* au sens de Thomas d'Aquin. Ce fut un modèle classique de la théologie au cours des âges et cette théologie science prend comme point de départ la compréhension de la science selon Aristote » (*Croire et interpréter*, p. 13).

⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁵ Cf. ci-dessus, p. 56.

⁶ *Croire et interpréter*, p. 13. « Comme la science de la foi n'est pas autre chose que l'explication ultime de l'ordre de l'univers, la théologie a la prétention d'être la reine des sciences » (*ibid.*, p. 13-14).

faussée. Croyant réagir, en mettant l'histoire à la place de la métaphysique, contre une forme de théologie dépassée, il argumente en réalité contre une caricature rationaliste qui n'a plus rien à voir avec une véritable théologie contemplative et tombe dans une autre forme de rationalisme.

La théologie n'étant plus un discours sur Dieu mais « un discours qui réfléchit sur le langage sur Dieu, un discours sur un langage qui parle humainement de Dieu¹ », c'est l'objet même de la théologie qui se transforme. Sous l'influence d'une conception de la science comme « empirique et historique », qui se définit par l'expérimentation, dont l'objet « n'est pas la vérité éternelle mais l'histoire et l'ensemble des phénomènes », la théologie ne peut plus être autre chose qu'une étude historique de la religion et du langage religieux. Au fondement de cette position, se trouve la négation de la possibilité de l'intelligence humaine de s'élever à une véritable connaissance contemplative de Dieu. Et radicalement, l'opinion de Claude Geffré repose sur cette affirmation d'ordre philosophique : « Il n'y a pas de savoir direct de la réalité en dehors du langage et le langage est toujours une interprétation² ». Aussi, dans la généralisation de l'instance herméneutique, toute science se veut-elle « interprétative d'un discours ».

En quel sens donc, un modèle herméneutique en théologie peut-il permettre de parler de la théologie comme d'une science ? En ce qu'elle « vérifie les critères d'une *science herméneutique* au sens moderne du mot dans la mesure où la théologie procède par hypothèse et par vérification de ces hypothèses³ ». C'est donc une question de méthode ! Claude Geffré pense sans doute rassurer lorsqu'il écrit que la théologie « ne doit pas pratiquer une complète mise entre parenthèses de la question de Dieu » (*sic*) mais interpréter les textes fondateurs du christianisme « selon l'horizon de la question de Dieu ». Ainsi, nous sommes bien devant les derniers succédanés d'une mise entre parenthèse du réalisme de l'intelligence, et même du *réalisme* du jugement de foi : la théologie n'a plus rien à voir avec la foi mais se présente comme une herméneutique des textes « classiques » de la tradition religieuse chrétienne. Certes, ces textes ont pour caractère d'être « reçus au nom d'une révélation » ; quant à celui qui les reçoit, il a un préalable, « à savoir une attitude de foi, c'est-à-dire un préjugé favorable quant à la crédibilité de ce texte dans la mesure où il le reçoit de l'Église⁴ ». Il ne s'agit donc plus de l'affirmation d'un Dieu qui *se révèle* réellement lorsqu'il s'adresse à l'homme, mais de textes reçus « au nom d'une révélation ». Et il ne s'agit plus de l'adhésion aimante de l'intelligence du croyant à la Réalité divine, au mystère, mais d'un préjugé favorable à l'égard de la crédibilité des textes...

¹. *Ibid.*, p. 14.

². *Ibid.*

³. *Ibid.*

⁴. *Ibid.*, p. 16.

Dogmatisme et herméneutique

Pour mieux caractériser ce qu'il appelle le « modèle herméneutique » en théologie, Claude Geffré le distingue du modèle « dogmatiste ». Alors que celui-ci part de l'enseignement du Magistère et risque de se dégrader dans l'idéologie d'un enseignement officiel justifié apologétiquement, « quoiqu'il en soit de la résistance des textes scripturaires et des traditions interprétatives de ces textes », celui-là prend comme point de départ les textes : l'herméneutique se réfère « au type de compréhension qui est engagé dans la lecture des textes, qu'il s'agisse de l'Écriture ou des relectures de ces Écritures dans la tradition¹ ».

Si la théologie herméneutique comporte une rupture avec la métaphysique, « elle ne renonce pas à la portée ontologique des énoncés théologiques ». En quel sens ? En ce sens que la théologie herméneutique cherche « à prendre au sérieux l'ontologie du langage dans la ligne du second Heidegger et du second Ricœur² », en s'attachant à prendre pour objet (*sic*) « l'ensemble des textes compris dans le champ herméneutique ouvert par la Révélation ». N'est-ce pas ici que gît une des explications de la position de Claude Geffré ? En effet, il justifie une théologie herméneutique, par opposition à une théologie dogmatique ou dogmatiste, en affirmant que celle-ci a pour *objet* « une série d'énoncés dogmatiques dont on cherche l'intelligence » alors que celle-là a pour *objet* des textes et procède par approximations en adoptant le chemin plus modeste de l'interprétation... Il y a là une confusion importante car, ni les énoncés dogmatiques, ni les textes scripturaires ne sont *l'objet* de la théologie. En s'opposant à l'arrogance d'une position qui finissait par confondre le mystère révélé et le dogme, Claude Geffré ne tombe-t-il pas dans une autre erreur : celle de la fausse modestie ? Elle finit par devenir tout aussi arrogante au nom de la méthode historique, de l'approximation et du risque de l'interprétation des textes. Certes, l'herméneutique entend se fonder en se situant en référence à une culture et à une forme de continuité par les textes : « Nous habitons un certain langage. D'où l'importance de la tradition comme horizon d'interprétation des textes du passé. (...) A partir de la longue tradition textuelle du christianisme, le théologien va chercher à retrouver *l'expérience fondamentale* d'un salut offert par Dieu en Jésus-Christ et sa tâche sera de restituer cette expérience fondamentale dont témoignent les textes du christianisme primitif en les dissociant des représentations et des interprétations qui appartiennent à un monde d'expérience maintenant révolue³ ». La tradition est donc réduite à une tradition textuelle, et la tâche du théologien est une tâche critique, réalisée selon une méthode archéologique (on cherche le fondement) et une interrogation subjective, relative à telle situation

¹. *Ibid.*, p. 17.

². *Ibid.*, p. 18.

³. *Ibid.*, p. 17.

actuelle de la vie chrétienne. Il n'y a plus aucune dimension contemplative, la théologie a complètement disparu ; quant à la foi, ne se réduit-elle pas à une culture ? En effet, il n'est plus question du Christ, mais du christianisme.

Nous retrouvons donc ici la question des rapports entre le dogme et l'histoire ! Mais, plus radicalement, celle de la vérité et de l'accès à la vérité... C'est bien sur la question de la vérité que cette approche herméneutique de la théologie se distingue : « La vérité dont se réclame une théologie herméneutique sera moins de l'ordre de l'adéquation formelle entre le jugement de l'intelligence et la réalité ; elle sera plus de l'ordre de l'attestation ou encore de la manifestation, interprétation balbutiante, inchoative, de la plénitude de vérité qui coïncide avec le mystère même de Dieu¹ ». S'il est important de souligner la place du témoignage, la manière dont Cl. Geffré formule cette question est insuffisante. En effet, comprenant la vérité comme adéquation à ce qui est d'une manière formelle, et donc prétention intransigeante, il insiste sur l'humilité, le caractère inchoatif du témoignage, qui s'efface devant ce dont il témoigne... Or, cette opposition est assez rhétorique et, en définitive fallacieuse. En effet, parler d'adéquation de l'intelligence à ce qui est ne peut se comprendre que par la finalité (et non pas uniquement sur le plan de la cause formelle) : l'intelligence énonce quelque chose de vrai dans la mesure où elle est adéquate à tel ou tel aspect de ce qui est qui, comme tel, finalise et mesure son jugement. Tout énoncé vrai se sait donc, comme tel, relatif à ce qui est et toujours attiré par lui comme par son bien propre. Quant au témoignage, ce qui fait sa force n'est pas son caractère inchoatif, inadéquat ! C'est, au contraire, d'être tout entier tourné vers ce dont il témoigne et d'en manifester la vérité par la vie et la force d'engagement qu'elle suscite. Autrement dit, ce qui manque aux affirmations de Cl. Geffré, c'est bien un véritable sens de la fin comme cause : elle unit, du point de vue du vrai comme fin et acte de l'intelligence, selon un ordre analogique, tant l'énonciation d'une vérité connue par l'intelligence que le témoignage de vie ou l'attestation d'un événement par ceux qui l'ont vécu. De ce fait, la parole, qu'elle soit celle de l'enseignement dogmatique ou celle du témoin, trouve sa place dans la personne dont l'intelligence est finalisée et structurée par le vrai.

Si la position de Claude Geffré se comprend en raison d'une réaction contre une vision erronée qui prétendait faire du dogme une expression définitive du mystère de Dieu, et rappelle que tout énoncé théologique, et même tout énoncé dogmatique, demeure relatif à la plénitude du mystère de Dieu², elle reste insuffisante. En effet, dans la mesure où il réagit contre un excès et ne précise pas

¹. *Ibid.*, p. 18.

². « Qui dit texte dit commentaire et qui dit commentaire dit processus presque indéfini de l'interprétation. Ce qui ne veut pas dire qu'on renonce à toute vérité comme cela est souvent reproché aux herméneutes. Simplement, on a le sens de la distance entre la possession toujours relative de la vérité sur le plan humain et le fait que cette vérité pointe vers une vérité inaccessible qui coïncide avec la réalité même du mystère de Dieu » (*ibid.*, p. 19).

suffisamment la *cause* de l'erreur qu'il dénonce, ne devient-il pas le héraut d'une position dont les confusions sont tout aussi redoutables que celles qu'il dénonce ?

En effet, pour situer l'herméneutique, il la présente comme une « troisième voie », au-delà de la métaphysique de l'être, qu'il identifie faussement à la recherche de la substance, et de la philosophie de l'esprit qui, fatalement, se réduit à la subjectivité de la conscience. En réalité, c'est du point de vue de la fin, découverte comme *cause* propre au niveau même de ce qui est en tant qu'il est, que nous pouvons distinguer *la vérité* comme qualité du jugement de l'intelligence dans son adéquation à ce qui est, et le *vrai*, ce qui est en tant que mesure et fin de tous nos jugements. La vérité comme qualité de l'intelligence est donc relative et multiple ; mais elle n'est qu'en tant que finalisée : elle est « en vue de », en puissance à ce qui est vrai. C'est donc parce qu'il est fondamentalement tributaire d'une philosophie qui ignore la fin comme cause et qui s'est repliée sur la forme, que Claude Geffré se rabat sur une approche phénoménologique, ce qui explique le choix qu'il fait de la vérité comme attestation, comme témoignage. Il se situe donc au *niveau de la vie* comme manifestation de soi, et situe la vérité dans le langage (et dans la pensée dont il est la manifestation) conçu, non plus comme un instrument de la pensée et de la communication entre les hommes, mais comme un « *dire* du monde, une certaine "ostension" du monde¹ ». Ainsi, dans cette perspective, une théologie de la Parole de Dieu a-t-elle comme présupposé « la fonction *ontophanique* du langage, c'est-à-dire sa manifestation d'être² ». Et c'est ainsi, « parce qu'il a déjà une portée ostensive quant à l'être du monde », que le langage « peut être repris par la théologie pour être alors la manifestation pas simplement de l'être du monde mais de l'être même de Dieu³ » !

De telles affirmations posent plusieurs questions ! D'une part, celle de la relation entre le langage et la réalité existante : est-elle directe, comme le prétend l'ontologie fondamentale de Heidegger ? Y a-t-il un « dire de l'être » dont le philosophe serait le héraut, le poète, devenant ainsi le « berger de l'être » ? Le rêve du théologien herméneute serait alors un « dire de Dieu » : « Montre-nous le Père, et cela nous suffit⁴ ». La recherche phénoménologique est bien celle d'une « figure » adéquate à ce dont elle est la figure, l'expression... Comme aucune ne l'est, elle devient herméneutique de toutes les figures qui ne disent pas entièrement l'être...

D'autre part, quelle différence Claude Geffré fait-il donc entre la Parole de Dieu et la théologie elle-même ? Car, quand il s'agit du mystère de la Parole de Dieu, c'est Dieu lui-même qui se sert du langage humain pour *se dire*, se révéler, se manifester aux hommes. Cela suppose de se demander pourquoi il le fait et ce qui

¹. *Ibid.*, p. 18-19.

². *Ibid.*, p. 19.

³. *Ibid.*

⁴. *Jn* 14,8.

rend possible que la parole humaine devienne le mystère de sa parole. Est-ce vraiment parce qu'elle est le « dire du monde » ? D'autre part, quand il s'agit du discours théologique, c'est l'homme qui, partant de ce dire de Dieu, cherche qui est Dieu et mobilise toutes les ressources d'une intelligence capable de toucher et d'énoncer quelque chose de *vrai* au sujet de Dieu ; c'est cela qui est à la source du discours théologique. Toute la question est donc ici celle de l'articulation de la Parole de Dieu avec le discours théologique, ou plutôt de la rencontre entre Dieu qui parle et l'homme qui l'écoute dans la foi et cherche à entrer dans l'intelligence contemplative de ce mystère que Dieu lui dit avec ses propres mots. Il nous semble d'emblée que c'est la relation entre le Christ qui enseigne et se donne par toute son humanité, et Jean, le disciple témoin et le théologien, qui est en quelque sorte l'archétype de cette problématique. N'est-ce pas la source de toute la théologie chrétienne qui se développera à partir de là ? Elle est une sagesse dont la source propre est le mystère du Christ et de sa parole, et dont le dynamisme propre est l'intelligence humaine contemplative se développant dans une exigence nouvelle à l'intérieur de la foi.

Ce qui nous gêne dans la position de Claude Geffré, c'est que, tout en rappelant le sens de la distance entre ce que l'homme connaît et la vérité inaccessible du mystère de Dieu, il se rabat sur l'histoire – et donc le devenir et la cause matérielle, la recherche archéologique du fondement –, comme donnant la clé d'interprétation de cette relativité. Il nous semble ainsi qu'il confond le devenir avec la vérité. N'étant pas assez philosophe, métaphysicien, oubliant le réalisme de la fin comme cause, il ignore ce qu'est une véritable théologie naturelle. Certes, l'histoire a sa place et son importance, mais elle ne peut être première ni « remplacer » la philosophie première. Quelle serait donc sa « juste » place dans une théologie véritablement sagesse ? Pour aborder ce problème, il sera nécessaire de reprendre la question plus radicale des rapports de l'être et du devenir...

La bonne situation herméneutique

Le chemin vers la vérité comme « attestation » ou comme « manifestation » procédant par approximations successives, il est nécessaire de préciser « quelle est la bonne situation herméneutique », celle qui favorise la « juste interprétation du message chrétien dans son originalité¹ ». Selon Claude Geffré, « elle repose sur une relation, une corrélation critique, entre l'expérience chrétienne de la première communauté chrétienne et notre expérience historique d'aujourd'hui² ». Le fondement de la théologie herméneutique est donc une relation critique, au cœur de laquelle se situe *l'expérience historique*, qu'il définit comme se situant « au point de

¹. *Ibid.*, p. 20.

². *Ibid.*

rencontre (...) entre un *espace d'expérience* qui me précède et un *horizon d'attente* vers lequel je me projette¹ ».

Ces affirmations ne peuvent se comprendre qu'en relation avec le mystère de la Tradition, dont elles ne saisissent que l'élément humain et qu'elles réinterprètent sur le plan critique et historique. Humainement, du point de vue de la culture et de la parole, nous nous inscrivons entre une vérité transmise, reçue, et une vérité à découvrir et à transmettre, ce qui comporte une relation avec le passé et avec le futur : « Dans le présent historique qui est le mien, ma compréhension est conditionnée par ma réception du passé, alors même que mon interprétation du présent est indissociable d'un certain projet, d'une certaine perspective, d'un certain horizon² ».

Rapport au *passé* : « Il s'agit de restituer avec toutes les ressources de l'exégèse, c'est-à-dire la critique historique, la critique textuelle et la critique littéraire, le contenu de cette expérience chrétienne de la première communauté chrétienne³ ». C'est donc l'interprétation du passé et des fondements, à travers une relation critique, qui remplace la Tradition, dont nous pourrions affirmer qu'elle est le milieu vital d'une vérité vivante se donnant au-delà du temps comme toujours actuelle mais s'explicitant sous des modalités différentes. La réalité du mystère du Christ et sa plénitude, ne sont pas réductibles à « l'expérience chrétienne de la première communauté chrétienne ». L'erreur fondamentale de l'herméneutique est donc bien d'identifier « le réel », ce qui est, avec « ce qui en est vécu ». Par le fait même, il faut toujours réinterpréter ce qui est vécu pour, par approximations, en venir « au vécu principal, primordial », identifié à la chose même – ce qui est bien la position foncière de la phénoménologie. C'est oublier, sur le plan humain, le réalisme de l'intelligence dans le jugement d'existence et, sur le plan surnaturel, le réalisme du jugement de foi. Par le fait même, la découverte de la fin comme cause et l'analogie disparaissent : exaltant le vécu, l'interprétation, l'approximation, l'opinion, l'herméneutique ne reste-t-elle pas effectivement tributaire d'une pensée univoque ? Il devient donc nécessaire de s'en tirer par la critique, c'est-à-dire l'interprétation et la déconstruction de toutes les expériences particulières limitées, et opérer reconstruction, actualisation... ou la trop fameuse appropriation⁴ : langage caractéristique d'une pensée qui reste prisonnière de l'univocité, qu'elle cherche à faire éclater par le mouvement dialectique.

Ce processus critique, puisqu'il situe l'expérience chrétienne dans le temps, doit pouvoir passer d'une situation historique à une autre, ce qui réclame une sorte de

¹. *Ibid.*

². *Ibid.*

³. *Ibid.*

⁴. Le langage théologique « doit permettre cette appropriation qui coïncide avec cette révolution spirituelle que nous appelons une conversion » (*ibid.*, p. 22).

continuité. Celle-ci est assurée par les textes : « La question est de savoir quels sont les textes qui aujourd'hui me permettent de faire une expérience de Jésus-Christ comme événement de salut de la part de Dieu à partir de mon propre langage, à partir de mes propres schèmes de pensée, de telle sorte que cet événement soit toujours actuel¹ ». Avec ces textes, il s'agit d'entreprendre une *conversation* : « Sans doute que le mot clé pour comprendre ce qu'est l'herméneutique comme interprétation d'un texte, c'est celui de *conversation*² », relation dialectique qui permet de constituer ce que l'on appelle alors la « tradition vivante » : « actualisation » de l'expérience chrétienne fondamentale, « réinterprétation » de l'événement Jésus-Christ, de sorte que ce message devienne « une vérité salutaire d'un point de vue existentiel³ ».

D'une certaine façon, dans cette relation critique que comporte l'herméneutique, nous nous trouvons dans une perspective essentiellement artistique, la matière de cet art étant à la fois les textes témoins du vécu premier de l'événement, et notre situation historique actuelle. Mais dans ces conditions, l'histoire ne mesure-t-elle pas la foi ? « Il n'y a pas transmission de la foi sans réinterprétation de l'événement Jésus-Christ⁴ ». C'est ainsi que la théologie herméneutique prétend *faire* de la Révélation un événement toujours actuel, inséparable d'une révélation intérieure du sujet à lui-même : « Il s'agit de faire en sorte que la Révélation comprise comme Parole de Dieu soit un événement toujours actuel⁵ ».

2 - DES SOURCES TARIÉS

C'est ce qui se traduit de plusieurs manières. Il vaut la peine de noter quelques-unes des conséquences de la théologie « comprise comme herméneutique » : sur l'approche de l'Écriture, la relecture de la Tradition, ainsi que sur l'articulation entre discours théorique et pratique.

L'Écriture

C'est explicitement à l'herméneutique textuelle de Paul Ricœur que Claude Geffré se rapporte à propos de l'Écriture, en soulignant « qu'il faut toujours passer par l'objectivité du texte, on pourrait dire par l'ascèse du texte, dans la mesure où il échappe définitivement à son auteur et recèle des potentialités dont l'auteur lui-

¹. *Ibid.*, p. 21.

². *Ibid.*

³. *Ibid.*, p. 22.

⁴. *Ibid.*

⁵. *Ibid.*, p. 22.

même n'avait pas idée¹ ». Une telle herméneutique entend se situer à la fois au-delà des illusions positivistes de l'objectivité textuelle et de « l'illusion romantique » de Schleiermacher « d'une congénialité entre le lecteur d'aujourd'hui et l'auteur d'un texte du passé ».

Une telle relation avec les textes doit permettre de dépasser une conception *imaginaire* de la Révélation, « conçue comme la manière dont un certain auteur humain est inspiré par l'Esprit de Dieu pour mettre par écrit le vouloir dire de Dieu ». Devant cette conception, trop dépendante du mode propre à l'inspiration prophétique, Claude Geffré préconise de « prendre au sérieux le monde même du texte comme monde biblique et s'interroger sur la portée révélatrice de ce monde du texte », en tenant compte de cette simple constatation : « C'est toute la Bible qui est Parole de Dieu pour nous, même quand elle ne prend pas cette forme littéraire du discours prophétique² ». La révélation n'est donc plus Révélation par Dieu lui-même de son mystère aux hommes et de ce que sont les hommes pour lui, mais « refiguration » du monde de notre expérience immédiate et engendrement de « cette nouvelle possibilité d'existence qu'est la foi³ ». Si Claude Geffré insiste sur la transformation de l'homme et de son expérience qu'engage la vie chrétienne, s'agit-il vraiment là de la puissance d'un texte ? N'est-ce pas le *Christ*, et non un texte, qui, par le don de sa vie et l'envoi de l'Esprit Saint, sauve les hommes, les recrée et les transforme en enfants de Dieu ? La méthode herméneutique permet-elle réellement de passer du texte à la Réalité du mystère divin ? Comme si le texte produisait la foi par sa structure littéraire et son « contenu » intelligible... Certes, dans la mesure où la foi n'est plus premièrement adhésion théologale à Quelqu'un qui s'adresse à l'homme, mais « possibilité d'existence », on considère le texte biblique comme une œuvre d'art, et même comme « message », comme « performance » au sens que donne à cette expression une certaine approche de l'art. Mais c'est là une erreur, tant sur le plan philosophique lui-même – car l'œuvre est bien autre chose qu'une simple performance, sauf pour une certaine conception de l'art dit contemporain –, que sur le plan théologique, car la transformation que la grâce sanctifiante et la vie théologale opèrent en l'homme ne sont pas d'ordre artistique : l'activité artistique peut seulement nous permettre d'en exprimer quelque chose sous le mode d'une similitude. Mais à quel niveau et sous quel point de vue ?

¹. *Croire et interpréter*, p. 24. « Se comprendre, c'est se comprendre devant le texte et recevoir de lui les conditions d'un soi autre que le moi qui vient à la lecture » (P. RICŒUR, cité p. 24).

². *Ibid.* « Il faut donc honorer le texte biblique en tant qu'il comporte aussi des genres littéraires comme la narration, comme ce qui relève du sapientiel, du prescriptif, du législatif, ce qui relève aussi de l'hymnique et du poétique. Par ailleurs, il est important de montrer comment les contenus mêmes de la foi d'Israël sont toujours étroitement liés aux formes ou aux genres littéraires propres à tel ou tel texte. Entre les formes du discours et la compréhension de soi du lecteur se tient le déploiement du monde du texte » (*ibid.*).

³. *Ibid.*, p. 25.

Selon Claude Geffré, une des leçons de l'herméneutique textuelle « est de mieux respecter l'équilibre entre la parole et l'écriture », en ce sens que « nous sommes souvent tentés surtout en théologie biblique de magnifier une théologie de la Parole de Dieu en oubliant la situation herméneutique première de toute théologie chrétienne¹ ». L'illusion d'une telle théologie serait celle de la recherche de l'originnaire, du primitif, alors que « la Parole absente de Dieu est toujours médiatisée par des textes », témoignage d'un événement inaccessible dont ils sont une interprétation : « le travail de l'herméneute, c'est d'interpréter une interprétation. Et cette interprétation nous renvoie à une expérience qui elle-même est déjà une expérience interprétante de l'événement qui l'a suscitée² ». Comme nous l'avons souligné, la question sous-jacente est d'ordre philosophique et concerne la nature de la connaissance et de l'expérience, et donc le problème de la vérité. C'est là que gît le débat fondamental : toute connaissance est-elle ou non interprétation ? Qu'en est-il du rapport de l'intelligence à ce qui est ? L'herméneutique n'aborde-t-elle pas, finalement, la réalité existante comme un texte, comme un document ? C'est en ce sens que le modèle de la connaissance demeure pour elle celui de la connaissance historique – qui ne rejoint le réel du passé qu'à travers des documents qui en sont la trace – ou de la connaissance scientifique moderne – qui modélise les données tirées de l'observation et interprète les résultats de l'expérimentation. Ayant une telle approche de la vérité, l'herméneutique ramène la foi à l'interprétation qui permet de rejoindre « ce qui a été » à travers les témoignages et documents qui rendent compte de cet événement : les textes et leur relecture. La foi n'est donc plus en premier lieu adhésion actuelle de l'intelligence à Celui qui se révèle, mais lumière interprétante, perspective de lecture, subjectivité du lecteur.

Ce point nous semble important à préciser. Comprenons bien que, de la foi théologique, nous ne pouvons parler que par similitudes, puisqu'elle est un mystère divin. Saint Thomas d'Aquin, par exemple, prend comme similitudes celle de la foi humaine (le croyant est semblable à celui qui a foi en ce qui lui est dit par quelqu'un d'une réalité dont il n'a pas lui-même l'expérience) et celle de *l'habitus* des premiers principes. La position herméneutique prend comme similitudes celle de la lecture d'un texte, témoignage d'un événement inaccessible, et celle de la subjectivité de l'interprète. Ce qui, à la racine, est bien une certaine conception de la connaissance et du rapport à la vérité, entendue comme interprétation et déploiement d'une subjectivité avec ses limites. Il y a bien, de fait, une question à soulever sur les rapports entre la Parole de Dieu et l'Écriture. La position de Claude Geffré est explicite : « C'est *parce que* la Parole divine est *devenue* un texte que ce texte recèle un surplus de sens, des potentialités indéfinies, des potentialités qui n'ont pas encore

¹. *Ibid.*

². *Ibid.*, p. 26.

été exploitées¹ ». Quel est le sens de ce « parce que » et de ce devenir ? Le texte de l'Écriture comprend-il des significations infinies « parce qu'il » est relatif à une Parole divine qu'il transmet avec les limites propres à l'écrit ? Mais alors, est-il juste de dire que la Parole divine est *devenue* un texte ? Ou bien est-ce le fait de « devenir » un texte, susceptible de se séparer de son auteur, qui confère à la Parole « divine » des possibilités infinies, en fonction des subjectivités successives de ses lecteurs ?

Selon Claude Geffré, l'écriture permet que le témoignage appartienne de façon *durable* à la communauté qui l'interprète. Ainsi, « le cercle continu et incessant de la parole et de l'écriture est la condition de possibilité de ce qu'on appelle la *tradition* », qui apparaît ainsi relative à l'Écriture. Dans cette perspective, l'Évangile écrit apparaît comme une médiation nécessaire entre deux paroles : la prédication apostolique et la prédication aujourd'hui. Ainsi, « contrairement à tous les fondamentalistes qui ont l'obsession d'une parole pure et originelle qui soit celle du fondateur absent, nous sommes toujours confrontés à une multitude de témoignages divers sur la vie, les gestes, les paroles de Jésus qui vont être relus par la première communauté chrétienne à la lumière de l'événement pascal² ». La tâche de l'exégèse, mais c'est aussi la tâche de la théologie, « serait justement de prendre au sérieux cette relativité historique à l'intérieur du canon des Écritures ». La prendre au sérieux, certes ! Mais dans quelle lumière ? En effet, tant que la question n'est pas posée du point de vue de l'économie divine et de la sagesse de Dieu Père qui se révèle dans le Christ, elle n'est pas posée sur le plan théologique... Et c'est ce que *ne fait pas* Claude Geffré, qui en vient par le fait même à conclure, confondant la médiation avec ce qu'elle transmet : « Aux origines du christianisme, il n'y a pas la voix d'un fondateur, mais il y a un texte ». N'est-ce pas oublier le réalisme de l'Incarnation et le réalisme de la foi de Marie à l'Annonciation ?

Certes, Claude Geffré ajoute que « la chose dont il s'agit dans le texte a été suscitée par une expérience inédite et (...) ne peut nous atteindre que dans la foi, sous l'action de l'Esprit³ ». S'il reconnaît donc l'action de l'Esprit Saint, tant dans l'inspiration des textes que dans leur interprétation, il n'est cependant pas possible d'affirmer qu'aux origines du christianisme il y a un texte ! Sauf à penser, finalement, que le « christianisme » n'est qu'une culture et la réinterprétation permanente d'une expérience vécue. Mais si, au-delà de tout ce milieu, de ces médiations, il y a, sous la motion de l'Esprit Saint, la rencontre dans la foi avec une Personne vivante, le Christ, et avec son Père, il n'en va pas de même. On comprend évidemment que la théologie aura dans les deux cas un statut absolument différent :

¹. *Ibid.*

². *Ibid.*, p. 27.

³. *Ibid.*

dans une perspective herméneutique, elle a principalement un rôle critique et ne peut se passer des méthodes exégétiques dont elle dépend. Mais si elle est véritablement une sagesse, elle est quête incessante du mystère de Dieu et ne peut pas se réduire à une interprétation des textes ni à la reconstruction d'une expérience primitive.

A titre d'hypothèse de recherche, nous pouvons nous demander s'il n'y a pas ici une confusion entre l'Écriture et les sacrements, tout spécialement l'Eucharistie. Une telle confusion pourrait se comprendre assez aisément, étant donné les origines de la position herméneutique dans le contexte du protestantisme, qui comporte à la fois une mise en cause de la Tradition et une exaltation de l'Écriture, des textes, et une relativisation du réalisme de la présence sacramentelle du Christ dans l'Eucharistie. En effet, l'Eucharistie est bien le sacrement de la présence mais aussi de l'absence du Christ : le Christ, physiquement absent du milieu des hommes mais réellement présent dans la gloire, leur laisse le sacrement de son amour et se les unit réellement par ce moyen¹. Mais peut-on dire que la Parole est absente et que l'Écriture en serait le signe, le « sacrement » ? Certes non. L'interprétation phénoménologique de l'Eucharistie comme présence intentionnelle conduit étrangement à donner un rôle quasi-sacramentel à l'Écriture, à ce point que l'on donne à des textes le pouvoir de transformer ceux qui les lisent...

Relecture

Relire la Tradition dans une perspective herméneutique est fondamentalement un travail de discernement historique, ce qui réclame de recourir à

¹. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, III, q. 75, a. 1 : « Que le vrai corps du Christ et son sang soient dans ce sacrement ne peut être saisi par le sens mais par la foi seule (*sola fide*), qui s'appuie sur l'autorité divine. C'est pourquoi, sur ce passage en saint Luc (22,19) : *Ceci est mon corps qui est livré pour vous*, saint Cyrille dit : *Ne doute pas que cela soit vrai mais reçois plutôt les paroles du Seigneur dans la foi ; puisqu'il est la vérité, il ne ment pas*. Or, cela convient d'abord, certes, à la perfection de la Loi nouvelle. En effet, les sacrifices de la Loi ancienne contenaient seulement en figure le véritable sacrifice de la Passion du Christ, selon cette parole de l'Épître aux Hébreux (10,1) : *La Loi ayant l'ombre des biens à venir, non l'image même des réalités*. Et c'est pourquoi il fallut que le sacrifice de la Loi nouvelle institué par le Christ ait quelque chose de plus : à savoir qu'il le contienne lui-même ayant souffert la Passion, non seulement en signification ou en figure, mais aussi dans la vérité de la réalité. Et c'est pourquoi ce sacrement, qui contient réellement le Christ lui-même, est, comme le dit Denys, *ce qui rend parfaits tous les autres sacrements*, dans lesquels est participée la puissance du Christ. En second lieu, cela convient à la charité du Christ, par laquelle il a assumé pour notre salut un vrai corps de notre nature. Et parce que le propre de l'amitié est par-dessus tout de *vivre avec ses amis*, comme le dit le Philosophe au livre IX de l'*Éthique à Nicomaque*, il nous a promis en récompense sa présence corporelle : *Là où sera le corps, là se rassembleront les aigles* (Mt 24,28). Entretemps, cependant, il ne [nous] a pas privés de sa présence corporelle durant [notre] pèlerinage, mais, par la vérité de son corps et de son sang, il nous conjoint à lui en ce sacrement : *Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui* (Jn 6,57). C'est pourquoi ce sacrement est le signe de la plus grande charité et le réconfort de notre espérance, [puisqu'il opère] une conjonction si intime du Christ avec nous. En troisième lieu, cela convient à la perfection de la foi qui, de même qu'elle porte sur la divinité du Christ, porte aussi sur son humanité, selon ce passage : *Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi* (Jn 14,1). Et parce que la foi porte sur les réalités invisibles, de même que le Christ nous présente invisiblement sa divinité, de même aussi, dans ce sacrement, il nous présente sa chair selon un mode invisible. Certains, ne prêtant pas attention à tout cela, ont affirmé que le corps et le sang du Christ, ne sont dans ce sacrement que comme dans un signe. Cela doit être rejeté comme hérétique, du fait que cela est contraire aux paroles du Christ ».

une « critique qui s'interroge sur les conditions de production des textes du passé¹ », de façon à identifier « l'expérience historique sous-jacente à certaines formulations théologiques ». Relire la Tradition, ce n'est donc pas seulement actualiser ou se réapproprier les textes du passé, mais les mettre à l'épreuve « par une herméneutique critique et même du soupçon ».

Si un aspect de discernement est nécessaire et doit contribuer à l'approfondissement de la vérité et de la vie évangélique, en distinguant la vérité divine de ses formulations humaines, même dogmatiques, il faut cependant se demander si c'est la pratique systématique du primat de la critique et du soupçon qui y contribue vraiment. N'est-ce pas prendre la place de l'Esprit Saint et de la Parole de Dieu elle-même ? Si c'est l'Esprit Saint qui discerne et qui corrige l'Église, le fait-il par la pratique du soupçon ? Dans la théologie herméneutique, c'est en fait la fonction critique qui domine et non plus la dimension contemplative de la sagesse. Or, selon l'ordre que l'on mettra entre ces deux dimensions de la théologie, les accents seront très différents. Certes, on peut « dévoiler les présupposés conscients ou inconscients », « démasquer les intérêts en jeu », « faire le procès du pouvoir central » ou « faire la critique de la propension idéologique des groupes dits minoritaires ou des groupes d'opposition »... On connaît ce genre de perspectives négatives, grinçantes et finalement stériles... Mais ne serait-il pas beaucoup plus intéressant et fructueux de mettre en lumière à chaque époque ce qui est l'authentique fidélité à l'Évangile ? Là est l'œuvre de la grâce et la fécondité de la sainteté, et c'est de l'intérieur que s'opère le discernement, à partir de la vérité de la foi et non pas par la pratique *a priori* du soupçon. L'herméneutique de l'Esprit Saint se fait par l'amour et par la vérité, elle purifie de l'intérieur la vie de l'Église pour la conduire davantage à l'Évangile ; l'herméneutique de l'Adversaire se pratique par le soupçon, l'accusation et, en fin de compte, par le primat maladif de la négation.

Cette interrogation est d'autant plus légitime que Claude Geffré rattache précisément à l'action de l'Esprit Saint les critères de discernement permettant d'évaluer « la justesse de l'interprétation actuelle du message chrétien », à savoir : les textes de l'Écriture considérés comme textes fondateurs ; la tradition théologique et dogmatique, commentaires de textes fondateurs ; enfin, la communicabilité ou « réception » de telle ou telle interprétation par la communauté des fidèles, mus et enseignés par l'Esprit Saint.

Ces trois critères, à savoir : fondements scripturaires, conformité avec la Tradition de l'Église et sens de la foi, se rattachent bien à une réflexion théologique sur le rôle de l'Esprit Saint dans l'Église, qui n'est pas « le privilège exclusif de l'Église dite enseignante » ! Nous pouvons donc nous poser la question suivante : la

¹. *Ibid.*, p. 28.

théologie herméneutique est-elle véritablement une explicitation ou une mise en œuvre de l'action de l'Esprit Saint en théologie ? Ou, formulée autrement, notre question pourrait être explicitée ainsi : de quelle manière l'Esprit Saint agit-il, lui qui est le Paraclet, dans la théologie comme interprétation du mystère du Christ et de sa Parole ? Sur le plan d'une théologie fondamentale, il y a là une question essentielle. Etant l'Esprit de vérité et l'Esprit d'amour, agit-il en premier lieu par le soupçon et la critique destructrice ? L'action de l'Esprit Saint peut-elle assumer pour s'accomplir dans le labeur propre du théologien, une philosophie dont le rapport à la vérité est essentiellement critique et interprétatif ?

Herméneutique et pratique : vérité et vie chrétienne

Tout en identifiant la « raison théologique » avec une raison historique, la théologie herméneutique voit aussi la raison théologique comme une raison *pratique*. En effet, la théologie ne peut se contenter d'être une interprétation des textes mais doit se préoccuper de « la mise en pratique de la vérité manifestée pour transformer l'agir des hommes¹ ».

Mais qu'est-ce ici que la raison pratique ? « Je ne l'entends pas d'abord au sens kantien comme obligation morale. Je l'entends au sens de la prudence aristotélicienne (la *phronésis*) ou encore du jugement pratique au sens de Paul Ricœur, c'est-à-dire ce qui est au point de rencontre entre la liberté individuelle et des institutions² ». En interprétant le message chrétien, la théologie herméneutique, qui se présente comme une « théologie responsable », déclare « prendre au sérieux les sujets concrets de l'histoire. Elle conduit à un certain *faire*, c'est-à-dire à une certaine transformation de la pratique des hommes en vue du Royaume de Dieu ». La référence à Karl Marx est ici explicite³. Comme si l'on avait attendu la théologie herméneutique pour découvrir que le Christ et l'Évangile transforment le monde ! Mais ils le transforment parce qu'ils transforment le cœur de l'homme : est-ce vraiment à la manière dont l'idéologie marxiste ou les théologies contextuelles (telles les théologies féministe ou du tiers-monde) le conçoivent ? Peut-on vraiment dire que « le Royaume de Dieu (...) s'expérimente déjà dans les processus historiques de libération humaine » ?

A partir de cette *praxis* théologique, que devient alors la dimension spéculative de la théologie ? La réponse de Claude Geffré est aussi significative que

¹. *Ibid.*, p. 31.

². *Ibid.* Il est intéressant de noter ce que Claude Geffré appelle une action droite : « C'est une action sensée, une action juste et une action bénéfique pour la solidarité des hommes entre eux et pour ce que peut être un type d'homme qui tend à une certaine authenticité » (*ibid.*). Conception pour le moins flottante...

³. Cf. *ibid.*, p. 32 : « La théologie comprise comme herméneutique est donc indissociable d'une dialectique incessante entre théorie et pratique et nous savons mieux aujourd'hui, pas simplement après la philosophie de Karl Marx, (...) que la pratique est elle-même une matrice de sens ».

pitoyable : « Il faut se souvenir que si l'herméneutique est une théologie, elle est un discours de second degré à la différence de ce qu'est simplement un discours de premier degré », comme la prédication ou le témoignage. Dès lors, on peut parler « de gratuité de la pensée dans son endurance même ! » C'est peu ! Même si c'est pour ajouter : « La théologie garde une dimension de célébration de la vérité » parce qu'elle « manifeste que le sens même de la vérité chrétienne ne s'épuise pas dans son utilité pour le monde. Cela fait toute la différence entre une théologie confessante et une simple idéologie ou encore un programme qui soit plutôt un programme politique ou humanitaire ».

Dans toute cette recherche, il y a évidemment une question essentielle : la théologie ne peut pas être seulement l'explicitation scientifique, doctrinale, de la vérité révélée. Celle-ci concerne tout l'homme et le mystère du Christ ne se réduit pas à un enseignement. Saint Thomas l'a formulé d'une façon concise lorsque parlant de l'objet de la foi, il affirme : « La vérité première elle-même se rapporte à l'acte de foi par mode de fin selon la raison de réalité non vue¹ ». Etant de l'ordre du bien et de la fin, elle attire dans l'amour et ne peut se réduire à un enseignement, si lumineux soit-il. Mais étant une Vérité divine, se donnant dans la Personne du Christ, qui en est à la fois l'exemple parfait (dans lequel l'image rejoint le modèle) et le moyen plénier, parce que conjoint à la fin, la « pratique » chrétienne ne peut être autre que la manière dont la fin se donne et se vit dans le Christ. La théologie dite pratique peut-elle être autre chose qu'une théologie mystique, explicitant la mise en œuvre de l'amour de Dieu pour les hommes telle qu'elle s'est réalisée dans le Christ crucifié, accomplissement de l'amour : c'est là que nous pourrions trouver la lumière de sagesse sur la véritable libération chrétienne, sur la place de la femme, une avec l'Agneau, sur les dispositions à l'Évangile et aux béatitudes, telles qu'elles se trouvent dans les attentes et les recherches des hommes.

En effet, les idéologies ou les programmes politiques modernes, même dans leurs excès messianiques, entendent indiquer un *salut* pour les hommes ; ils ne se situent donc pas d'abord sur le plan doctrinal, même s'ils véhiculent un certain humanisme, mais sur le plan de l'engagement, du don de soi, d'un idéal pratique de vie et de la fin. C'est pourquoi la véritable réponse pratique à ces recherches et réalisations humaines est celle des béatitudes évangéliques, proclamées par le Christ et vécues par lui durant sa vie cachée, sa vie apostolique et en plénitude dans la sagesse de la Croix : elles sont le fruit de l'action de l'Esprit Saint, conjointes dans la plénitude d'un amour surabondant de charité. Les expliciter ne peut se faire sans la foi, et cela appartient à une théologie-sagesse qui, à partir du Christ, met en lumière un ordre propre à l'amour divin, à la vie chrétienne.

¹. « *Oportet quod ipsa veritas prima se habeat ad actum fidei per modum finis secundum rationem rei non visae* » (ST, II-II, q. 4, a. 1).

Certes, l'herméneutique humaine, voire idéologique, des béatitudes évangéliques est possible, dans la mesure où elles ont des répercussions sur nos activités humaines, et même sur notre psychologie. Il est alors possible d'interpréter matériellement les béatitudes et de confondre la mystique chrétienne, qui relève de l'absolu de l'amour de Dieu et de l'amour fraternel, avec des caricatures humaines, des choses « matériellement semblables ».

Il est vrai, et c'est là un des aspects de la question de l'anthropologie en théologie, que ce qui est le plus divin, ce qui est ultime dans la Révélation chrétienne, est précisément ce qui est le plus humain : ce qui rejoint le plus profondément le cœur des hommes dans la gratuité de l'amour et de la miséricorde, ce qui les unit le plus au Christ dans l'Amour et entre eux dans la charité fraternelle.

Or, pour discerner ce qui différencie une pratique herméneutique et une véritable théologie de l'amour, une théologie mystique, il est nécessaire de préciser la différence entre le discours humain et la Parole de Dieu : la Parole de Dieu, et d'une façon unique dans la bouche du Christ, n'est ni une idéologie messianique, ni un programme politique, ni une pratique révolutionnaire. Elle est beaucoup plus que cela, et le réalisme de l'amour dont elle procède s'accomplit dans ce qui est le sommet et la clé de toute pratique chrétienne véritable : la sagesse de la Croix. C'est de là que tout s'éclaire, s'ordonne et se met en œuvre.

Histoire et vérité

C'est enfin à la thématique étudiée par Paul Ricœur dans *Temps et récit* que s'attarde Claude Geffré pour situer l'importance de l'herméneutique textuelle dans les relations entre « le récit historique comme histoire *réelle*, et le récit historique comme récit de *fiction* ». Cette question est importante, car, souligne Claude Geffré, « elle nous introduit à la difficulté majeure à laquelle une herméneutique théologique et une herméneutique biblique sont affrontées, à savoir le problème du rapport entre la vérité et l'histoire¹ ». A l'égard de Jésus, il faut affirmer qu'il n'est pas seulement « un possible de l'homme », donc un symbole des désirs de l'homme, mais un événement historique, « événement de grâce de la part de Dieu ». La question est donc « de savoir si je vais privilégier le récit qui interpelle davantage l'homme en général, du point de vue de l'interprétation qu'il fait de lui-même ou si je vais prendre au sérieux l'historicité de tel ou tel récit »... La dialectique de Ricœur, exposée par Geffré, est ainsi celle de l'histoire et de la poésie :

Un texte biblique n'est pas simplement la description des événements, c'est une histoire qui raconte et, parce que c'est une histoire qui raconte, cette histoire a une portée exemplaire et, au-delà de sa particularité, tout homme peut se reconnaître en Jésus de Nazareth. Mais il faut maintenir l'historicité du récit et

¹. *Croire et interpréter*, p. 35.

ne pas prendre le personnage de Jésus comme étant simplement un possible de l'homme ou un chiffre de la condition humaine. C'est une tentation permanente du point de vue d'une herméneutique qui est surtout soucieuse de prendre en compte les ressources du langage, en particulier du langage symbolique, de privilégier les textes littéraires au détriment de textes plus ordinaires qui ont le privilège d'être des textes historiques¹.

Là encore, sous le mode de la tension entre la méthode historico-critique, qui exalte le sens « littéral historique » et les ambitions d'une herméneutique qui fait droit à la puissance poétique des textes littéraires, c'est de l'attente d'une théologie qui prenne en compte le langage symbolique et poétique qu'il s'agit. Non pas, à la manière de Nietzsche, comme invention permanente d'un monde par la volonté de puissance, mais comme expression d'une Réalité divine qui, parce qu'elle est Amour, ne peut être dite entièrement par ce qui relève d'une absolutisation de la forme intelligible.

Sans prétendre comprendre de façon exhaustive les recherches de la théologie à l'âge herméneutique, il nous semble qu'elle soulève des questions importantes sur le plan de la théologie fondamentale. En effet, elle oblige à soulever de nombreuses questions : sur le plan biblique, l'étroitesse du positivisme de la méthode historico-critique et une vision trop limitée de l'inspiration scripturaire ; sur le plan ecclésial, un rapport faussé à l'autorité du Magistère confondu avec des déformations humaines dues à des logiques de pouvoir ; sur le plan théologique proprement dit, la réduction de la théologie à sa dimension doctrinale, elle-même réduite à l'apologétique de l'enseignement dogmatique ; l'oubli d'une véritable lumière chrétienne sur l'existence humaine et sa nécessaire transformation par le levain évangélique ; l'ignorance paresseuse de nombreuses facettes de la Révélation d'un Dieu qui s'adresse aux hommes par toutes les modalités et la richesse de leurs expériences, attentes, désirs et quête de la vérité et de l'amour. Cependant, ne manque-t-il pas l'essentiel pour tenter de répondre avec vérité à toutes ces questions soulevées, à savoir : un centre, à partir duquel reprendre toutes ces questions ? Ce centre, c'est le Christ. Un souffle, qui seul, parce qu'il est divin, renouvelle et rajeunit l'esprit de l'Évangile et la théologie, en purifiant l'intelligence du théologien de l'amertume de la critique et du soupçon ? Ce souffle, c'est l'Esprit Saint. Une démarche qui, partant du vrai mystère de la Parole divine et du Christ, utilise les ressources de l'intelligence humaine dans ce qu'elle a de plus vrai et de plus profond ? Elle réside dans une véritable pensée philosophique qui atteint la sagesse. Nous pourrions dire que toutes les questions soulevées par Claude Geffré sont essentielles, mais que les réponses qu'il tente de leur apporter sont insuffisantes parce qu'il utilise une approche philosophique faussée, voire erronée.

¹. *Ibid.*, p. 37.

C'est bien sur la question de la vérité, et donc de la foi, que le problème se pose le plus radicalement. Dans ce domaine, les ruptures successives dont nous avons parlé¹ provoquent une série de confusions qui doivent être mises en lumière : d'abord, l'écrit n'a plus de véritable référence avec la parole vivante, puisqu'on le considère en lui-même et relativement au contexte de son écriture ; puis, la parole n'a plus de référence avec le concept, l'homme étant regardé comme un « être de parole » ; enfin, le concept, confondu avec l'idée, n'a plus de référence avec la réalité existante dont l'intelligence se nourrit.

Du point de vue théologique, cela conduit l'herméneutique à ne plus comprendre le véritable sens du mystère de la Tradition², donc de l'action de l'Esprit Saint Paraclet, inséparable de la mission du Verbe incarné. Le milieu divin qu'est la Tradition porte la Parole de Dieu, elle la garde en la vivant : elle implique, sous le souffle de l'Esprit Saint, le « vécu » intérieur de la foi, de l'espérance et de l'amour. Mais elle ne peut se séparer de Celui qui est la Source de cette parole et de cette vie, le Christ : « Celui-là me glorifiera, car c'est de ce qui est à moi qu'il prendra et il vous l'annoncera³ ». L'herméneutique, en revanche, en partant des textes, affirme que l'événement du Christ n'est atteint que « par » les écritures et à travers la subjectivité d'un milieu historique humain. A partir des textes, que l'on considère comme l'expression du vécu d'une communauté, on cherche d'une façon archéologique et critique le noyau primitif, authentique. Or, la foi chrétienne ne repose pas sur le vécu humain de la communauté mais sur la parole vivante du Christ, dépendante du Verbe et de l'intelligence humaine du Christ, transmise par l'Esprit Saint et reçue dans le cœur immaculé de Marie, le cœur des saints. S'appuyer sur le vécu d'une communauté, n'est-ce pas s'appuyer sur du sable mouvant ? En effet, il n'y a pas que des saints dans une communauté, et il n'y a pas que des génies de l'intelligence⁴ !

3 - HERMENEUTIQUE, EXEGESE, THEOLOGIE

Nous l'avons déjà signalé, c'est en particulier devant les développements de l'herméneutique que l'Encyclique *Fides et Ratio* a souligné l'importance de la

¹. Cf. ci-dessus, p. 185 sq.

². « L'expérience du doute ne peut être contournée, et c'est dans cette crise que naît la question herméneutique » (J. GREISCH, *L'âge herméneutique de la raison*, p. 27) ; « C'est parce que rien ne va plus de soi que tout doit être interprété » (*ibid.*).

³. *Jn* 16,14.

⁴. On retrouverait cela tout au long du développement de l'Église, avec le mythe d'une communauté dépositaire par soi d'un esprit... En réalité, un esprit ne se communique-t-il pas par des personnes, qui ne sont pas interchangeables et qui vivent plus ou moins profondément, plus ou moins adéquatement l'Évangile ? C'est bien pourquoi la recherche, en théologie fondamentale, de la relation entre la Parole vivante de Dieu et la Personne est d'une telle importance.

métaphysique pour la théologie¹. Non pas pour en rester à telle référence historique souvent mal comprise, mais pour inviter philosophes et théologiens à approfondir le sens de la personne humaine : elle n'est pas seulement cet être historique qui dit quelque chose de ce qu'elle vit subjectivement. Mais dans son « je suis », tout en étant par son corps de telle culture et de telle époque, elle est capable du vrai et du bien. Et c'est pourquoi la parole humaine, qui dépend de la personne, « est capable d'exprimer de manière universelle (...) la réalité divine et transcendante² ». De fait, même si l'exigence d'une recherche plénière de la vérité est au-delà du contexte actuel, le développement de l'herméneutique, en particulier philosophique, donne une certaine urgence au renouveau d'une recherche philosophique de la vérité poussée jusqu'au bout de ses exigences. En effet, comme nous l'avons remarqué à plusieurs reprises, ce que l'herméneutique met finalement radicalement en question, c'est le problème de la vérité. A partir de l'interprétation du discours humain, elle en vient à affirmer que l'intelligence humaine, ne dépassant jamais telle manière relative d'interpréter la réalité ou de l'inventer de façon poétique, n'est pas radicalement capable du vrai.

Comme nous l'avons vu aussi³, la Commission biblique pontificale, dans son document sur *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, souligne sur un autre plan que la nature et la méthode de l'exégèse biblique doivent être repensées « en tenant compte de l'herméneutique philosophique contemporaine, qui a mis en évidence l'implication de la subjectivité dans la connaissance, spécialement dans la connaissance historique⁴ ». Une théorie de l'interprétation à nouveaux frais est donc nécessaire, de telle sorte que l'on puisse « incorporer les méthodes de critique littéraire et historique dans un modèle d'interprétation plus large⁵ ». Ce problème est d'ordre philosophique. Il est celui de l'interprétation, c'est-à-dire du passage d'un écrit et d'une parole à la signification et à la réalité auxquelles texte et parole renvoient.

Si le problème est ancien, il a cependant pris dans la pensée contemporaine une importance plus grande, notamment en raison des développements de la critique kantienne⁶. Et si l'herméneutique comporte des aspects positifs, en tant qu'elle est

¹. Cf. *op. cit.*, n° 84. Voir ci-dessus, p. 83 sq.

². *FR, ibid.*

³. Cf. ci-dessus, p. 117 sq.

⁴. *Op. cit.*, II, A, p. 65.

⁵. *Ibid.*, p. 67.

⁶. « La condition philosophique préalable de l'ensemble [des catégories de jugement de l'exégèse bultmanienne] me semble résider dans le tournant philosophique opéré par Kant. Après lui, la voix de l'être en soi ne peut plus être perçue par l'homme ; il ne peut plus l'entendre qu'indirectement, dans les postulats de la raison pratique, qui sont en quelque sorte restés la fente étroite par laquelle s'établit le contact de l'homme avec l'essentiel, avec sa vocation éternelle. Pour le reste, au niveau du contenu de son activité raisonnable, il doit se contenter du domaine catégoriel. Cela entraîne vers le seul positivisme, l'empirique, la science "exacte", dans laquelle, par définition, le tout-autre (qu'il soit une chose ou une personne), un autre début émanant d'un autre niveau, ne peut exister » (J. RATZINGER, « L'exégèse au cœur des débats », in : *La Parole de Dieu*, p. 121).

« une saine réaction au positivisme historique, qui guette toujours l'exclusivité de la méthode historico-critique¹ », reste cependant l'exigence positive de mettre à disposition des exégètes et des théologiens une meilleure philosophie. Certaines théories sont inadéquates pour interpréter l'Écriture parce qu'elles subordonnent plutôt le texte biblique à une philosophie dont le message demeure exclusivement anthropologique, relatif à la condition de l'homme et aux limites propres qui sont les siennes. Le danger est toujours qu'une philosophie devienne « *norme* d'interprétation plutôt *qu'instrument* de compréhension de ce qui est l'objet central de toute interprétation : la personne de Jésus-Christ et les événements de salut accomplis dans notre histoire² ». Au lieu de se faire servante de la vérité révélée en Jésus et reçue dans la foi, une telle philosophie subordonne la foi chrétienne à la conception qu'elle a de l'homme ; elle devient alors une terrible idéologie.

De ce point de vue, nous comprenons avec quelle insistance le Magistère de l'Église invite à un renouveau de la recherche philosophique capable de « prendre en compte » l'herméneutique et de répondre au problème qu'elle soulève. Mais comme le souligne J. Ratzinger, « il ne fait pas de doute que l'entreprise positive est encore plus difficile à mener que l'entreprise critique³ ». A titre d'ébauche, nous évoquerons donc brièvement ici quelques aspects des « premiers passages » frayés par J. Ratzinger « à travers cette jungle afin d'indiquer où et comment trouver des chemins d'accès⁴ ». Il s'agit en l'occurrence de remarques fondamentales, proposées à partir d'une critique des méthodes exégétiques modernes dont certaines « ne peuvent plus qu'être qualifiées de symptômes de la dégradation de l'interprétation et de l'herméneutique⁵ ».

¹. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, *ibid.*, p. 68.

². *Ibid.*

³. « L'exégèse au cœur des débats », in : *La Parole de Dieu*, p. 123. « Pour que "l'herméneutique" puisse convaincre, il faut trouver la consonance interne entre l'analyse historique et la synthèse herméneutique » (*ibid.*, p. 97).

⁴. *Ibid.* « Aussi ne pénètre-t-on pas en terre nouvelle en s'efforçant de parvenir à une meilleure synthèse entre les méthodes historique et théologique, entre la critique et le dogme. D'un autre côté, personne n'irait prétendre qu'un concept global convaincant serait déjà trouvé, qui rende justice aux découvertes désormais assimilées de la méthode historique tout en surmontant ses limites et en l'ouvrant à une herméneutique appropriée. Pour atteindre cet objectif, il faudra encore le travail d'au moins une génération » (*ibid.*, p. 103).

⁵. *Ibid.*, p. 98. Voir, p. 98 à 103 de cet ouvrage un diagnostic des maladies de certaines interprétations contemporaines, notamment à partir des idéologies matérialistes, du féminisme ou de la psychologie des profondeurs, et des indications pour trouver dans l'intégralité de la Constitution *Dei Verbum* les éléments essentiels d'une réconciliation entre l'exégèse et la théologie : « Le hiatus entre exégèse et dogme est devenu total (...), y compris au sein de l'Église catholique. En celle-ci aussi l'Écriture est devenue une parole du passé que chacun tente de transposer à sa manière, sans pourtant pour autant faire confiance au radeau sur lequel il s'embarque pour cette traversée. La foi est rabaisée à une sorte de philosophie de la vie que chacun tente de distiller à partir de la Bible du mieux qu'il le peut. Le dogme, auquel on a retiré le soutien de l'Écriture, ne soutient plus rien. La Bible qui s'est détachée du dogme est devenue un document du passé, et, partant, un élément du passé » (*ibid.*, p. 103).

La première d'entre elles est relative à *l'objet* propre de la théologie, qui est autre que celui des sciences de la nature. Si l'exégèse moderne, en raison d'une perspective philosophique kantienne a « condamné Dieu à n'être qu'intangible », elle l'a fait « dans le but de pouvoir traiter le texte biblique comme une chose séculière et selon des méthodes issues des sciences naturelles¹ ». Une telle revendication est fautive, parce qu'elle méconnaît l'objet propre de la science théologique et enferme *a priori* l'intelligence humaine dans les limites des réalités qui sont à notre portée². La première orientation fondamentale consiste donc à rappeler, d'une part, la dépendance du texte biblique à l'égard du Verbe, ce qui relève de la foi, d'autre part, la possibilité pour l'intelligence humaine de s'élever au-delà des seules réalités naturelles³, ce qui relève des exigences mêmes de la philosophie première.

La foi réclame par le fait même de l'exégète de ne pas « s'approcher du texte muni d'une philosophie toute prête », mais de le faire sans *a priori*. En particulier, « il ne doit pas *a priori* exclure que Dieu en personne puisse s'adresser au monde, en termes humains qui plus est », ni que « Dieu en personne puisse agir et intervenir dans l'histoire, aussi invraisemblable que cela puisse paraître ». Et en ce qui concerne l'homme, toute la question est celle de sa capacité à atteindre une vérité qui dépasse les limites de sa condition. Ainsi faut-il remarquer l'équilibre de la pensée de saint Thomas qui tient à la fois le respect de la manière humaine de connaître et la capacité de l'intelligence de découvrir par analogie des vérités plus élevées⁴, ce qui rend possible un élargissement de la réflexion à partir de ce qui est révélé et, tout spécialement, à partir du mystère de l'Incarnation⁵. Selon J. Ratzinger, Thomas d'Aquin a rendu possible, grâce à l'analogie et à la participation, « une philosophie ouverte capable d'accepter le phénomène biblique dans sa radicalité ». Aussi faudrait-il, dans le contexte tyrannique de l'idéologie positiviste, « recommencer à penser dans la perspective d'une telle philosophie, afin de retrouver les conditions nécessaires à une compréhension de la Bible⁶ ». Dans l'ordre de la connaissance, il est nécessaire de redécouvrir la capacité de l'intelligence humaine à s'élever au-delà des limites du mode rationnel propres aux sciences dépendantes de l'outil mathématique : c'est tout le problème de l'analogie qui ne peut s'explicitier

¹. *Ibid.*, p. 124.

². L'exégèse moderne « a donné les résultats isolés les plus significatifs, mais en perdant de vue son objet réel, ce qui l'a en vérité fait cesser d'être une théologie » (R. GUARDINI, *L'image du Christ...*, cité in : J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 125).

³. « Il est certain qu'il faut encourager la propension à s'ouvrir au dynamisme interne du Verbe, qui ne peut aboutir à la compréhension qu'au moyen d'une sympathie prête à apprendre du nouveau et à se laisser emporter sur de nouveaux chemins. Ce n'est pas une main fermée, mais un œil ouvert qui est exigé là... » (J. RATZINGER, *ibid.*, p. 126).

⁴. Cf. *ibid.*, p. 127. Le texte renvoie en note à : *ST*, I, q. 88, a. 1 ; q. 84, a. 7 ; q. 13, a. 6.

⁵. « Ce qui est caractéristique des grands théologiens, c'est qu'ils ne font pas de cette évidence philosophique qui leur est propre l'aune à laquelle mesurer ce qui est vrai dans les récits bibliques... » (*ibid.*, p. 127-128).

⁶. *Ibid.*, p. 129.

que grâce à une véritable philosophie première de ce qui est¹ ; seule cette connaissance permet, en outre, de s'élever au-delà du mode limité des réalités dont nous avons l'expérience, qu'elles soient les réalités physiques ou vivantes, ou la personne humaine elle-même. Dans l'ordre de la réalité, la participation quant à elle, permet d'explicitier de quelle manière l'homme, créé, tient son être de Dieu – c'est l'intervention tout à fait première de Dieu Créateur – et participe par la grâce à la vie même de Dieu, tout en demeurant une créature limitée.

En troisième lieu, il semble nécessaire de « revoir les rapports entre l'événement et le Verbe », c'est-à-dire la relation de l'histoire, des faits, et du divin, de l'éternité. Prétendre que les événements n'obéissent qu'à un enchaînement de hasard et de nécessité et que le Verbe est étranger au monde, ce qui est oiseux sur le plan philosophique, « constitue un contresens en tant que principe théologique ». Là encore, Thomas d'Aquin « peut une fois de plus servir de contre-modèle² ». Si toutes choses sont portées par une intention divine vers leur fin, l'action de Dieu dans son gouvernement et sa Providence qui connaît toutes choses en tant qu'il en est lui-même la fin, permettent d'entrer dans une certaine intelligence de l'histoire : « Le principe unificateur de toute l'histoire passée et présente, “ce qui lui donne sens, c'est l'événement historique christique. Celui-ci confère également une unité au

¹. C'est dans la philosophie d'Aristote que saint Thomas a puisé l'importance de la découverte de l'analogie. Et « dans la philosophie d'Aristote, on a ce mouvement : l'analogie se découvre d'abord par rapport au bien humain, cause de mes activités volontaires ; puis on essaie de la découvrir au niveau de ce qui est en tant qu'il est, relativement à la substance et, en définitive, dans la découverte inductive de l'être-en-acte, cause finale de ce qui est en tant qu'il est. C'est l'ordre de la puissance vers l'acte qui permet à Aristote de préciser le principe de finalité, qui permettra de découvrir l'existence de l'Être premier. C'est là où la pensée analogique prend toute sa force : ce qui est imparfait dans l'ordre de l'être et dans l'ordre du bien appelle, par tout ce qu'il est, l'existence d'un premier. Nous le découvrons par son existence et non pas par son essence, ce qui permet de dire que l'existence et la bonté sont gardiennes d'une pensée analogique. Et celle-ci permet à notre contemplation d'être beaucoup plus rigoureuse et beaucoup plus profonde. C'est ce qui nous permet de comprendre la proximité de Dieu du point de vue de l'exister et sa transcendance absolue du point de vue de l'intelligibilité : nous pouvons affirmer qu'il existe et chercher à préciser sa manière d'exister. Mais nous ne pouvons pas saisir ce qu'il est, nous ne pouvons pas l'assimiler ni l'analyser » (M.-D. PHILIPPE, « La philosophie d'Aristote à la découverte de l'analogie », p. 61). L'analogie implique de distinguer « l'intelligence raisonnable (*logismos*) soumise à la logique qui définit, et l'intelligence comme telle (*noûs*), qui est faite pour la découverte des principes. (...) Si nous avons une connaissance logique par le genre et la différence spécifique qui aboutit aux définitions, la connaissance analogique repose sur la découverte des principes : la nature (*physis*), principe du mouvement ; l'âme (*psychè*), principe de nos opérations vitales ; la substance (*ousia*) et l'être-en-acte (*energeia*), principes propres de ce qui est en tant qu'il est, découverte qui nous donne l'ultime connaissance des réalités. Le grand tournant de la pensée européenne a été le moment où on n'a plus distingué ces deux orientations de l'intelligence, au XIV^e siècle avec Occam. Le tournant de la pensée s'est fait avec Occam, et il ne faut pas oublier que Descartes dépend d'Occam. Pour Occam, la première connaissance n'est plus le toucher, donc la réalité autre que nous. Pour lui, la première réalité connue est nous-même : “Je pense” (cf. OCCAM, *Prologue des Sentences*, q. 1, 1, trad. par A. DE MURALT, « La connaissance intuitive du néant et l'évidence du “je pense” », in : *Studia philosophica*, XXXVI, Bâle, 1976, p. 125-126). A partir d'Occam, la raison absorbe l'intelligence et se développe dans les sciences. La philosophie comme sagesse a déjà disparu. La pensée analogique est bien l'invention propre d'Aristote et traverse tous les niveaux de sa philosophie (...). Chez saint Thomas, nous retrouvons les mêmes plis, la même structure profonde de la recherche de la vérité. C'est pourquoi il est très difficile de comprendre saint Thomas sans étudier Aristote. Saint Thomas a voulu reprendre le point de vue philosophique d'Aristote qui, pour lui, est le Philosophe. Il s'est mis docilement à l'école de la pensée d'Aristote, puisque la foi ne change rien à notre manière humaine de connaître. Elle nous donne un jugement surnaturel, à partir de la parole de Dieu » (*ibid.*, p. 64-65).

². J. RATZINGER, « L'exégèse au cœur des débats », in : *La Parole de Dieu*, p. 130.

futur”¹ ». Si donc les événements ne sont pas de simples « faits bruts » mais dépendent de la conduite de Dieu sur toutes choses, celle-ci culminant avec l'événement historique de l'Incarnation, il est nécessaire : d'une part, de « considérer le Verbe et l'événement comme également originels » – cela signifie que la réalité créée, l'existence corporelle du Christ et de l'homme en général, sont pleines d'une intelligibilité et d'un sens capables d'être porteurs d'une intelligibilité divine ; d'autre part, de redécouvrir l'unité de l'Écriture et la « cohérence entre l'Ancien et le Nouveau Testaments » : il faudrait « opposer au principe mécanique un principe téléologique² »... Tout en replaçant le texte biblique dans le contexte de sa rédaction (c'est le rôle de la méthode historico-critique), « il faut l'examiner du point de vue de l'intégrité du mouvement historique et de l'événement central qu'est le Christ ». Les relectures successives des textes bibliques dans la Bible elle-même ouvrent à l'exégèse les voies du sens divin que ces textes transmettent.

Outre la « centralisation christologique » de tous les textes de l'Écriture, de sorte que chacun est inséparable de l'ensemble, il est nécessaire aussi de prendre en compte son caractère *théologique* au sens strict du terme : « Cela signifie que tous les mots de l'Écriture sont des mots émanant d'hommes, et qu'il faut avant tout les interpréter en tant que tels ». C'est là le sens littéral. Cependant, « ils reposent sur une “révélation”, c'est-à-dire sur le fait d'avoir été marqués par une expérience qui dépasse l'accumulation d'expériences personnelles de leur auteur. Dieu s'exprime en mots humains ; de là résulte l'étrange incongruité de la Parole concrète par rapport à sa provenance³ ». En ce sens, la Bible témoigne de la Révélation que Dieu fait de lui-même, mais la Révélation va plus loin que le seul texte biblique : « En pratique, cela signifie qu'un texte peut en dire plus que son auteur n'avait pu le concevoir en l'écrivant⁴ ». De la sorte, l'Écriture est « *davantage* que la mosaïque formée par les intentions personnelles » des auteurs humains, ce dont témoigne le texte biblique concret, définitif, au-delà des strates rédactionnelles mises en lumière par l'étude des sources.

Concernant l'exégèse, enfin, J. Ratzinger constate que, si elle a réalisé de grandes choses, « elle a aussi produit de grandes erreurs⁵ » ; aussi propose-t-il quelques orientations de recherche fondamentale sous forme de *desiderata*... D'abord, la nécessité de réfléchir en profondeur à une méthode exégétique *entièrement nouvelle* : pour cela, « l'exégèse scientifique devra reconnaître l'élément

¹. *Ibid.*, p. 131, citant M. ARIAS-REYERO, *Thomas von Aquinas als Exeget*, p. 106. « Les actes accomplis dans l'Ancien Testament reposent sur un acte futur et ne peuvent être réellement compris qu'à travers lui » (J. RATZINGER, *ibid.*, p. 131).

². « L'exégèse au cœur des débats », in : *La Parole de Dieu*, p. 132.

³. *Ibid.*, p. 134.

⁴. *Ibid.*

⁵. *Ibid.*, p. 136. Ces grandes erreurs « sont néanmoins en partie devenues des dogmes scolaires qu'il est parfois considéré comme franchement sacrilège d'attaquer, surtout de la part de non-exégètes » (*ibid.*).

philosophique en fonction d'une série de ses axiomes fondamentaux » et « évaluer les résultats qui reposent sur ces axiomes » – critique des fondements, par conséquent. Ensuite, l'exégèse doit elle-même se reconnaître comme une discipline historique. N'étant pas un absolu, et se reconnaissant comme telle, « elle reconnaîtra, d'une part, la relativité de ses jugements et améliorera, d'autre part, sa compréhension véritable, quoique toujours incomplète, de la Parole biblique¹ ». En troisième lieu, si les méthodes philologiques et littéraires restent d'une grande importance, il est nécessaire, pour pouvoir les utiliser, de « prendre connaissance des implications philosophiques du processus d'interprétation », et des diverses approches philosophiques de la pensée humaine – ce qui réclame, par simple honnêteté intellectuelle, de tenir compte des Pères et de la pensée médiévale, ainsi que de prendre conscience de l'influence de la Réforme sur l'histoire et l'exégèse... En effet, l'exégèse n'a pas commencé avec l'herméneutique de Schleiermacher ! En quatrième lieu, nous n'avons pas besoin d'une « énième nouvelle hypothèse » sur les sources, mais « d'un examen critique du paysage exégétique actuel, afin de pouvoir revenir au texte et de pouvoir séparer les hypothèses qui permettent d'avancer de celles qui ne mènent à rien ». Enfin, « il faut que l'exégète reconnaisse que sa place n'est pas neutre » et sorte de « l'illusion d'une relation directe à ce qui est purement historique » qui ne peut mener qu'à des conclusions hâtives... C'est dans la foi de l'Église que se situe la véritable porte d'entrée et la perspective adéquate pour aborder la Bible et la « laisser être elle-même », « au lieu de la violer de façon dogmatique ».

C'est ce qui permet à J. Ratzinger de conclure que « les culs-de-sac de la méthode critique » obligent à faire comprendre que « c'est bien la foi qui est l'esprit ayant donné naissance à l'Écriture, et qu'elle est l'unique porte par laquelle y pénétrer² ». Tel est le véritable intérêt, selon J. Ratzinger, de l'herméneutique : puisque l'interprétation des événements par celui qui est l'auteur du texte biblique implique sa « subjectivité », en l'occurrence celle du jugement de foi, la connaissance et l'interprétation justes du texte biblique ne seront accessibles qu'à celui qui aura une réelle affinité avec ce dont parle le texte et qui acceptera les présupposés qui commandent son interprétation : la foi et la lumière de l'Esprit Saint.

Si l'on comprend l'intérêt de ces remarques en tant qu'elles permettent de sortir du terrible positivisme et de l'univocité de la méthode historico-critique³, il

¹. *Ibid.*, p. 137.

². *Ibid.*, p. 139.

³. « En réaction contre cette multiplicité de sens [la division médiévale], l'exégèse historico-critique a adopté, plus ou moins ouvertement, la thèse de l'unicité de sens, selon laquelle un texte ne peut pas avoir simultanément plusieurs significations. Tout l'effort de l'exégèse historico-critique est de définir "le" sens précis de tel ou tel texte biblique dans les circonstances de sa production. Mais cette thèse se heurte maintenant aux conclusions des sciences du langage et des herméneutiques

nous semble pourtant nécessaire et urgent d'aller beaucoup plus loin et de commencer par nous interroger sur ce qu'est l'herméneutique sur le plan philosophique. Nous pourrions ainsi la situer et reposer à sa source le problème des relations entre la personne, la parole et la réalité.

philosophiques, qui affirment la polysémie des textes écrits » (COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, II, B, p. 69-70).

Chapitre VI

De l'herméneutique à la personne

Si certains, en nouveaux prophètes, proclament que nous sommes à l'âge herméneutique de la raison, nous devons essayer de comprendre ce que signifie ce tournant et nous demander s'il contribue à une découverte plus profonde de la vérité. Serions-nous retardataires en n'emboîtant pas le pas à ce nouveau mouvement, malheureusement ignoré jusqu'alors, pour entrer enfin dans ce nouvel âge de la pensée ? En réalité, l'herméneutique n'est-elle pas la grande tentation intellectuelle contemporaine ? Il nous semble, en effet, qu'elle aboutit à tuer la pensée en rejetant le contact vivant de l'intelligence avec ce qui est. En effet, la vie de l'intelligence dans ce qu'elle a de plus profond et dans sa finalité même échappe à l'herméneutique : le jugement « ceci est », l'expérience de la personne humaine dans son « je suis », celle de l'autre dans l'ami (« je t'aime, toi qui existes »), la découverte inductive des principes et des causes propres de ce qui est, la découverte par l'intelligence de l'existence d'une Personne première, échappent à l'herméneutique ! Et, du point de vue surnaturel, la foi *n'est pas* une herméneutique, sauf à la réduire à l'attitude subjective qui doit permettre au lecteur d'aborder le texte biblique dans l'esprit qui a présidé à sa rédaction... Or, la foi chrétienne n'est pas cela : elle est adhésion amoureuse de l'intelligence au don que Dieu fait de lui-même aux hommes en leur donnant son Fils. A l'Annonciation, Marie n'a pas une herméneutique de la Parole de Dieu : elle adhère, dans une plénitude de foi, à la Réalité même du mystère révélé, d'autant plus surprenante que la Révélation d'une fécondité en Dieu lui-même dépasse totalement la foi d'Israël. On peut même dire que l'acte de foi comme tel, dans tout son réalisme divin, rejette l'herméneutique : il est *au-delà* de toute herméneutique et permet à celui qui croit de se cacher « dans la face de Dieu », dans l'attente de la vision.

Comme le souligne Paul Ricœur, « le problème herméneutique s'est d'abord posé dans les limites de *l'exégèse*, c'est-à-dire dans le cadre d'une discipline qui se propose de comprendre un texte¹ » avec toutes les complexités que comportent non seulement l'étude de sa rédaction mais aussi sa lecture au sein d'une tradition ou d'un courant de pensée. Mais, au-delà de l'exégèse, cela concerne la philosophie en ce que « l'exégèse implique toute une théorie du signe et de la signification » et pose aussi le problème des rapports entre des hommes d'époques différentes par la médiation des textes. Au-delà de l'interprétation des textes, c'est donc le problème

¹. *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*, p. 7.

de la compréhension qui se pose : la relation entre *l'interprétation* et la *compréhension* « fait communiquer les problèmes techniques de l'exégèse textuelle aux problèmes plus généraux de la signification et du langage¹ ».

1 - COMPREHENSION ET INTERPRETATION

C'est d'abord avec Schleiermacher que le problème herméneutique devient un problème philosophique, par le développement d'une *herméneutique générale* en relation avec le développement de la *philologie* et des *sciences historiques* à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècles. Il est donc utile de nous arrêter brièvement à quelques affirmations de Schleiermacher, de façon à saisir l'herméneutique contemporaine dans sa référence philosophique originale et principale².

Comme on le sait, Schleiermacher (1768-1834), contemporain de Hegel (1770-1831), n'a jamais publié son *Herméneutique* : nous ne disposons que de manuscrits ébauchés et de notes d'étudiants³. Même s'il s'agit d'un texte de circonstance, la formulation la plus concise de sa pensée est sans doute à trouver dans les deux discours prononcés en août et octobre 1829 devant la séance plénière de la *Preussische Akademie der Wissenschaften* à Berlin. Dans ces discours, Schleiermacher se propose de « fonder pour la première fois devant un public de savants la nécessité d'une méthode herméneutique générale⁴ », et de développer « des prolégomènes à l'herméneutique future ». En un sens, ces deux discours rassemblent ce que Schleiermacher a développé, soit au long de son enseignement dès les premières années du XIX^e siècle, soit dans des exposés plus systématiques comme l'herméneutique générale de 1809-1810. Cette théorie de l'interprétation est indissociable de ce que Schleiermacher affirmait dès 1799, dans ses discours *De la religion*, en affirmant que la religion est un produit de la nature humaine⁵, la

¹. *Ibid.*, p. 8. « Chez Aristote, *l'hermenéïa* ne se limite pas à l'allégorie, mais concerne tout discours signifiant ; bien plus, c'est le discours signifiant qui est *hermenéïa*, qui "interprète" la réalité, dans la mesure où il dit "quelque chose de quelque chose" ; il y a *hermenéïa*, parce que l'énonciation est une saisie du réel par le moyen d'expressions signifiantes, et non un extrait de soi-disant impressions venues des choses mêmes » (*ibid.*). Nous aurons à revenir sur cette interprétation pour le moins faussée d'Aristote...

². W. Dilthey formule ainsi l'origine de la question herméneutique moderne : « Se pose pour nous la question de la connaissance *scientifique* de l'individu, voire des grandes formes de l'existence humaine dans sa singularité. Une telle connaissance est-elle possible et de quels moyens disposons-nous pour y parvenir ? » (W. DILTHEY, *Naissance de l'herméneutique*, p. 291) ; « La compréhension du singulier peut-elle être élevée à une validité universelle ? » (*ibid.*, p. 291-292).

³. Cf. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Herméneutique, Pour une logique du discours individuel*, Introduction, p. I sq.

⁴. CH. BERNER, Introduction à SCHLEIERMACHER, *Herméneutique*, p. XIV.

⁵. « Si on la considère à partir de son centre, en fonction de sa nature intime, elle est un produit de la nature humaine ; elle est fondée sur des manières d'être ou sur des pulsions qui ont leur propre nécessité (...) ; si on l'envisage à partir de ses limites extérieures, d'après l'allure et la forme qu'elle a prise au gré des circonstances, elle est un produit du temps et de l'histoire » (*op. cit.*, Premier discours, *Apologie*, p. 12).

formulation faite par des hommes du sentiment qu'ils ont de Dieu¹. Comme on le sait, cette théologie du sentiment sera violemment critiquée par Hegel.

C'est sur le niveau des activités artistiques – les plus élevées parmi toutes celles qui composent la vie humaine² – que Schleiermacher situe l'interprétation, expression qui englobe « toute compréhension d'un discours étranger ³ ». L'herméneutique, pour se situer comme un *art* de l'interprétation et ne pas rester au niveau de la vie courante ou des simples observations et expériences de spécialistes (philologues et théologiens), réclame de devenir une « véritable méthode (*Kunstlehre*) », « qui expose sous une forme scientifique adéquate toute l'extension et les fondements du procédé⁴ ». S'appuyant sur les ouvrages de F. A. Wolf et de Ast, Schleiermacher cherche à séparer l'herméneutique de la grammaire et de la critique, donc à lui assurer une place distincte de la philologie – ni partie de la propédeutique à la philologie comme chez Wolf, ni appendice comme chez Ast.

Du point de vue historique, l'originalité de la position de Schleiermacher est de situer l'herméneutique au-delà de l'étude des textes de l'Antiquité classique et de l'exégèse de l'Écriture sainte, de sorte que son essence apparaît comme « quelque chose de plus grand à partir de laquelle ces deux ne sont que des résultats⁵ », des herméneutiques spéciales. L'herméneutique, en ce sens, apparaît comme exemplaire de « l'unité à réaliser entre la vie grecque et la vie chrétienne », par la prétention qu'elle a de se situer au-delà de leurs particularités inconciliables aux yeux de

¹. « Quiconque a le Sens de ce qui provient de l'intérieur du Cœur et attache de l'importance au fait que l'homme soit éduqué et mis en valeur sous tous ses aspects, ne peut que se désoler de voir combien la religion est loin de la grandeur et de la magnificence auxquelles elle est destinée, et combien, privée de sa liberté, elle se retrouve, en un esclavage ignominieux, sous la coupe de l'esprit scolastique et métaphysique propre aux époques barbares et réfrigérantes. Là où elle est présente et agissante, elle doit se révéler par sa manière particulière d'émouvoir le Cœur, de faire interagir, mais sans les confondre, toutes les fonctions de l'âme humaine, et de résoudre toute activité en une intuition étonnée de l'Infini » (*ibid.*, p. 14) ; « En son essence, [la religion] n'est ni pensée ni action, mais intuition et sentiment » (*ibid.*, Deuxième discours, *De l'essence de la religion*, p. 27) ; « A quoi les sentences doctrinales et les dogmes que l'on tient d'ordinaire pour le contenu de la religion se rattachent-ils en réalité ? – (...) Quelques-unes de ces formules ne font qu'exprimer abstraitement des intuitions religieuses, d'autres sont de libres réflexions sur le fonctionnement originel du Sens religieux, le résultat d'une comparaison entre la manière religieuse et la manière ordinaire de voir les choses. Prendre le contenu d'une réflexion pour l'essence de l'action à laquelle on réfléchit est une erreur si répandue que vous ne devez sans doute pas être surpris de la rencontrer également ici » (*ibid.*, p. 64) ; « Croire est un asservissement pénible et indigne, au lieu d'être, comme on se l'imagine, ce qu'il y a de plus élevé dans la religion » (*ibid.*, p. 67). H. U. von Balthasar souligne que, du point de vue historique, « il y a ici incontestablement un nouveau retour, par-dessus Thomas d'Aquin (et Aristote) compris d'une manière kantienne, à "l'illumination" immédiate platonicienne et augustinienne, du sujet fini par le Bien infini. Le sujet religieux est donc maintenant défini comme une pure passivité (παθεῖν τὰ θεῖα), mais cette définition est radicalisée par l'abandon luthérien et kantien (et barthien) de toute "métaphysique et morale" » (*L'amour seul est digne de foi*, p. 42-43).

². « De nombreuses, peut-être même la plupart des activités qui composent la vie humaine peuvent être réparties en trois niveaux selon la façon dont elles sont accomplies : une façon presque dénuée d'esprit et tout à fait mécanique, une [autre] qui repose sur une richesse d'expériences et d'observations, et enfin une [dernière] qui, au sens propre, est artistique » (« Discours du 13 août 1829 », in : *Herméneutique*, p. 155-156).

³. *Ibid.*, p. 156. W. Dilthey, pour sa part, nomme « interprétation » (*Auslegung* et *Interpretation*) « l'art de comprendre les expressions de vie durablement fixées », notamment les œuvres d'art, les images, les écrits (cf. *Naissance de l'herméneutique*, p. 293).

⁴. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Herméneutique*, p. 156.

⁵. *Ibid.*, p. 159.

l'historien¹. Or, c'est là d'une certaine façon le génie propre à la sagesse théologique, non pas par l'interprétation des textes, mais par la relation entre l'absolu divin de la foi et la capacité de l'intelligence humaine à connaître la vérité : ce qui est, au-delà de la simple description ou de l'opinion. *L'herméneutique est-elle donc la théologie ?* Sans doute si l'on pose comme préalable que tout est abordé sous le point de vue de l'histoire et de la culture... Mais alors, la théologie est morte, complètement absorbée dans la seule exégèse des textes : le préalable à la position herméneutique est bien l'absolutisation de l'histoire et de la méthode historique.

Pour bien saisir cet enjeu, il est nécessaire d'explicitier la position de Schleiermacher : s'appuyant sur Wolf, il affirme que « l'herméneutique est l'art de trouver les pensées d'un écrivain saisies dans leur nécessité à partir de son exposé² ». C'est donc le texte qui est le point de départ de l'herméneutique : ce que l'expérience est à la philosophie réaliste, le texte l'est à l'herméneutique. Du texte on remonte, selon une méthode qui pense atteindre une nécessité dans l'interprétation, à la pensée – c'est ce qui « remplace » la découverte inductive des principes propres... Du texte, la théorie herméneutique passe à la réalité de la vie individuelle : la connaissance est interprétation et le réel doit être abordé comme un texte ! Or, si notre intelligence touche *ce qui est*, le réel existant n'est pas un document, un texte, et il ne peut être abordé comme le fait l'interprète. Certes, un texte, un document est susceptible d'être interprété. Mais qu'est-ce qui en commande l'interprétation ?

Pour Schleiermacher, l'herméneutique est donc « à l'œuvre partout où il y a des écrivains ». Mais quels en sont les éléments ? D'abord, le fait que *quelque chose d'étranger doive être compris*. Certes, « si ce qui est à comprendre était entièrement étranger à celui qui doit comprendre et qu'il n'y avait rien de commun entre les deux, alors il n'y aurait pas non plus de point permettant d'y rattacher la compréhension ». De même, si tout était commun, la compréhension se ferait absolument spontanément. La question est donc fondamentalement celle du même et de l'autre, pour parler le langage de Platon, ou de la diversité et de ce qui est commun, c'est-à-dire l'analogie, pour se situer dans la perspective d'Aristote... et cela, au niveau du dire, du discours.

¹. « Les herméneutiques classique et biblique avaient suivi des voies parallèles. Ne fallait-il pas envisager qu'elles étaient l'une comme l'autre des applications d'une herméneutique générale ? C'est ce que fit Meier, adepte de Wolf, en 1757 dans son *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (Essai d'un art universel de l'interprétation). Il conçut sa science de façon aussi universelle que possible : elle devait concevoir des règles, observables dans toute interprétation de signes. Mais son livre démontre une fois de plus qu'on ne peut inventer de nouvelles sciences d'après les points de vue de l'architectonique et de la symétrie. On ne crée ainsi que des fenêtres aveugles, à travers lesquelles nul ne peut voir. Une herméneutique efficace ne pouvait être conçue que par un esprit alliant la virtuosité de l'herméneutique philologique à une réelle faculté philosophique. Tel fut Schleiermacher » (W. DILTHEY, *Naissance de l'herméneutique*, p. 301).

². *Ibid.*, p. 160.

Selon Schleiermacher, l'herméneutique est *nécessaire* : « Pour quelqu'un qui perçoit quelque chose d'étranger » dans l'expression des paroles à travers le discours, « il y a une tâche qu'il ne peut résoudre qu'à l'aide de notre théorie ». Elle s'étend non seulement aux écrits mais à l'ensemble des discours :

Il arrive souvent, dans une conversation [privée], que je me surprenne à faire des opérations herméneutiques : quand, au lieu de me contenter d'un degré ordinaire de compréhension, je cherche à découvrir la manière dont a bien pu chez mon interlocuteur s'accomplir le passage d'une idée à une autre, ou à dégager les idées, jugements ou intentions qui font que, sur le sujet de la discussion, il s'exprime comme il le fait et non pas autrement¹.

La tâche de l'herméneutique est donc bien de passer du *discours*, fixé dans l'écrit ou non, à *l'idée* ou à une série d'idées, de sorte qu'elle devient « une partie tout à fait essentielle du commerce cultivé », un souci « d'observation exacte » des textes et des paroles, « afin d'y faire ressortir les points vitaux, saisir sa structure interne et suivre les allusions les plus discrètes ».

C'est ici que Schleiermacher passe des textes, de *l'écrit*, à la parole, à *l'expression orale*, par une sorte de coup de force, simple pirouette rhétorique :

Cet art de l'observation et de l'interprétation des hommes expérimentés (...) dans la mesure où le discours est leur sujet, devrait-il être tout à fait différent de celui que nous appliquons à nos textes ? Si différent qu'il reposât sur des principes différents et ne serait pas susceptible d'une exposition aussi développée et réglée ? Je ne le crois pas².

Loin d'être différentes, l'herméneutique du discours et celle du texte sont même pour lui « deux applications différentes du même art ». L'herméneutique se situe donc, dès les premières ébauches de Schleiermacher, non seulement au-delà de la Grèce et de la Bible, mais au-delà de la parole et de l'écrit.

Cependant, est-il possible de découvrir, à partir du discours, les pensées dans leur nécessité ? Autrement dit : l'herméneutique peut-elle être une science et comporte-t-elle une sorte de démarche inductive qui consisterait à « remonter » des paroles à la pensée d'une façon nécessaire ; et ajoutons : des actes aux intentions ? Du point de vue de la parole, la question est celle de la signification, ce que Schleiermacher, tout en s'inscrivant en faux « contre l'expression qui veut que les pensées de l'écrivain doivent être découvertes dans leur nécessité », formule ainsi : « Dans de nombreux cas, on peut aisément prouver (...) qu'un mot, dans une relation donnée, ne peut pas avoir d'autre signification qu'une signification déterminée³ ». De même, au niveau de la proposition : « On peut, par l'enchaînement de telles démonstrations élémentaires, pour peu qu'on dispose d'un point de vue en dehors de

¹. *Ibid.*, p. 161.

². *Ibid.*, p. 163.

³. *Ibid.*, p. 164.

ce cercle, probablement aussi prouver de façon satisfaisante le sens d'une proposition¹ ». La multiplicité des significations possibles apparaît donc comme une limite, un problème à résoudre : « Aussi longtemps qu'une seule de ces possibilités n'est pas entièrement écartée, il ne saurait être question de connaissance nécessaire ». C'est pourquoi l'exposition de la cohérence des pensées d'un auteur dans sa manière individuelle de s'exprimer peut relever d'une « conviction » très ferme et aisément communicable dans un milieu donné, mais ne peut pas « prendre la forme d'une démonstration ».

En ce sens, poursuit Schleiermacher, « affirmer est bien plus que démontrer » quand il s'agit de l'interprétation d'un discours. L'herméneutique, plus qu'une science, est donc un art, dont la certitude, *d'ordre divinatoire*, « résulte du fait que l'interprète entre tant que faire se peut dans l'état psychique (*Verfassung*) de l'écrivain² ». La science, en particulier l'histoire, doit permettre à l'interprète d'acquérir les connaissances requises de ce qui dépend « d'une façon ou d'une autre des conditions historiques du peuple et de l'époque » pour se montrer partout également excellent dans son interprétation. Reste que

ce qui dépend de la juste compréhension du déroulement intérieur de l'écrivain dans son projet et la composition, ce qui est le produit de sa particularité personnelle dans la langue et la totalité de sa situation, même l'interprète le plus habile réussira le mieux avec les écrivains qui lui sont plus proches, avec ceux qu'il préfère, ceux dont il a le mieux pénétré l'intimité³.

Il en va donc ici comme de ce qui se passe avec nos amis les plus vrais, souligne Schleiermacher ! Cependant, n'est-ce pas là où, du point de vue humain, s'arrête précisément l'herméneutique ?

Schleiermacher reconnaît alors la nécessaire complémentarité entre le labeur savant, érudit des historiens, et la « connaturalité » propre à cette sorte d'art divinatoire par connaturalité, dans lequel domine finalement l'intuition :

On pourrait être tenté d'affirmer que toute la pratique de l'interprétation devrait se répartir de sorte qu'une classe d'interprètes, plus soucieuse de la langue et de l'histoire que des personnes, devrait parcourir de façon assez régulière tous les écrivains d'une langue (...); mais l'autre classe, plus soucieuse de l'observation des personnes, ne considérant la langue que comme le moyen à travers lequel elles s'expriment et l'histoire comme les modalités sous lesquelles elles existaient, chacun se limitant à ceux des écrivains qui s'ouvrent le plus volontiers à lui⁴.

¹. *Ibid.*

². *Ibid.*, p. 164. Ce que Schleiermacher rattache à l'*Ion*, le fameux dialogue de Platon sur l'interprétation.

³. *Ibid.*, p. 165.

⁴. *Ibid.*

Impasse platonicienne

Cette complémentarité entre science et intuition, entre érudition historique et « connaturalité » est sans doute importante à comprendre, car elle nous permet de préciser que la problématique de l'herméneutique relève, précisément, d'une pensée de type platonicien. Il n'est pas indifférent que Schleiermacher ait entrepris une traduction des Dialogues de Platon¹ et qu'il se rapporte ici au dialogue de Platon sur l'inspiration ! De fait, toute la recherche de Platon est commandée par la dialectique des Formes : c'est en cela que consiste pour lui la connaissance philosophique et, influencé par les mathématiques par lesquelles il affirme qu'il est nécessaire de passer, il en reconnaît toute la rigueur et la nécessité intelligible. Mais il avoue, finalement, qu'elle ne suffit pas : elle est dépassée par l'intuition (*l'Ion* et l'inspiration du rhapsode), la métaphore (la *République* et la connaissance du Bien, Soleil du monde intelligible), l'amour (le *Banquet* et le mythe de la naissance d'*Erôs*), etc., pour ne prendre que trois illustrations majeures de cette dualité.

Cette tension, ou cette irréductibilité entre la recherche rationnelle d'une univocité parfaite et l'éclatement d'un réel qui résiste à cette rigueur formelle², est typique de la pensée platonicienne. Elle donne lieu, dans le domaine propre de l'herméneutique, à cette problématique non résolue d'une tension entre la rigueur, voire le positivisme d'une méthode historique extrêmement savante et ayant la prétention de tout disséquer et de tout décomposer, et une sorte de subjectivité intuitive, dans certains cas absolument gratuite, qui permettrait de comprendre, y compris mieux que l'auteur lui-même³, ce que voudraient dire un texte, une parole ou une œuvre... Positivisme scientiste d'un côté, romantisme subjectif de l'autre, telle est la problématique qui exige de repenser le problème de la signification, de la compréhension d'autrui et de l'interprétation des textes et des paroles. C'est cette problématique que les développements successifs de l'herméneutique tenteront de résoudre. Mais le problème est-il réellement bien posé ? Autrement dit : peut-on sortir de la dualité propre à la pensée platonicienne ?

Ces deux aspects peuvent être ordonnés de deux façons différentes. Il peut y avoir un ordre « génétique » : là, la connaissance méthodique des textes, de la langue, de l'histoire précède l'interrogation sur la vie et les personnes, les auteurs, les

¹. « C'est de Schlegel que vint le projet de la traduction de Platon. La technique de l'interprétation nouvelle se forma à partir d'elle et fut tout d'abord appliquée à Pindare, par Boeckh et Dissen. Platon doit être compris comme un artiste-philosophe. Le but de l'interprétation est de montrer l'unité entre la nature de l'art platonicien de philosopher et la forme artistique de l'œuvre de Platon... » (W. DILTHEY, *Naissance de l'herméneutique*, p. 303-304).

². A propos de l'exigence de nécessité, « je crains », souligne Schleiermacher, « que la déclaration ainsi formulée, on doive perdre de vue d'autres cas auxquels l'expression ne s'accorde pas du tout et il me déplairait de les omettre » (*Herméneutique*, p. 164).

³. « Le but final du procédé herméneutique est de mieux comprendre l'auteur qu'il ne s'est compris lui-même » (W. DILTHEY, *Naissance de l'herméneutique*, p. 306).

écrivains, complément nécessaire. C'est ainsi que l'on en arrive à dire que la méthode historico-critique demande d'être complétée par une subjectivité qui permettrait, par connaturalité, de comprendre le texte, cette subjectivité étant la foi ! Mais il peut aussi y avoir un ordre « de perfection » : l'intuition, la connaturalité avec les auteurs et à ce qu'ils veulent dire assumant alors la précision de la langue, du contexte, des situations, comme faisant partie de leur individualité propre. Mais une telle dualité reste sans doute insatisfaisante, car aucune approche ne montre de façon satisfaisante la cohérence et l'articulation entre l'analyse historique et la synthèse herméneutique...

Nous pourrions donc interroger cette approche de Schleiermacher en émettant l'hypothèse suivante : commencer par l'histoire, le texte, la langue, ne permet jamais de vraiment redécouvrir l'auteur d'un texte, encore moins la personne, car celle-ci dépasse toujours ce qu'elle dit et ce qu'elle écrit. C'est au fond la grandeur de la pensée platonicienne de reconnaître son propre dépassement en reconnaissant que jamais la dialectique ne produit par elle-même l'intuition, la qualité, l'amour, etc. Mais un tel constat reste insatisfaisant : il sonne comme un aveu d'échec et la pensée se rabat sur la métaphore et l'art divinatoire. Certes, dans l'autre sens, le regard sur la personne, l'intimité propre à la vie, à l'amour, à la connaissance mutuelle, permet d'assumer – parce que cela fait partie de la « vie commune » – toute la complexité du conditionnement matériel et de le « comprendre » en le vivant... Mais cela présuppose de se demander : comment avons-nous vraiment accès à la personne de l'autre, en dehors d'une interprétation subjective et d'un art divinatoire par connaturalité ? On comprend que la connaissance affective ou l'intuition artistique se défendent contre l'érudition du savant et de l'historien, car elles savent qu'elles lui échappent : lorsque l'historien ou le savant veulent « comme tels » comprendre l'ami ou le poète, ils ressemblent à l'âne de la Fable qui, jalouxant le chien, voulait caresser son maître¹ ! Mais le danger du primat de la connaissance affective, de l'intuition poétique ou de la connaissance de l'autre par l'intersubjectivité, est de rester dans la fragilité propre à la description subjective vécue : elle est incommunicable et risque de ne pas dire autre chose que le vécu subjectif de son auteur. N'est-ce pas, précisément, la limite propre à la phénoménologie ? Elle s'enferme dans la tour d'ivoire du vécu, laissant le monde

¹. JEAN DE LA FONTAINE, « L'âne et le petit chien », *Les Fables*, livre IV (fable 5) : « Ne forçons point notre talent, /Nous ne ferions rien avec grâce : /Jamais un lourdaud, quoi qu'il fasse, /Ne saurait passer pour galant. /Peu de gens, que le ciel chérit et gratifie, /Ont le don d'agréer infus avec la vie. /C'est un point qu'il leur faut laisser, /Et ne pas ressembler à l'âne de la fable, /Qui pour se rendre plus aimable /Et plus cher à son maître, alla le caresser. /"Comment ? disait-il en son âme, /Ce chien, parce qu'il est mignon, /Vivra de pair à compagnon /Avec Monsieur, avec Madame ; /Et j'aurai des coups de bâton ? /Que fait-il ? Il donne la patte ; /Puis aussitôt il est baisé : /S'il en faut faire autant afin que l'on me flatte, /Cela n'est pas bien malaisé". /Dans cette admirable pensée, /Voyant son maître en joie, il s'en vient lourdement, /Lève une corne toute usée, /La lui porte au menton fort amoureusement, /Non sans accompagner, pour plus grand ornement, /De son chant gracieux cette action hardie. /"Oh ! oh ! quelle caresse ! et quelle mélodie ! /Dit le maître aussitôt. /Holà, Martin-bâton !" /Martin-bâton accourt : l'âne change de ton. /Ainsi finit la comédie ».

matériel à la pensée scientifique et à ses analyses : elle reste insuffisante pour lui répondre et la compléter.

Il nous semble donc, à ce point du chemin et devant la dualité exposée par Schleiermacher, que la question de *l'analogie* apparaît d'emblée comme essentielle : historiquement, elle est la réponse d'Aristote à l'impasse à laquelle le platonisme aboutit ; elle est aussi la clé de l'articulation de la théologie scientifique et de la théologie mystique chez saint Thomas ; elle demeure la réponse, une piste à poursuivre, pour saisir la relation entre la personne capable du vrai et la parole¹, et pour proposer une approche de théologie fondamentale du mystère de la Parole de Dieu et de l'articulation de la théologie comme sagesse.

Expression et invention : la pensée et le dire

Dans l'interprétation des auteurs antiques en ce qu'ils ont d'étranger, Schleiermacher propose encore cette distinction : l'écrivain appartient-il aux commencements ou aux renouveaux, de sorte que, d'une certaine façon, il forge lui-même sa langue et son style ? Ou bien appartient-il à une tradition déjà constituée, s'exprimant avec une langue et des tournures qui le précèdent et qu'il ne fait que reprendre et moduler ? Dans le premier cas, la difficulté est de distinguer la pensée de son expression parfois balbutiante ou fragmentaire – c'est le cas, par exemple, de la lecture des philosophes dits « présocratiques ». Dans le second, elle est de redécouvrir une pensée vivante, au-delà de la répétition des mots ou d'un discours déjà au moins partiellement constitués. La question est donc celle de la relation entre le dire et la pensée, entre l'expression et l'invention :

Cette intelligence de la relation d'un écrivain avec les formes déjà élaborées dans sa littérature est un moment si essentiel de l'interprétation que sans elle on ne peut pas comprendre de manière juste ni le tout, ni le détail².

Et pour avoir cette intelligence, il est nécessaire d'avoir soi-même une expérience de cette relation entre l'expression et la pensée : « On ne peut ici presque pas faire un acte de divination correct si on n'a pas soi-même l'expérience de la manière dont on peut (...) travailler avec la langue et lutter contre elle³ ». Cette expérience permet d'avancer par comparaison. Il y a donc, là aussi, une dualité et un ordre entre la « comparaison » et la « divination ».

Ici encore, nous sommes confrontés à une question – ce sera celle que posera toute l'herméneutique jusqu'à Ricœur : comment puis-je comprendre un autre à partir de ma propre manière d'exister ? Comment, de ma vie, puis-je rejoindre la sienne ? Comment, de mon « je suis », puis-je rejoindre sa personne ? La parole étant

¹. Cf. ci-dessous, p. 328 sq.

². F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Herméneutique*, p. 168.

³. *Ibid.*

une médiation, un moyen de transmettre à l'autre ce qui est nôtre et de recevoir ce qui est sien, elle est au cœur de cette interrogation.

Si Ricœur proposera de répondre à cette difficulté en greffant l'herméneutique sur la phénoménologie – n'en est-elle pas le rejeton ? – cette solution, qui demeure fondamentalement platonicienne, ne nous semble pas satisfaisante. C'est seulement par l'analogie – et donc une philosophie qui repose sur *ce qui est*, et non pas sur la vie ni sur le sujet – que cela s'avérera en fait possible : elle seule permet d'ordonner et d'unir la véritable diversité qu'est l'altérité, et le quelque chose de commun qui permet la communication. Elle permet de respecter l'autre, de le comprendre et de le rejoindre.

Pour Schleiermacher, la dualité des méthodes comparative et divinatoire reste tout à fait fondamentale :

Même les pratiques les plus compliquées de l'art ne nous présentent rien d'autre qu'un passage constant de l'une à l'autre de ces deux méthodes, qui doit toujours se rapprocher davantage d'une coïncidence des deux dans le résultat analogue à celle de la compréhension instantanée¹.

Cette division entre la méthode « comparative » et la méthode « divinatoire » (l'intuition) recouvre-t-elle la division de l'histoire et de la « psychologie » ? « Se pose tout d'abord la question de savoir si les méthodes citées sont toutes deux valables pour les deux aspects, ou si chaque méthode n'est appropriée que pour un seul d'entre eux ?² » Cette interrogation n'a, pour Schleiermacher, pas d'autre réponse que celle-ci :

Lorsque la compréhension sûre et parfaite ne se fait pas immédiatement simultanément à la perception, les deux sortes de méthode doivent être appliquées des deux côtés (...) jusqu'à ce que naisse une satisfaction aussi proche que possible de cette compréhension immédiate³.

Si vous ne devenez comme des enfants...

L'opération herméneutique, dans sa complexité et son achèvement doit nous ramener, selon Schleiermacher, aux premiers débuts : ils ne sont « rien d'autre que lorsque les enfants commencent à comprendre ce qui est dit »... C'est là, nous semble-t-il, un point *majeur* pour saisir quelle est l'ambition de l'herméneutique et nous permettre d'en juger du point de vue philosophique puis d'apprécier la pertinence ou non de son usage en théologie. Schleiermacher se pose donc la question suivante : « Comment nos formules s'appliquent-elles alors à ces premiers débuts ? », pour ainsi dire dans ce que la parole a d'original, de natif.

¹. *Ibid.*, p. 169.

². *Ibid.*

³. *Ibid.*, p. 171.

Il vaut la peine de citer *in extenso* le développement final de cette conférence d'août 1829, pour bien comprendre le but qu'il assigne en définitive à l'herméneutique : les enfants

ne possèdent pas encore la langue, mais ne font que la chercher, sans cependant connaître déjà l'activité de la pensée puisqu'il n'y a pas de pensée sans mots : avec quel aspect commencent-ils donc ? Ils ne disposent encore d'aucun point de comparaison, mais ne les acquièrent que progressivement comme fondement d'un procédé comparatif se développant bien sûr avec une rapidité surprenante ; mais comment fixent-ils le premier ? Ne devrait-on pas être tenté de dire que chacun a originellement produit les deux et soit coïncide originellement avec la façon dont ont produit les autres au moyen d'une nécessité interne, soit s'approche progressivement d'eux dans la mesure où il est devenu capable d'un procédé comparatif ? Mais même cela, la mobilité intérieure en vue de la production personnelle, avec toutefois orientation originelle vers la réception d'autrui, n'est rien d'autre que ce que nous avons désigné par l'expression « divinatoire ». C'est donc celui-là qui est originel, et l'âme s'avère ici aussi comme étant un être entièrement et proprement pressentant. Mais avec quelle expression de force prodigieuse et presque infinie commence-t-elle, qu'aucune des suivantes n'égalera même de loin, en devant saisir les deux simultanément, alors qu'ils s'assistent mutuellement par la suite, en devant d'abord objectiver vraiment la langue comme une, qui ne se scinde que progressivement en attachant des mots singuliers aux objets qui se manifestent et aux images qui se forment en elle-même de façon toujours plus claire et sûre, mais qui doivent en même temps aussi je ne sais pas si je dois dire saisir l'activité de pensée pour pouvoir la reproduire ou la reproduire pour pouvoir la saisir. Cette première activité dans le domaine de la pensée et de la connaissance me paraît toujours si digne d'étonnement qu'il me semble que nous ne sourions aux fausses applications des éléments linguistiques recueillis que font les enfants, et à vrai dire souvent par simple excès de logique, qu'afin de nous consoler ou de nous venger de cet excédent d'une énergie que nous n'arrivons plus à mettre en œuvre.

Mais en y regardant de plus près, chaque fois que nous ne comprenons pas nous nous trouvons encore dans le même cas qu'eux, seule l'échelle est plus réduite. Même dans ce qui est connu, c'est quand même quelque chose d'étranger qui s'oppose à nous dans la langue lorsqu'un assemblage de mots ne veut pas devenir clair pour nous, c'est une chose étrangère que nous rencontrons dans la production des pensées, si analogue soit-elle à la nôtre, lorsque la liaison entre les membres singuliers d'une série ou l'extension de celle-ci ne veut pas se laisser fixer et que nous hésitons, incertains ; et nous ne pouvons toujours commencer qu'avec la même témérité divinatoire. Nous ne devons donc pas opposer purement et simplement notre état actuel à ces commencements gigantesques de l'enfance, mais cette affaire de la compréhension et de l'interprétation est un tout permanent, se développant progressivement et dans l'évolution ultérieure duquel nous nous soutenons toujours plus réciproquement en ce que chacun donne aux autres des points de comparaison et des analogies, mais qui en chaque point recommence toujours de nouveau de la même manière, en pressentant. C'est l'esprit pensant qui se découvre peu à peu lui-même. A ceci près que, de même que la circulation du sang et le rythme de la respiration s'atténuent peu à peu, de même l'âme devient indolente dans ses mouvements plus elle possède, de façon inversement proportionnelle à sa réceptivité ; et même dans l'âme la plus vivante, précisément parce que chacune est dans son être singulier le non-être des autres, la non-compréhension jamais ne se résoudra intégralement. Mais si on fait abstraction de la rapidité des succès de ces premiers débuts, alors la lenteur accrue des mouvements et le séjour prolongé dans l'une des opérations [semblent] favoriser la méditation, et ainsi s'ouvre d'abord une période où des expériences sont recueillies et rassemblées en conseils, car je préfère employer ce mot à celui de « règles ». Mais une méthode (*Kunstlehre*) ne peut, il est vrai, comme cela semble résulter presque naturellement de ce qui a été dit, voir le jour que lorsque aussi bien la langue dans son objectivité que le procès de la production des pensées sont si parfaitement pénétrés comme fonction de la vie intellectuelle individuelle dans

sa relation à l'essence de la pensée elle-même qu'on peut exposer avec une cohérence absolue, partant de la façon dont on procède pour combiner les pensées et les communiquer, la façon dont on doit procéder pour les comprendre¹.

De cette dialectique entre comparaison et divination, c'est donc le mouvement divinatoire qui est originel selon Schleiermacher, dans une énergie première dont l'effet est « cette première activité dans le domaine de la pensée et de la connaissance ». Il y a là pour Schleiermacher comme l'acte original de l'homme qui parle : cette nouveauté première dont la puissance réside en celui qui parle². Et puisque cet acte est originel, c'est « en partant de la façon dont on procède pour combiner les pensées et les communiquer » que l'on peut exposer « la façon dont on doit procéder pour les comprendre » : se replacer dans cette situation tout à fait originelle pour en parcourir de nouveau tout le processus et ainsi le comprendre.

Cependant, cette position tout à fait fondamentale de l'herméneutique, qui permettra d'ailleurs de la rattacher à la phénoménologie, nous semble reposer en réalité sur un fondement tout à fait contestable. C'est, en effet, non la parole qui est première mais le contact natif de l'intelligence humaine avec ce qui est, la parole demeurant relative à la pensée – et non la pensée à la parole. C'est dans l'appétit du vrai, son bien propre, que l'intelligence est capable de saisir la signification de ce qui est. Cette signification, saisie par l'intelligence et exprimée dans le concept – son verbe – est ce que nous exprimons par la parole, au sein d'une communauté humaine ; et sur ce point, il sera nécessaire de préciser que l'enfant procède, non par divination ni comparaison, mais par *μίμησις*, par imitation³. Qu'est-ce que l'imitation ? Non pas une copie, ni une répétition matérielle mais, dans l'altérité d'une intelligence capable de ce qui est, l'éveil d'une autonomie vitale au sein d'un milieu dans lequel la parole traduit et réalise une *κοινωνία* de ce qui est connu, voulu, choisi. Ce n'est pas seulement la parole, le discours, qui se transmet ; mais, à travers la parole, ce dont elle procède et à quoi elle est ordonnée.

Les détails et le tout

Ce premier exposé de Schleiermacher sur ce que nous pourrions appeler la genèse de l'herméneutique est complété, dans le discours d'octobre 1829, par un développement puisé dans le manuel de Ast et dont le but est de parvenir à une « clarté totale ». Qualifié de « principe herméneutique », il consiste en ce que « de

¹. *Ibid.*, p. 171-173.

². « A titre explicatif, Schleiermacher ramène l'interprétation à une activité humaine fondamentale : l'acquisition simultanée de la pensée et du langage chez l'enfant qui ne se fait qu'au moyen de la compréhension, à la fois par comparaison et par divination. La portée de cette remarque est essentielle dans la mesure où elle fait ressortir l'horizon de toute activité herméneutique : “C'est l'esprit pensant qui se découvre peu à peu à lui-même” » (C. BERNER, in : F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Herméneutique*, p. XV).

³. Cf. ci-dessous, p. 266 sq.

même que le tout n'est compris qu'à partir du détail, de même le détail ne peut être compris qu'à partir du tout¹ ». Il revêt un caractère fondamental en ce qu'un grand nombre de règles herméneutiques sont plus ou moins fondées sur lui².

La question qui sous-tend cette approche est celle de l'œuvre dans sa complexité et son unité – et donc celle de la composition de l'œuvre soumise à l'interprétation. C'est là, selon Schleiermacher, une des suprématies de l'écriture sur la parole en ce que, donnant d'emblée l'ensemble de l'œuvre à voir – même s'il faudra en parcourir l'ensemble –, elle permet de situer chaque partie et chaque détail dans l'ensemble du texte. Certes, pour parvenir à l'intelligence de l'ensemble, c'est-à-dire à la fois situer chaque détail dans le tout et comprendre le tout dans le développement de ses parties, il faut accepter un certain devenir : « Pour le discours comme pour l'écrit, toute première saisie n'est que provisoire et imparfaite (...). Nous devons souvent retourner de la fin vers le début et recommencer à nouveau la saisie de manière à la compléter³ ».

La perfection de l'œuvre, par conséquent, réclamera cette plénitude d'intégration entre les détails et le tout, cette perfection dans l'unité : « Les plus grands ouvrages de l'esprit créateur sont (...) tels (...) qu'ils sont, chacun à sa manière, divisés à l'infini et en même temps inépuisables dans le détail⁴ ». Comprendre ces œuvres réclamerait donc, en réalité, que l'interprète soit capable de les réaliser lui-même⁵, donc de reproduire dans l'interprétation le processus créateur qui a donné naissance à l'œuvre.

Cependant, jusqu'où va cette relation entre le détail et le tout ? Telle œuvre est un tout qui, cependant, est une partie relativement à un tout plus vaste. Chaque œuvre est un « détail » par rapport à l'ensemble de la littérature ; et elle est aussi une partie relativement à l'ensemble de l'œuvre de son auteur. Il sera donc possible de l'aborder relativement à la littérature dans un rapport linguistique ; et il sera possible aussi de la considérer relativement à la personne et à l'ensemble de sa vie et de son cheminement. C'est ce qui fera qu'il existe « deux classes d'interprètes (...) l'une

¹. « Discours du 22 octobre 1829 », in : *Herméneutique*, p. 173. « Avant qu'on ne détermine à travers elle de façon décisive l'organisation de l'herméneutique, [cette pensée] semble plutôt être une trouvaille qu'une découverte, à savoir la pensée que tout détail ne peut être compris qu'au moyen du tout et que, par conséquent, toute explication du détail présuppose déjà la compréhension du tout » (« Discours du 13 août 1829 », in : *ibid.*).

². « C'est ici que se manifeste la difficulté centrale de tout art d'interprétation. On veut comprendre la totalité de l'œuvre à partir des mots isolés et de leurs combinaisons, et pourtant la compréhension d'une partie suppose déjà celle du tout. Ce cercle vicieux se retrouve dans le rapport entre une œuvre particulière et la tournure d'esprit et le développement de son auteur, et il en va de même pour ce qui est du rapport entre cette œuvre particulière et le genre littéraire dont elle relève » (W. DILTHEY, *Naissance de l'herméneutique*, p. 306).

³. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Herméneutique*, p. 177.

⁴. *Ibid.*, p. 178.

⁵. « Nous trouvons bien là une raison impérieuse pour laquelle Wolf exige l'habileté dans la composition de la part de l'interprète comme de celle du critique comme condition presque indispensable. Car il est peut-être complètement impossible de remplacer aussi dans cette tâche le procédé divinatoire, qui est essentiellement suscité par la propre productivité, par un trésor d'analogies » (*ibid.*).

plus orientée vers les rapports linguistiques de tout écrit donné, l'autre davantage vers le processus psychique originel de la production et de la liaison des pensées et des images¹ ». Selon Schleiermacher, « la compréhension parfaite reste conditionnée par les efforts des deux » et ces deux démarches se complètent. De même donc qu'au point de départ la complémentarité du divinatoire et du comparatif semblait nécessaire, de même ici, « à ce niveau supérieur », ces deux procédés sont-ils nécessaires l'un à l'autre, mais de façon différente. En effet, l'un de ces deux aspects « semble si inférieur dans son développement par rapport à l'autre et, si je puis m'exprimer ainsi, si ratatiné, qu'il semble tout à fait faux de les poser comme égaux l'un à côté de l'autre dans une technique herméneutique à venir² ». Cette inégalité vient de ce que, au moins pour les textes anciens, la connaissance de leurs auteurs est extrêmement faible. En revanche, la connaissance de la littérature et de la culture « nous mène continûment vers le grand et le large ». Si « l'autre au contraire nous cloître toujours plus dans l'espace étroit de la vie singulière³ », elle est cependant nécessaire comme « un moyen de saisir d'autant plus complètement ses activités » et de situer chaque œuvre à sa juste place et dans une juste perspective : s'agit-il d'une œuvre majeure dans la démarche de son auteur, d'un écrit de circonstance, d'une œuvre polémique, etc. ?

Schleiermacher critique ensuite Ast, principalement sur la distinction, remontant à saint Augustin, entre comprendre (*intelligere*) et interpréter et expliquer (*explicare*)⁴. De sorte que pour lui, l'herméneutique est elle-même simplement l'art de découvrir le sens du discours : « Lors d'une interprétation correcte, tous les divers motifs doivent coïncider dans un seul et même résultat⁵ ».

Selon Schleiermacher en définitive, le caractère chaotique de l'herméneutique vient de ce que l'on tâtonne encore dans l'expression, et ne disparaîtra pas

avant que l'herméneutique parvienne à la forme qui lui revient en tant que méthode (*Kunstlehre*) et que ses règles, partant du simple fait que constitue l'acte de comprendre, soient développées dans une structure cohérente à partir de la nature du langage et des conditions fondamentales de la relation entre celui qui discourt et celui qui perçoit⁶.

C'est donc à une réflexion philosophique plus large sur ce qu'est la parole et de quelle manière elle met en relation des personnes à la fois spirituelles et conditionnées par leur corps, que l'herméneutique de Schleiermacher renvoie en définitive. W. Dilthey a formulé cette question en affirmant qu'au-delà de son utilité pratique en philologie pour l'interprétation des textes littéraires, l'herméneutique

¹ *Ibid.*, p. 180.

² *Ibid.*, p. 181.

³ *Ibid.*, p. 182.

⁴ Cette distinction n'a pas été contestée jusqu'à Wolf et Schleiermacher.

⁵ *Ibid.*, p. 188.

⁶ *Ibid.*

a une seconde tâche, en fait la *tâche principale* : face à l'intrusion constante de l'arbitraire romantique et de la subjectivité sceptique dans le domaine de l'histoire, elle doit fonder théoriquement la valeur universelle de l'interprétation, sur laquelle repose toute certitude historique. Une fois introduite dans le système de la théorie de la connaissance, de la logique et de la méthodologie des sciences de l'esprit, cette doctrine de l'interprétation devient un maillon important entre la philosophie et les sciences historiques, et un élément capital du fondement des sciences de l'esprit¹.

De fait, la théorie herméneutique apparaît fondamentalement à cause de la parole et de la confrontation avec les textes, en particulier les textes classiques. Mais elle soulève une question fondamentale : comment unir le problème de la vérité dont l'intelligence est capable, et la contingence historique de son expression sensible ? Comment trouver la médiation entre la philosophie et l'histoire, entre la théologie et l'exégèse ?

Si nous voulons situer les choses dans leur juste perspective, il est nécessaire de préciser que la parole dépend d'une personne et s'adresse à une ou à plusieurs personnes ; situer la parole comme médiation spirituelle entre des personnes qui sont, comme telles, incommunicables dans leur être et individuées par leur corps, leur devenir, leur sensibilité, ne peut s'accomplir que dans une réflexion plus large et plus profonde sur la personne humaine. Comment pourrions-nous donc développer une telle philosophie ?

2 - DE L'HERMENEUTIQUE A LA PHENOMENOLOGIE

Paul Ricoeur a souligné l'importance de cette question, et a proposé de chercher « du côté de la *phénoménologie* la structure d'accueil, ou (...) le jeune plant sur lequel on pourra enter le greffon herméneutique² », de sorte qu'au-delà des questions épistémologiques posées par l'exégèse des textes antiques, on s'interroge sur les rapports de la vie et de la compréhension. De fait, si le problème de la personne n'est abordé que du point de vue de la vie, l'immanence du vécu rend inaccessible, non seulement un être historique à un autre être historique, mais plus radicalement encore un sujet vivant à un autre sujet vivant.

Ces problématiques soulevées par l'exégèse, l'histoire ou la psychanalyse, se rassemblent et prennent toute leur intensité avec le problème de la parole et du geste, médiateurs de la rencontre entre les personnes. Certes, la phénoménologie peut sembler être une voie pour résoudre cette difficulté majeure : n'est-ce pas finalement une « philosophie de l'esprit » qui permettrait d'introduire dans une « philosophie de la vie » la logique d'un développement signifiant ? Permettrait-il, de n'importe quel

¹. *Naissance de l'herméneutique*, p. 307.

². *Le conflit des interprétations*, p. 9. « Mon propos est d'explorer les voies ouvertes à la philosophie contemporaine par ce qu'on pourrait appeler la *greffe du problème herméneutique sur la méthode phénoménologique* » (*ibid.*, p. 7).

moment du développement de l'esprit, d'interpréter, à partir de la totalité, chacun des autres moments ?

De cette voie phénoménologique, explorée en particulier par Paul Ricœur, Jean Paul II a reconnu l'intérêt lorsqu'il affirmait :

La phénoménologie est avant tout un style de pensée, de relation intellectuelle avec la réalité, dont l'on désire saisir les traits essentiels et constitutifs, en évitant les préjugés et les schématisations. (...) Afin de surmonter la crise du sens, qui marque une partie de la pensée moderne, j'ai voulu insister dans l'encyclique *Fides et Ratio* sur l'ouverture à la métaphysique, et la phénoménologie peut offrir une contribution significative à cette ouverture¹.

De quelle manière donc la phénoménologie pourrait-elle ouvrir une « contribution significative » à cette ouverture à la métaphysique ? C'est à ce débat que nous voudrions proposer quelques éléments de réflexion.

Une référence à Aristote ?

Si nous prenons la question à son origine, il est remarquable que F. Brentano, qui deviendra le maître de E. Husserl, ait constamment cherché à s'enraciner directement dans la philosophie d'Aristote :

Ce ne sont pas les scolastiques, ou même Thomas d'Aquin qui constituèrent son point de départ, mais Aristote que dans son habilitation il considère, avec Dante, comme le Maître de ceux qui savent. Si haute que fût son estime de Thomas d'Aquin et si profonde sa connaissance des autres auteurs scolastiques, ceux-ci n'étaient cependant pour lui que des compagnons d'étude, dont l'opinion n'avait à ses yeux aucun poids d'autorité particulier. Vis-à-vis d'Aristote, c'était autre chose. Brentano savait bien et pouvait le vérifier par lui-même, qu'en philosophie l'autorité comme telle ne doit jouer aucun rôle. Mais il avait découvert dans les doctrines aristotéliennes tant de vérité et de profondeur qu'il leur accordait d'emblée une certaine vraisemblance préalable, un certain privilège à être d'abord entendues, ce qui naturellement n'excluait ni la mise à l'épreuve ni le rejet éventuel².

Cette déclaration d'intention est certes importante. Mais l'interprétation brentanienne de la philosophie d'Aristote reste cependant tout à fait particulière, dès sa *Dissertation* de 1862, qui constitue « le coup d'envoi de l'œuvre entier³ ». Dans ce texte, il apparaît que la question initiale de Brentano « porte sur les acceptions de l'être et leur possible unification systématique. Telle est la question à laquelle Brentano revient inlassablement (...), en accentuant de manière toujours plus forte sa thèse univociste, avec cette singulière particularité qu'elle va se trouver ultimement

¹. BX JEAN PAUL II, « Discours » du 22 mars 2003 à la délégation de l'Institut mondial de phénoménologie de Hanover (USA), cité par V. AUCANTE, « Jean Paul II et le personnelisme d'Edith Stein », in : *Jean Paul II, Pape personneliste*, p. 167.

². K. STUMPF, *Erinnerungen an Brentano*, cité in : J.-F. COURTINE, *La cause de la phénoménologie*, p. 37. « Aristote demeure, aux yeux de Brentano, la figure emblématique d'un philosophe libre de préjugés, libre de présupposés, tout entier tourné, fût-ce aporétiquement, vers les phénomènes eux-mêmes. Retrouver la démarche aristotélienne, c'est pour Brentano la condition nécessaire pour conquérir un nouvel accès scientifique aux problèmes » (J.-F. COURTINE, *ibid.*, p. 39-40).

³. *La cause de la phénoménologie*, p. 42.

fondée sur l'analyse de la représentation (*Vorstellung*), ou mieux sur les implications de l'acte de représenter (*Vorstellen*) ou ensuite de penser (*Denken*)¹ ».

A ce point, il est essentiel de comprendre que, pour Brentano, « représenter » ou « être représenté » est synonyme d'apparaître², ce qui renvoie à toute la thématique de l'intentionnalité. Dans sa *Psychologie*, Brentano laisse de côté la question de l'âme pour s'intéresser au « phénomène psychique » : « Tous les phénomènes psychiques sont des représentations ou ont des représentations pour fondement³ ». Ces représentations sont, dans la conscience, dirigées vers un objet : « Eclaircissements de l'expression *objet* (*Objekt*) : quelque chose d'objectif (*Gegenständliches*) interne est visé. Il n'est pas nécessaire qu'au dehors lui corresponde quoi que ce soit. Pour éviter les malentendus, il faut le nommer objet "interne", "immanent". Il est quelque chose a/ d'universel, et b/ d'exclusivement propre à la conscience⁴ ». Et Brentano souligne que cet objet *n'est pas* : celui qui représente *a* quelque chose pour objet⁵. Apparaît donc déjà ici, semble-t-il, non plus seulement la *distinction* dans l'analyse entre la réalité existante et l'objet immanent à la connaissance, mais une *séparation* par laquelle la phénoménologie se donne pour tâche d'étudier la conscience et ce qu'elle a pour objet.

J.-F. Courtine souligne également l'importance de ce que certains ont appelé le tournant réiste de Brentano : peut-il encore se réclamer d'Aristote ? La question est de savoir si « pour que la *Vorstellung* puisse jouer son rôle fondamental pour les autres formes d'acte de conscience, il faut qu'elle ouvre sur quelque chose, c'est-à-dire toujours sur quelque chose de réel⁶ ». Au terme de l'évolution de sa pensée, « l'univocité constituerait la pièce fondamentale de la dernière ontologie de Brentano : l'ontologie comme théorie des choses⁷ » :

On peut (...) nier qu'entre le « est » de la copule et le « est » se tenant pour soi, il y ait quelque différence de signification. Et cela déjà pour cette simple raison que lorsqu'on dit « un arbre est vert » et « un arbre vert est » ou encore « il y a un arbre vert », ces énoncés reviennent tout à fait au même. Et à partir de là, j'ose encore affirmer que cela revient tout à fait au même de dire : « un arbre est vert » et « un arbre existe vert »⁸.

De la sorte, « toutes les entités réelles sont soit des substances, soit des accidents des substances », chaque existant est une chose. « Brentano pourra donc

¹ *Ibid.*, p. 47.

² « Wie wir das Wort "vorstellen" gebrauchen, ist "vorgestellt werden", so viel wie "erscheinen" » (F. BRENTANO, *Psychologie*, II, 1, §3).

³ J.-F. COURTINE, *La cause de la phénoménologie*, p. 51.

⁴ *Deskriptive Psychologie*, p. 22 ; cité in : J.-F. COURTINE, *La cause de la phénoménologie*, p. 54.

⁵ « Quand j'ai parlé d'"objet immanent", j'ai ajouté l'adjectif "immanent" pour éviter un malentendu, et parce que beaucoup de gens nomment objet ce qui est extérieur à l'esprit. Moi, en revanche, j'ai parlé d'un objet de la représentation qui lui revient [qui lui appartient] tout aussi bien quand rien ne lui correspond en dehors de l'esprit » (F. BRENTANO, Lettre à Marty du 17 mars 1905, citée in : *La cause de la phénoménologie*, p. 55).

⁶ *La cause de la phénoménologie*, p. 66.

⁷ *Ibid.*, p. 72.

⁸ F. BRENTANO, *Kategorienlehre*, VI, cité in : *La cause de la phénoménologie*, p. 72.

redéfinir en ces termes l'objet de la métaphysique : τὸ ὄν ἢ ὅν : *das Reale, das Ding*¹ », traduction que nous reconnaissons avec J.-F. Courtine comme « assez violente »... Elle est bien dans la ligne de la vision brentanienne d'Aristote, qui réduit les *Catégories* à de la logique, la substance à la substance première (le sujet), et exclut de la métaphysique aussi bien l'être par accident, l'être comme vrai, l'être comme puissance et acte. Chez Brentano, la substance désigne l'individu, le τόδε τι, le sujet, à partir duquel on *déduit* les catégories². Quant au langage, il demande d'être absolument univoque.

Tournant herméneutique

Ces remarques succinctes sont importantes pour saisir le « tournant herméneutique » de la phénoménologie, qui apparaît principalement chez Heidegger³, dès sa thèse d'habilitation sur Duns Scot et sa doctrine des catégories et de la signification présentée en 1915. Contestant l'interprétation brentanienne des catégories d'Aristote et sa vision univoque, il cherche à enraciner les catégories dans une logique subjective ou une philosophie de l'esprit vivant : mais, « l'esprit est comme tel essentiellement esprit historique au sens le plus large du terme », ce qui fait dire à Heidegger :

*L'histoire doit devenir un élément significatif déterminant pour le problème des catégories, si du moins l'on pense qu'il faut élaborer le « cosmos » des catégories, afin de dépasser une table des catégories schématique et indigente*⁴.

Conclusion que J.-F. Courtine qualifie de programmatique, ce qui le conduit à demander en quel sens l'herméneutique de la facticité, voire l'analytique du *Dasein*, « ont rempli ce programme d'une *Subjective Logik*, c'est-à-dire aussi d'une logique de l'esprit vivant et historique⁵ ».

C'est à cette question que Heidegger s'est attelé principalement dans *Sein und Zeit*, dont le §7, « consacré à la méthode phénoménologique de la recherche, se termine, comme on sait, par quelques déclarations programmatiques consacrées à l'ontologie fondamentale comme herméneutique ou encore à la phénoménologie herméneutique⁶ ». C'est là qu'Heidegger déclare :

¹ J.-F. COURTINE, *La cause de la phénoménologie*, p. 73.

² « Si pour Aristote, il n'y a de déduction possible que dans l'unité d'un même genre et si précisément l'être n'est pas un genre, l'on ne saurait en aucune façon déduire les catégories de la substance. La déduction qu'entreprend Brentano revient donc à traiter l'être comme un quasi-genre, comme s'il était univoque » (J.-F. COURTINE, *ibid.*, p. 149).

³ « Les questions, notoirement invérifiables, de paternité ne sont pas décisives ici. Il est beaucoup plus important d'apercevoir en quoi la phénoménologie appelle d'elle-même un tournant herméneutique, d'autant qu'il s'agit d'une évidence trop souvent méconnue ou commodément régionalisée au sein même du mouvement phénoménologique » (J. GRONDIN, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, p. 7).

⁴ Cité in : J.-F. COURTINE, *La cause de la phénoménologie*, p. 169. Nous soulignons.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 218.

Ontologie et phénoménologie ne sont pas deux disciplines différentes et juxtaposées appartenant parmi d'autres à la philosophie. Les deux termes caractérisent la philosophie elle-même quant à son objet et sa façon d'en traiter. La philosophie est l'ontologie phénoménologique universelle issue de l'herméneutique du *Dasein*, qui, en tant qu'analytique de *l'existence*, a fixé comme terme à la démarche de tout questionnement philosophique le point d'où il *jaillit* et celui auquel il *remonte*¹.

Pour Heidegger, l'herméneutique n'est, en fait, ni une orientation particulière au sein de la phénoménologie, ni une nouveauté : avec l'herméneutique, il dit avoir cherché « inversement à penser plus originellement *ce qu'est la phénoménologie*, afin, de cette manière, de la ramener en propre dans son appartenance à la philosophie occidentale² ». La question est donc de savoir en quoi l'herméneutique contribue à expliciter ce qu'est la phénoménologie.

Paul Ricœur s'est exprimé à ce sujet au début de son ouvrage *Le conflit des interprétations*, en affirmant qu'il y a « deux manières de fonder l'herméneutique dans la phénoménologie ». La voie courte³, celle de Heidegger, consiste à se transporter d'un coup dans une ontologie de la compréhension « par un soudain retournement de la problématique ». A une épistémologie de l'interprétation préoccupée par des débats de méthode, on substitue l'interrogation : « Qu'est-ce qu'un être dont l'être consiste à comprendre ? Le problème herméneutique devient ainsi une province de l'Analytique de cet être, le *Dasein*, qui existe en comprenant⁴ ». Dans cette perspective, qui sort délibérément du « cercle enchanté de la problématique du sujet et de l'objet », « comprendre n'est plus alors un mode de connaissance, mais un mode d'être, le mode de cet être qui existe en comprenant⁵ »,

¹. M. HEIDEGGER, *Être et temps*, p. 66. « Prise en sa teneur, la phénoménologie est la science de l'être de l'étant – l'ontologie » (*ibid.*, p. 64) ; « Pour ce qui est de la méthode, la description phénoménologique a son sens dans *l'explicitation*. Le λόγος de la phénoménologie du *Dasein* a le caractère de l'ἐρμηνεύειν grâce auquel l'entente de l'être inhérente au *Dasein* lui-même se voit *notifier* le véritable sens de être et les structures fondamentales de son propre être. La phénoménologie du *Dasein* est *l'herméneutique* dans la signification originale du mot d'après laquelle il désigne la tâche de *l'explicitation* » (*ibid.*, p. 65).

². *Acheminement vers la parole*, p. 94. « La lutte du jeune Heidegger avec la conceptualité de la phénoménologie, car il a toujours voulu en préserver la "méthode" ou le regard, procédait d'un sens très aigu de la sédimentation langagière, et par là même de son caractère historique. On ne peut prendre conscience de l'inadéquation d'une conceptualité que par un retour destructeur sur la tradition qui nous l'a imposée. L'espoir de cette destruction est d'élaborer, enfin, une conceptualité qui soit celle de l'être lui-même. Il ne fait guère de doute que c'est cette destruction de la conceptualité phénoménologique qui a mis Heidegger sur la voie du langage. Tout son chemin de pensée est ainsi *unterwegs zur Sprache*, en route vers le langage » (J. GRONDIN, *Le tournant herméneutique...*, p. 9). Sur cette « destruction » caractéristique du projet phénoménologique et de sa nécessaire orientation herméneutique, J. Derrida souligne que le terme heideggérien de *Destruktion* a peut-être une origine luthérienne. Chez Luther, la *destructio* désignerait « la désédimentation, la déconstitution d'une théologie tard-venue qui aurait occulté le message évangélique originel » (cf. J. GRONDIN, *ibid.*, p. 5, note 1).

³. La voie « longue », celle que propose Ricœur, articule autrement le problème herméneutique à la phénoménologie, en partant des formes dérivées de la compréhension – l'intelligence des textes, l'histoire, la psychanalyse –, donc du « plan même où la compréhension s'exerce, c'est-à-dire [la] place du langage » (*op. cit.*, p. 14).

⁴. *Ibid.*, p. 10.

⁵. *Ibid.*, p. 11.

qui engage une liaison de l'être historique à l'ensemble de l'être « qui soit plus originaire que le rapport sujet-objet de la théorie de la connaissance ».

Selon Ricœur, Heidegger passe donc d'une critique de la connaissance à une « ontologie de la compréhension ». En d'autres termes, nous pourrions dire qu'il s'agit de situer, à partir du « je suis », la capacité qu'a la personne humaine, dans sa manière d'être limitée, de se faire comprendre à et de comprendre autrui et ce qui est : c'est en ce sens que la parole est un problème majeur.

En situant de cette manière le projet heideggérien, Paul Ricœur se demande ici « de quel secours est la phénoménologie de Husserl » pour expliciter ce qu'est l'herméneutique : et il suggère que c'est « malgré elle » que la phénoménologie husserlienne découvre « au lieu d'un sujet idéaliste enfermé dans son système de significations, un être vivant qui a dès toujours, pour horizon de toutes ses visées, un monde, le monde¹ », antérieur à la constitution d'une nature mathématisée telle que nous nous la représentons depuis Galilée : « un champ de significations antérieur à l'objectivité pour un sujet connaissant » ; c'est le vivant capable d'opérer, d'agir, de connaître, face aux choses mêmes qu'il s'agit d'aborder. Le projet phénoménologique, comme tentative de dépasser la mathématisation, le dualisme cartésien et même la critique kantienne, se présente bien, en effet, comme une attitude, une manière d'être et de penser : « Le terme "phénoménologie" exprime une maxime qu'on peut ainsi formuler : "droit aux choses mêmes !" »² ».

Mais comment comprendre cette maxime ? Il nous semble que s'ouvrent ici deux voies, celle d'une phénoménologie herméneutique, avec l'ontologie fondamentale de Heidegger ou la recherche de Ricœur par exemple³ ; et celle d'une authentique philosophie première s'ouvrant, au terme de ses analyses, au problème de la personne humaine, sur laquelle nous reviendrons⁴.

¹. *Ibid.*, p. 13.

². M. HEIDEGGER, *Être et temps*, p. 54.

³. « On voit à quel degré de radicalité le problème de la compréhension et celui de la vérité sont portés. La question de l'historicité n'est plus celle de la connaissance historique conçue comme méthode ; elle désigne la manière dont l'existant "est avec" les existants ; la compréhension n'est plus la réplique des sciences de l'esprit à l'explication naturaliste ; elle concerne une manière d'être auprès de l'être, préalable à la rencontre d'étants particuliers. Du même coup le pouvoir de la vie de prendre librement distance à l'égard d'elle-même, de se transcender, devient une structure de l'être fini. Si l'historien peut se mesurer à la chose même, s'égaliser au connu, c'est parce que lui et son objet sont tous deux historiques. L'explicitation de ce caractère historique est donc préalable à toute méthodologie. Ce qui était une borne à la science – savoir l'historicité de l'être – devient une constitution de l'être. Ce qui était un paradoxe – savoir l'appartenance de l'interprète à son objet – devient un trait ontologique. Telle est la révolution qu'introduit une ontologie de la compréhension ; le comprendre devient un aspect du "projet" du *Dasein* et de son "ouverture à l'être". La question de la vérité n'est plus la question de la méthode, mais celle de la manifestation de l'être, pour un être dont l'existence consiste dans la compréhension de l'être » (P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, p. 13).

⁴. Cf. ci-dessous, p. 314 sq.

La voie longue de Paul Ricœur

La voie « longue » proposée par Ricœur pour rattacher le problème herméneutique à la phénoménologie à partir du langage, cherche à fonder le problème de l'interprétation rencontré en exégèse, en histoire, en psychanalyse, dans une philosophie de la compréhension ; c'est ce que Ricœur formule ainsi :

Une élucidation simplement sémantique [du concept d'interprétation commun à toutes les disciplines herméneutiques] reste « en l'air » aussi longtemps qu'on n'a pas montré que la compréhension des expressions multivoques ou symboliques est un moment de la compréhension de *soi* ; l'approche *sémantique* s'enchaînera ainsi à une approche *réflexive*¹.

Une approche réflexive qui ne soit pas celle du *cogito* cartésien, mais celle d'un « existant, qui découvre, par l'exégèse de sa vie, qu'il est posé dans l'être avant même qu'il se pose et se possède ». Par le fait même, « seule la réflexion, en s'abolissant elle-même comme réflexion, peut ramener aux racines ontologiques de la compréhension ».

Paul Ricœur organise donc ce chemin en trois grandes étapes : celle du plan *sémantique* – on part du langage ; celle du plan *réflexif* ; celle du plan *existentiel*. Du langage à l'être, chemin herméneutique commandé par l'histoire. Nous proposerons un tout autre chemin pour aborder cette question.

Sémantique

Le plan sémantique est premier, pour y chercher un « *axe* de référence pour tout l'ensemble du *champ* herméneutique » ; c'est là que l'on trouve le « *nœud sémantique* de toute herméneutique », à savoir « une certaine architecture du sens, qu'on peut appeler double-sens ou multiple-sens, dont le rôle est à chaque fois (...) de montrer en cachant² », ce que Ricœur propose de désigner du nom de *symboles*³, le concept d'interprétation ayant la même extension que celui du symbole⁴. La recherche d'une *structure commune* aux diverses modalités de l'expression symbolique doit se faire selon une « voie inductive », à partir d'un inventaire de toutes les formes symboliques : cosmiques, sexuelles, sensibles et poétiques. Ce qui permet de les « inventorier » est que, malgré leurs racines multiples et diverses, « tous ces symbolismes ont leur avènement dans l'élément du langage ». De sorte que, si les symboles s'enracinent dans des zones très profondes de l'être humain, « il

¹. *Le conflit des interprétations*, p. 15.

². *Ibid.*, p. 16.

³. « Je donne ainsi au mot symbole un sens plus étroit que les auteurs qui, comme Cassirer, appellent symbolique toute appréhension de la réalité par le moyen des signes, depuis la perception, le mythe, l'art, jusqu'à la science ; et un sens plus large que les auteurs qui, à partir de la rhétorique latine ou de la tradition néo-platonicienne, réduisent le symbole à l'analogie. *J'appelle symbole toute structure de signification où un sens direct, primaire, littéral, désigne par surcroît un autre sens indirect, secondaire, figuré, qui ne peut être appréhendé qu'à travers le premier.* Cette circonscription des expressions à double sens constitue proprement le champ herméneutique » (*ibid.*).

⁴. « Symbole et interprétation deviennent ainsi des concepts corrélatifs » (*ibid.*).

n'y a pas de symbolique avant l'homme qui parle¹ » : la parole est ce qui permet de « reprendre le monde » et de « faire qu'il devienne hiérophanie ».

Outre cet inventaire, une critériologie est nécessaire, ayant « pour tâche de fixer la constitution sémantique de formes apparentées telles que la métaphore, l'allégorie, la similitude ». C'est là que Ricœur situe l'analogie, en la réduisant à un procédé du langage :

Quelle est la fonction de l'analogie dans le « transfert du sens » ? Y a-t-il d'autres manières de lier le sens au sens que l'analogie ? Comment intégrer à cette constitution du sens symbolique les mécanismes du rêve découverts par Freud ? Peut-on les superposer à des formes rhétoriques déjà recensées, telles que la métaphore et la métonymie ? Les mécanismes de distorsion mis en jeu par ce que Freud appelle le « travail de rêve » couvrent-ils le même champ sémantique que les procédés symboliques attestés par la phénoménologie de la religion ? Telles sont les questions de structure qu'une critériologie aurait à résoudre².

Celle-ci est « inséparable d'une étude des procédés de l'interprétation », la forme de l'interprétation étant « relative à la structure théorique du système herméneutique considéré », qu'il s'agisse d'une problématique du sacré dans la phénoménologie de la religion, ou de celle du désir refoulé dans la psychanalyse, par exemple.

Une herméneutique philosophique commence donc sur le plan sémantique « par une investigation en *extension* des formes symboliques et par une analyse en *compréhension* des structures symboliques » ; elle continue « par une confrontation des styles herméneutiques et par une critique des systèmes d'interprétation, en rapportant la diversité des méthodes herméneutiques à la structure des théories correspondantes³ ». Dans cette démarche d'inventaire, de critique et d'organisation, l'herméneutique philosophique – et ce serait là « sa tâche la plus haute » –, devrait exercer « un véritable arbitrage entre les prétentions totalitaires de chacune des interprétations⁴ ». Cette *fonction critique* d'une herméneutique générale lui permet de se présenter « comme une contribution à cette grande philosophie du langage dont nous éprouvons aujourd'hui le manque⁵ ». Réorganiser le discours humain est d'autant plus nécessaire dans le contexte du développement des sciences du langage, notamment celui de l'exégèse, de l'histoire ou de la psychanalyse : « Le progrès de ces disciplines disparates a tout à la fois rendu manifeste et aggravé la dislocation de ce discours. L'unité du parler humain fait aujourd'hui problème⁶ ».

¹ *Ibid.*, p. 17.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 18.

⁴ *Ibid.*, p. 18-19. « Telle est la fonction critique de cette herméneutique prise à son niveau simplement sémantique » (*ibid.*, p. 19).

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

Réflexion

Dans la recherche de cette herméneutique philosophique, si le plan sémantique est premier et apparaît comme une porte étroite à franchir, il ne peut cependant être question de s'y arrêter, car « le langage lui-même, en tant que milieu signifiant, demande à être référé à l'existence¹ ». Pour passer du plan du langage à celui de l'existence, de la sémantique à l'ontologie, une étape intermédiaire est nécessaire : celle de la *réflexion*, « c'est-à-dire le lien entre la compréhension des signes et la compréhension de soi », celui-ci étant reconnu comme un existant.

Dans cette proposition de relier le langage symbolique à la compréhension de soi, Paul Ricœur pense « satisfaire au vœu le plus profond de l'herméneutique », qui est, « explicitement ou implicitement, compréhension de soi-même par le détour de la compréhension de l'autre ». Agir ainsi, c'est transformer « profondément la problématique du *Cogito* ». En s'enrichissant et en s'approfondissant par le recours à l'herméneutique, celui-ci finira par éclater en une nouvelle dimension de l'existence. D'une part, « le "je" ne peut se ressaisir que dans les expressions de la vie qui l'objectivent », la réflexion se présentant ainsi comme « l'appropriation de notre acte d'exister, par le moyen d'une critique appliquée aux œuvres et aux actes qui sont les signes de cet acte d'exister² » ; et d'autre part, il s'agit de se libérer des « premières "mésinterprétations" de la conscience fautive » dont Marx, Nietzsche et Freud, les maîtres du soupçon, ont démasqué les ruses... Ainsi, selon Ricœur, « la réflexion doit être doublement indirecte, d'abord parce que l'existence ne s'atteste que dans les documents de la vie, mais aussi parce que la conscience est d'abord conscience fautive et qu'il faut toujours s'élever par une critique correctrice de la mécompréhension à la compréhension³ ».

Cette compréhension indirecte de soi, selon Ricœur la nature même de la pensée réflexive, est *ce qui fonde* la sémantique d'un discours comprenant des significations équivoques et multiples : « Seule la problématique de la réflexion justifie la sémantique du double sens », dans une logique des « conditions de possibilité » de l'appropriation de notre désir d'être.

Existence

Enfin, cet itinéraire s'achève, « par voie régressive », sur une problématique de *l'existence*. A la différence de la démarche heideggerienne, « soudain renversement qui substitue la considération d'un mode d'être à celle d'un mode de connaître », l'ontologie de la compréhension demeure pour Paul Ricœur un horizon « c'est-à-dire une visée, plus qu'une donnée ». Cependant, il demeure

¹. *Ibid.*, p. 20.

². *Ibid.*, p. 21. « La réflexion est une critique (...), l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir » (*ibid.*).

³. *Ibid.*, p. 22.

nécessaire de « dégager les fondements ontologiques de l'analyse sémantique et réflexive qui précède ». Prendre le « moi » pour trouver le « je » : c'est le chemin auquel invite la psychanalyse : « Freud nous invite ainsi à poser à nouveaux frais la question du rapport entre signification et désir, entre sens et énergie, c'est-à-dire finalement entre *le langage et la vie*¹ ». C'est ainsi que pour Ricœur, « l'existence est désir et effort. Nous l'appelons effort, pour en souligner l'énergie positive et le dynamisme, nous l'appelons désir, pour en désigner le manque et l'indigence² ». Et c'est au *Banquet* de Platon qu'il faut alors se référer : « *Eros* est fils de *Poros* et de *Pénia*³ ».

Il faut bien noter qu'en partant du langage et en passant par une philosophie réflexive, « c'est toujours *dans et par l'interprétation* que ce dépassement » vers une philosophie de l'existence a lieu. Il s'agit d'une démarche archéologique : « C'est en arrière de lui-même que le *Cogito* découvre, par le travail de l'interprétation, quelque chose comme une *archéologie du sujet*. L'existence transparaît dans cette archéologie, mais elle reste impliquée dans le mouvement de déchiffrage qu'elle suscite⁴ ». Cette méthode demeure, cependant, caractéristique de l'herméneutique psychanalytique. En effet, « une autre herméneutique – celle de la phénoménologie de l'esprit par exemple – suggère une autre manière de déplacer l'origine du sens, non plus à l'arrière du sujet, mais en avant de lui⁵ » : c'est cette herméneutique qui, comme « prophétie de la conscience », anime la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Enfin, « c'est dans le même horizon ontologique qu'il faudrait interroger la phénoménologie de la religion » : au-delà de la description phénoménologique et de l'interprétation des rites, des mythes et des croyances, le sacré « qui s'annonce dans une phénoménologie de la religion » désigne symboliquement « *l'alpha* de toute archéologie, *l'oméga* de toute téléologie ; de cet *alpha* et de cet *oméga* le sujet ne saurait disposer ». C'est bien davantage le sacré qui interpelle l'homme et, « dans cette interpellation, s'annonce comme ce qui dispose de son existence » comme effort et comme désir d'être.

C'est ainsi que, selon Paul Ricœur, toutes les recherches herméneutiques « pointent, chacune à sa façon, en direction des racines ontologiques de la compréhension » : la psychanalyse, dans l'archéologie du sujet ; la phénoménologie de l'esprit dans la téléologie des figures de l'esprit ; la phénoménologie de la religion dans les signes du sacré. Ontologie précaire, « inséparable de l'interprétation », mais capable de fonder des herméneutiques dans des fonctions existentielles particulières.

¹. *Ibid.*, p. 24. Nous soulignons.

². *Ibid.*, p. 24-25.

³. *Ibid.*, p. 25.

⁴. *Ibid.*

⁵. *Ibid.*

C'est ce qui conduit Paul Ricoeur, au terme de cette introduction à la relation entre existence et herméneutique à poser cette question : « Peut-on aller plus loin ? Peut-on articuler ces différentes fonctions existentielles dans une figure unitaire, comme Heidegger le tentait dans la seconde partie du *Sein und Zeit* ?¹ » Question posée pour affirmer aussitôt : « C'est la question que la présente étude laisse non résolue », quoique « dans la dialectique de l'archéologie, de la téléologie et de l'eschatologie, *une structure ontologique s'annonce*, susceptible de rassembler les interprétations discordantes au plan linguistique ». Si cette figure *s'annonce*, elle n'est cependant pas donnée ailleurs que dans cette dialectique, ce conflit des interprétations : « *A cet égard, l'herméneutique est indépassable* ». C'est dans les vrais symboles, susceptibles de recevoir diverses interprétations que surgit cette « existence interprétée », médiatisée par l'herméneutique.

De ce fait, conclut Paul Ricoeur,

l'ontologie est bien la terre promise pour une philosophie qui commence par le langage et par la réflexion ; mais, comme Moïse, le sujet parlant et réfléchissant peut seulement l'apercevoir avant de mourir².

Cette constatation du caractère indépassable de la médiation herméneutique et critique, n'est-elle pas un aveu d'impuissance de toute philosophie de l'homme parlant lorsqu'elle est prise pour elle-même ? De même qu'une philosophie de l'esprit reste incapable de rejoindre une véritable philosophie première de ce qui est (alors qu'une philosophie de ce qui est, est capable d'assumer une philosophie de la vie et de l'esprit), de même, une philosophie de l'homme parlant, se rattachant au *cogito*, reste dans l'existence interprétée. La question qui se pose à nous est donc la suivante : comment situer la parole humaine à l'horizon du « je suis », dans sa rencontre avec l'autre ? Dans quel ordre aborder ce problème et l'étudier, de telle sorte que nous prenions en compte la question herméneutique et proposons une réponse qui fasse droit à sa recherche mais la replace dans une perspective plus vraie ?

De l'herméneutique à « l'ontologie », une problématique non résolue

Nous l'avons vu, Ricoeur souligne à juste titre le besoin aujourd'hui d'une authentique réflexion philosophique sur le langage, sur la parole. L'évocation de la position de Bultmann lui a donné l'occasion de préciser sa pensée sur ce point. D'abord sur le plan de l'exégèse biblique proprement dite, dont la pratique réclame une réflexion sur le plan philosophique :

Nous avons maintenant besoin d'un instrument de pensée qui appréhende la connexion de la langue et de la parole, la conversion du système en événement. L'exégèse, plus que toute autre discipline traitant de « signes », a besoin d'un

¹. *Ibid.*, p. 27.

². *Ibid.*, p. 28.

tel instrument de pensée : à défaut de sens objectif, le texte ne dit plus rien ; sans appropriation existentielle, ce qu'il dit n'est plus parole vivante. C'est la tâche d'une théorie de l'interprétation d'articuler dans un unique procès ces deux moments de la compréhension¹.

La question sous-jacente est donc double : d'une part, celle du sens, donc de la signification et de la vérité ; d'autre part, celle de sa destination, donc de l'intention qui porte la parole et le texte, de sorte qu'il puisse être reçu par celui à qui il est destiné.

L'étude de Bultmann est pour Ricœur l'occasion de se situer aussi sur le plan théologique proprement dit, et non plus seulement sur le plan de l'exégèse textuelle du Nouveau Testament. C'est ainsi qu'il affirme que si l'intention de Bultmann est de maintenir que la Parole de Dieu procède d'une initiative divine qui réclame la foi (ce qui fait que « rien, chez Bultmann, ne paraît autoriser un quelconque "athéisme chrétien", où le Christ serait le symbole d'une existence vouée à autrui² »), il reste nécessaire de se demander s'il se donne « les moyens de penser cette origine autre³ ». La question est celle de savoir s'il a réellement élaboré un outil capable de préciser de quelle manière la parole humaine peut devenir réellement, et non pas d'une façon mythologique ou métaphorique le mystère de la Parole de Dieu : « Ici une théorie husserlienne du sens ne suffit plus ». Il faut non seulement que le texte ait un sens « objectif », mais « que la parole elle-même appartienne à l'être qui s'adresse à mon existence ». Ici, « c'est toute une méditation sur la parole, sur la revendication de la parole par l'être, qui s'impose, donc toute une ontologie du langage, si l'expression "parole de Dieu" doit être une expression sensée⁴ ». Et de ce point de vue, le recours de Bultmann à la philosophie de Heidegger « n'est pas absolument satisfaisant », parce qu'il court-circuite la « question de l'être », sans laquelle les existentiels (situation, projet, déréliction, souci, être pour la mort) ne sont plus que « des abstractions de l'expérience vive, je dirai de l'existentiel formalisé ». Selon Ricœur,

il ne faut pas oublier que, chez Heidegger, la description existentielle concerne non l'homme mais le lieu – « l'être-là » – de la question de l'être ; cette visée n'est pas d'abord anthropologique, humaniste, personnaliste. Parce qu'elle n'est pas d'abord cela, elle permet seule de penser et de fonder ultérieurement les énoncés sensés sur l'homme et la personne et, *a fortiori*, les analogies concernant Dieu comme personne. Cette enquête sur l'être, fichée dans cet être que nous sommes et qui fait de nous le « là » de l'être, se trouve en quelque sorte court-circuitée chez Bultmann⁵.

¹. « Préface à Bultmann », in : *Le conflit des interprétations*, V, Religion et foi, p. 390. « Il faut sans doute aujourd'hui (...) considérer le problème du langage et de l'interprétation dans toute son ampleur » (*ibid.*, p. 398).

². *Ibid.*, p. 390.

³. *Ibid.* ; « Toute son entreprise ne menace-t-elle pas de virer au fidéisme, faute de l'appui d'un sens qui, en me faisant face, peut annoncer son origine autre ? » (*ibid.*).

⁴. *Ibid.*, p. 391.

⁵. *Ibid.*, p. 391.

Ce labeur de la question de l'être comporte deux pointes importantes : d'abord « l'épreuve d'une certaine mort de la métaphysique comme lieu de l'oubli de la question de l'être » ; ensuite ce qui « concerne le langage et par conséquent notre effort pour penser l'expression "parole de Dieu"¹ ».

Si l'on manque le questionnement sur l'être, on manque aussi « la radicale révision de la question du langage » que la réflexion théologique réclame :

Le théologien est directement concerné par la tentative de « porter le langage au langage » ; entendons : porter le langage que nous parlons au langage qui est le dire de l'être, la venue de l'être au langage².

Or, précisément, l'étude de la pensée de Bultmann montre, selon Ricœur, l'absence de réflexion sur le langage en général³. Et il souligne : « Il faut sans doute aujourd'hui accorder moins d'importance au *Verstehen* – au "comprendre" – trop exclusivement centré sur la décision existentielle – et considérer le problème du langage et de l'interprétation dans toute son ampleur⁴ ».

3 - SORTIR DE L'IMPASSE PHENOMENOLOGIQUE

Le projet herméneutique se rattache donc explicitement à la phénoménologie. Mais cette greffe peut-elle tenir ? C'est-à-dire : la phénoménologie est-elle capable de répondre, et jusqu'où, au projet de repenser « le problème du langage et de l'interprétation dans toute son ampleur » ? Du point de vue de l'intention, une telle hypothèse peut être séduisante parce qu'elle cherche un chemin vivant et existentiel, au-delà du positivisme, d'une part, et de la sécheresse d'une philosophie réduite à la connaissance de la forme et des définitions, d'autre part. En théologie, c'est cette recherche que, croyons-nous, une vraie sagesse théologique doit développer, au-delà du nécessaire développement de la théologie scientifique dans son exigence doctrinale. Si saint Thomas, en serviteur, a réalisé une œuvre capitale, celle d'ordonner la *doctrina sacra* selon un ordre d'intelligibilité nécessaire, après lui la recherche s'est sclérosée, dans la mesure où on a réduit « la recherche intellectuelle à la connaissance de la cause formelle, des concepts et des définitions logiques⁵ ». C'est en ce sens que la naissance de la phénoménologie – le retour aux choses mêmes –, et son développement dans l'herméneutique, s'expliquent comme une tentative de réponse à cette sclérose de la pensée. En ce sens, la phénoménologie

¹ *Ibid.*, p. 392.

² *Ibid.*

³ « Par exemple, il admet sans difficulté que le langage de la foi puisse reprendre le mythe à titre de symbole ou d'image ; il admet aussi que le langage de la foi, outre ses symboles ou images, ait recours à des analogies ; c'est le cas pour toutes les expressions "personnalistes" de la "rencontre" ; que Dieu m'interpelle comme une personne, me rencontre comme un ami, me commande comme un père, ce ne sont là, dit-il, ni des symboles ou des images, mais une manière de parler analogique » (*ibid.*, p. 387).

⁴ *Ibid.*, p. 388.

⁵ M.-D. PHILIPPE, *Retour à la Source*, I, p. 9.

se présente comme une philosophie de la vie, et se veut la philosophie contemporaine par excellence. Cependant, partant de ce qui est déjà vécu, même lorsque « la réflexion se supprime elle-même comme réflexion ¹ » par la médiation de l'herméneutique, elle demeure une méthode de la raison : elle n'est pas encore un véritable éveil de l'intelligence. Si elle est excellente, honnête par son intention et se présente même comme une « éthique de la pensée », une attitude de l'esprit, la phénoménologie demeure cependant trop dépendante, et même prisonnière d'une méthode. Elle cherche à briser la tyrannie des systèmes. Mais peut-elle le faire en restant dépendante d'un procédé, d'une méthode ? En quelque sorte, elle cherche un outil qui la libère, une clé qui ouvre la porte de la prison ; mais par le fait même, elle demeure dépendante, obsédée par la recherche critique du « comment ».

Il nous semble nécessaire d'aller beaucoup plus loin. D'une part, en redécouvrant avec netteté l'importance du réalisme de l'intelligence humaine dans son contact natif avec « ce qui est » ; si la critique a un rôle, elle est ici de « déblayer le terrain », de désencombrer l'intelligence de toutes les idéologies de droite et de gauche et de toutes les méthodes, pour qu'elle s'éveille à nouveau à sa vie propre. D'autre part, grâce à l'amour, il est capital de redécouvrir la fin comme *cause* de ce qui est, au-delà de l'appréhension de la forme, au-delà de la découverte de la substance, au-delà de la description de l'exercice et du vécu. Seuls le réalisme de ce qui est et la découverte de la fin comme cause, comme acte, nous permettront de comprendre ce qu'est la personne humaine et de nous élever jusqu'à la sagesse.

Du point de vue théologique, sans perdre l'acquis déterminant de saint Thomas dans son effort scientifique, c'est parce que la philosophie première s'achève sur le problème de l'acte, fin de ce qui est, et s'ouvre au problème de la personne à partir de l'expérience du « je suis », qu'il existe un chemin réaliste pour répondre au problème soulevé par la recherche herméneutique, en intégrant ce qu'elle a de juste et de sain.

Marie-Dominique Philippe, s'interrogeant sur le problème théologique de la grâce, exprime la question qui est en jeu de cette façon :

Aujourd'hui, si nous cherchons à dépasser les querelles d'école, nous devons revenir à une *vraie* théologie en creusant davantage à la fois le donné révélé et une philosophie première de l'être. N'est-ce pas ce qui est nécessaire aujourd'hui ? Reprendre le problème à sa source, en revenant en particulier à l'Évangile de saint Jean et en nous servant d'une philosophie réaliste allant jusqu'au bout des exigences de vérité de l'intelligence humaine².

De fait, en étudiant le don de la grâce fait à la personne humaine, « une vraie philosophie première de ce qui est, une philosophie qui permette d'intégrer l'étude de la personne humaine dans l'effort métaphysique, ce que la scolastique

¹. P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, p. 26.

². « Nature, personne et grâce », p. 9.

n'avait pas fait, permet de reprendre le problème d'une façon nouvelle et plus profonde ».

En élaborant cette recherche, on peut

saisir ce qui différencie le fait de regarder les rapports entre la nature et la grâce du fait de considérer les rapports entre la personne humaine et le fils de Dieu : d'un côté, on reste dans l'ordre de la cause formelle, de l'autre, on se place tout de suite dans l'ordre de la cause finale. Cela doit nous encourager à avoir un regard de sagesse métaphysique... Par là, nous pouvons comprendre que saint Thomas n'est pas le théologien de la nature mais de la personne, ce qui ne pourra s'explicitier pleinement que dans une théologie mystique, c'est-à-dire dans une théologie de l'amour et de la finalité. Par là, nous pouvons aussi voir ce qu'il y a d'important et d'intéressant dans la philosophie moderne et la phénoménologie. Mais pour le saisir d'une façon juste, vraie, il est nécessaire de ne pas oublier tout le développement d'une philosophie de l'être : celle-ci est au-dessus de la nature et s'achève dans l'étude de la personne. La phénoménologie, elle, demeure dans le vécu ; hélas, elle met l'être entre parenthèses, elle ne l'atteint jamais ! Comme si l'intelligence ne pouvait être elle-même qu'en rejetant ce pour quoi elle est faite en premier lieu ; elle ne peut alors que se contempler elle-même... Pour pouvoir découvrir la coopération de l'intelligence et de la foi, il faut regarder une philosophie qui est une sagesse. Seule une philosophie qui atteint l'être en premier lieu peut découvrir l'existence de Dieu et, par là, devenir une sagesse¹.

Si cette perspective est vraie du point de vue de la question théologique de la grâce, nous pouvons nous demander si elle nous permettrait aussi d'aborder autrement le mystère de la Parole de Dieu : alors qu'on a principalement abordé la question au niveau logique et du point de vue de la signification, ce qui mène par réaction à la naissance et au développement de la phénoménologie et de l'herméneutique, il est nécessaire de repenser la question du point de vue de la personne. Même s'il est naturel à l'homme de parler, ce qui pose au théologien la question de la « nature » de la parole divine mais l'entraîne rapidement dans des questions inextricables sur les rapports entre Dieu et l'auteur humain, l'inerrance de la Parole divine et les erreurs matérielles du texte biblique, l'inspiration divine et la personnalité de l'auteur humain, etc., c'est une *personne humaine* qui s'exprime et communique par la parole. La question du théologien est alors infiniment plus profonde. Au contact du Christ, qui rencontre des personnes et parle aux hommes le langage des hommes, il se demande : que devient cette parole lorsqu'elle est la parole humaine d'une Personne divine ?

La philosophie première et le problème de la personne

Avant d'aller plus loin, nous pouvons nous poser ici cette question : pourquoi seule une philosophie première de ce qui est, capable de s'approfondir jusqu'à la recherche de la fin de ce qui est et de la vérité, est-elle capable de répondre au problème posé par l'herméneutique ? Pourquoi seule une étude de la personne

¹. *Ibid.*, p. 17.

humaine comme « comment » parfait de l'être pour nous, peut-elle situer pleinement le rapport de l'être, de la pensée et de la parole ?

Pour aborder cette question, il faut d'abord comprendre que l'herméneutique, parce qu'elle s'enracine dans la phénoménologie, reste dans la ligne d'une philosophie de la vie. Elle fait partie d'un développement de la philosophie qui s'est opéré en dehors de la scolastique et contre elle. C'est sa fragilité et sa limite. C'est pourquoi nous devons comprendre que le problème de la personne humaine doit être étudié en philosophie première. Elle unit dans son « je suis », le temporel et le spirituel, le corps et l'esprit, l'histoire (le devenir) et l'être ; aborder le problème de la personne humaine sur le plan de l'être, comme ce mode d'être unique, est justement ce qui permet de comprendre l'unité propre à cet être spirituel lié à la matière. La personne humaine nous met face à la complexité temporelle existant dans l'unité spirituelle du « je suis ». Comprenons bien qu'il s'agit là d'un sommet. Il est difficile de bien préciser ce qu'est une manière d'être et, souvent, le philosophe est « tenté » d'abdiquer : l'histoire de la philosophie nous montre qu'il peut chercher à écarter le corporel pour se réfugier dans le « pur » spirituel à la manière de Platon, dans une ontologie abstraite et formelle ; ou il peut chercher à nier le spirituel, pour ne regarder que le conditionnement corporel, historique, matériel, comme dans le positivisme ou le matérialisme historique. Plus profondément, il peut ne vouloir s'intéresser qu'aux principes, le nécessaire, sans aller jusqu'à la complexité du tout et de la manière d'être, abandonnant alors la connaissance du « comment » aux sciences ou aux sciences humaines ; ou bien, par manque d'intelligence ou par fatigue, il abandonne la recherche inductive des principes et des causes, du « pourquoi », et se contente de la description d'une manière d'agir ou d'une perspective psychologique : c'est ce que fait la phénoménologie.

La personne humaine, et c'est justement ce qui la caractérise, est un tout complexe. La question à se poser est donc la suivante : comment le corps peut-il vivre dans l'esprit ? Comment l'esprit peut-il être dans le corps, sans être noyé par lui ? La personne humaine comporte une unité d'être substantielle (fondamentale) et s'unifie personnellement dans la recherche et la conquête de sa fin. Le philosophe, en abordant l'étude de la personne humaine, se demande comment existe et se développe cet être à la fois spirituel et corporel : il étudie « ce qui est propre à la personne humaine, corps et esprit, dans toute sa complexité, sans rien exclure *a priori*¹ ».

¹. M.-D. PHILIPPE, *Retour à la source*, II, p. 10. « La personne humaine a sa propre fin au-delà du monde physique ; mais elle ne l'atteint qu'en se servant de son corps, de sa sensibilité, de son affectivité sensible. Et se servant de son corps, elle doit garder le sens de sa fin, faute de quoi elle retombe dans la *physis*, la nature animale, ou s'égaré dans une perspective idéaliste » (*ibid.*).

La philosophie moderne a développé l'étude de la personne au niveau de la vie, face à une philosophie sclérosée dans le déterminisme de la forme et oublieuse de la véritable recherche de la fin. N'est-ce pas ce qui fait que l'on est arrivé à cette dialectique de la « nature » – la forme, détermination qui demeure dans le devenir, la fin n'étant plus que la forme dans une stabilité momentanée – et de la « liberté » – le dynamisme du sujet qui se meut, la fin n'étant plus que le mouvement immanent dans sa spontanéité ? Cette dialectique repose sur deux « oublis » : l'oubli du jugement d'existence « ceci est » ; et l'oubli de la fin comme cause. Ce qui est, en tant qu'il est, ne se ramène ni au devenir, ni à la forme, ni au vivant ; et la fin, comme cause, n'est ni un résultat, ni le simple dynamisme du vivant qui se meut.

Ces deux « sources » nous conduisent à comprendre qu'il est absolument nécessaire d'aborder le problème de la personne en philosophie première. Nous ne pouvons pas en rester au niveau du devenir naturel et de la forme ; ni au niveau de la vie et de l'immanence du sujet. Certes, nous ne pouvons pas oublier la nature car nous sommes nés hommes. Nous devenons une personne en assumant un donné ; l'étude philosophique du problème humain de la personne doit donc *assumer* ce donné de la nature, qui nous marque fondamentalement dans notre devenir. Par la découverte de l'âme, principe et cause de vie, distincte du corps, nous entrons dans une connaissance philosophique de l'homme comme vivant : le vivant humain n'est pas l'addition de la subjectivité de la conscience et de l'extériorité de l'étendue corporelle. Il se meut, un dans la complexité de ses activités vitales. Enfin, au niveau de ce qui est en tant qu'il est, nous découvrons l'οὐσία, principe et cause selon la forme de ce qui est ; et l'ἐνέργεια, principe et cause finale de ce qui est. C'est ce qui nous permet d'explicitement notre « je suis » dans toutes ses dimensions : de nous tourner vers la personne humaine, en la regardant du point de vue de l'être. Elle est ce tout, ce « comment » parfait de l'être pour nous.

C'est sur l'étude de la personne humaine que la philosophie première s'achève car, dans la personne humaine, nous trouvons l'être le plus parfait dont nous avons l'expérience. Ayant découvert, à partir du jugement d'existence « ceci est », les principes et les causes propres de ce qui est, en tant qu'il est, l'étude de la personne humaine consiste à regarder la manière dont ces principes existent en l'homme, *comment* ils se « réalisent » dans cette réalité existante dont nous avons l'expérience quand nous affirmons : « Je suis ». Il y a là une expérience tout à fait irréductible : elle ne nous conduit pas à un nouveau principe, mais nous donne une expérience nouvelle, personnelle, de ce qui est. Etudier cette expérience à la lumière des principes propres de ce qui est, en tant qu'il est, appartient à la philosophie première.

Dans cette perspective, nous pouvons dire que la personne humaine, dans sa manière d'exister, nous révèle, nous manifeste l'être dans sa réalisation la plus

parfaite parmi toutes les réalités existantes dont nous avons l'expérience. C'est bien là que nous pouvons rencontrer ce que la phénoménologie a de vrai. En effet, elle veut aller aux choses mêmes, à l'être, par la manifestation, la révélation de l'être et c'est d'ailleurs pourquoi elle se tourne en herméneutique. En effet, la parole et le geste prennent alors une importance primordiale. Mais nous devons dépasser la phénoménologie, car la manifestation n'est pas « l'être » ; la personne humaine ne se réduit pas à ce qui se manifeste, à la présence, ni à la parole ou au geste. Elle est le « comment » parfait pour nous de la substance et de l'acte, subsistant comme unique dans l'être, capable du vrai et de s'orienter vers sa fin, s'ordonnant elle-même et transformant son milieu, dans la complexité de son devenir corporel.

C'est lorsque nous abordons l'étude de la personne humaine que nous comprenons pleinement le sens et l'importance d'une véritable philosophie première de ce qui est en tant qu'il est, du τὸ ὄν ᾗ ὄν. En effet, avec l'étude de la personne humaine, nous n'en restons pas à un être « abstrait ». L'être, dans ce qu'il est le plus lui-même, est esprit. Il se développe par la pensée et par l'amour. Il a ainsi une « dimension » spéciale, une densité particulière : la personne. L'être, quand il est parfait, est esprit : « Je suis, je pense, j'aime ». Une pensée et un amour qui n'existent qu'en dépendance de ce qui est : « Je pense ce qui est, je suis vrai » ; « j'aime le bien réel, je suis bon ». Le « je pense » de la personne humaine, en définitive, ne s'explicite que relativement à ce qui est¹ ; son « j'aime » ne peut naître et s'épanouir que relativement à ce qui est bon². Certes, jamais il n'existe une *identité* entre l'intelligence et ce qui est, entre la volonté et ce qui est bon. Seule la Personne première, si elle existe, est substantiellement intelligente et aimante. Pour nous, c'est relativement à ce qui est, acte de notre intelligence et de notre volonté, que la vie de notre esprit s'actue et se développe.

En abordant l'étude de la personne humaine, nous découvrons donc l'être capable de penser et d'aimer. Nous ne pouvons découvrir pleinement ce que sont la pensée et l'amour (l'intelligence et la volonté) que proprement au niveau de la philosophie première. Seule la philosophie première découvre vraiment ce qu'est l'intelligence, capable de « penser l'être », et ce qu'est la volonté capable d'aimer le bien. Une philosophie du vivant ne peut pas pleinement les découvrir, car elle en reste aux opérations intellectuelles et volontaires. Seule la philosophie première, en se situant au niveau de ce qui est en tant qu'il est, nous permet de distinguer parfaitement *l'exercice* de la connaissance et de l'amour et ce qui les *détermine* et les

¹. « Lorsque l'intellect est devenu chaque [objet], au sens où l'on est dit savant, et cela en acte (cela arrive lorsqu'il est capable de s'actuer lui-même), il est même alors en puissance d'une certaine manière, non pas cependant de la même façon qu'avant d'avoir appris ou d'avoir trouvé. Et il est capable de se penser lui-même » (ARISTOTE, *De l'âme*, III, 4, 429 b 6-10).

². « Le désirable est le bien manifesté, et le premier voulu est ce qui est bon. Nous désirons une chose parce qu'elle nous semble bonne plus qu'elle ne nous semble bonne parce que nous la désirons » (ARISTOTE, *Mét.*, Λ, 7, 1072 a 27).

actue. Seule la philosophie première découvre l'esprit, comme esprit : elle seule atteint ce qui est séparé de la matière¹. L'étude du vivant, tout en distinguant les opérations vitales de l'intelligence, en reste au mode humain de la connaissance. Aussi ne peut-elle pas parfaitement distinguer l'intelligence (le νοῦς) et la raison (le λογισμός).

Si nous ne faisons pas cet effort ultime et si nous n'abordons la personne humaine qu'au niveau de la vie, même de la vie de l'esprit, ce que fait toute la philosophie moderne, nous identifierons la pensée et l'amour au *mode humain* de leur exercice. La personne humaine étant alors étudiée à ce niveau psychologique, elle reste close sur elle-même, dans l'immanence de sa propre vie. Alors elle ne peut plus se distinguer de son conditionnement sensible et historique et s'avère incapable de découvrir ce qui est autre, au-delà d'elle-même ; c'est donc l'attitude critique qui s'impose et domine : « Comment est-il possible, en partant de l'immanence de la vie, de la pensée, de l'amour, de rejoindre ce qui est et ce qui est bon ? » Et de fait, on finit par conclure qu'il est impossible de connaître et d'aimer l'autre, et que l'homme ne peut découvrir, au-delà de lui-même, l'existence d'une Personne première que les traditions appellent Dieu. Cela nous semble capital sur le plan philosophique et les conséquences théologiques en sont immenses. En effet, certains théologiens s'étant « enfermés » dans une philosophie rationnelle et dans la logique, se sont avérés incapables d'aborder le problème de la personne humaine. Ils en ont laissé l'étude à la psychologie. Celle-ci, ramenant l'être à la vie, ne peut montrer l'ouverture de la personne humaine à la Personne première. Aussi n'est-il plus possible de comprendre l'enracinement de la foi dans l'homme, ni la vraie coopération de l'intelligence avec la foi. Par le fait même, la Parole de Dieu elle-même ne peut plus être saisie dans la réalité divine de son mystère.

Et la parole ?

La question que nous pouvons maintenant soulever est de savoir si l'étude de la personne humaine en philosophie première nous permettra d'avoir un regard nouveau et plus pénétrant sur la parole. En effet, si c'est une personne qui, par la parole, s'adresse à une ou à des personnes, le regard que nous aurons sur la personne modifiera celui que nous porterons sur la parole. Par le fait même, distinguer la nature et la personne nous permettra-t-il d'avoir un regard différent sur la parole humaine ? Et quelle conséquence cela aura-t-il sur l'approche théologique du mystère de la Parole de Dieu ? De fait, le problème de la parole a principalement été

¹. « À propos du principe selon la forme, est-il un ou multiple, et qu'est-il (ou que sont-ils) ? C'est l'œuvre de la philosophie première de le déterminer en toute rigueur » (ARISTOTE, *Physique*, I, 9, 192 a 34-36) ; « Quant à déterminer la manière d'être de ce qui est séparé et ce qu'il est, c'est l'œuvre de la philosophie première » (*Physique*, II, 2, 194 b 15) ; « Ce qui est séparé [ne peut être considéré que par] le philosophe de philosophie première » (*De l'âme*, I, 1, 403 b 15).

étudié par les philosophies dans la perspective de la logique. Et quand nous abordons les choses du point de vue de la nature, nous dirons qu'il est naturel à l'homme de parler – c'est-à-dire qu'il lui appartient, en raison de sa nature spirituelle et corporelle, d'avoir la parole ! C'est un regard que nous pouvons développer avec l'étude philosophique du vivant et qui a été formalisé en logique, d'abord par Aristote dans *l'Organon*. Dans cette perspective, on affirme que la structure et le dynamisme du langage, qui est un signe, dépendent de la manière dont l'homme, âme et corps, enraciné dans le monde physique, exerce son intelligence, capable de ce qui est, en dépendance du sensible. Toute la question, d'Aristote à Heidegger, est alors celle du « dire de l'être ». Fondamentalement, parce que notre intelligence s'éveille au contact des réalités existantes dont nous avons l'expérience, le dire dépend de la manière universelle que nous avons de connaître « la quiddité des choses sensibles ». Mais l'appréhension de la quiddité est elle-même un élément de la connaissance parfaite, le jugement. Et comme l'affirme André de Muralt, « l'être étant "dit en plusieurs sens", le langage humain qui le dit ne peut être une simple transposition terme à terme de la pensée, encore moins de la réalité en tant que pensée¹ ». Cet effort d'Aristote, dire ce qui est, était et demeure la caractéristique de la philosophie elle-même, d'autant plus important à comprendre qu'il dépassait d'un seul coup, et sans en dépendre, la dialectique de l'Idée du *Sophiste* de Platon, capable de régir la pensée et le discours mathématiques.

Le réalisme d'une intelligence capable de toucher ce qui est et de l'énoncer dans un jugement, est un point capital pour comprendre la position d'Aristote sur le langage et sa conception de la logique, cet art, « instrument formel de l'exercice de toute pensée humaine articulée² ». Dès lors que le réalisme de ce jugement d'existence est supprimé, le verbe être se réduit dans le discours à un simple lien (*copula*) et la logique devient une logique de la proposition et des possibles – ce qui culmine avec la logique mathématique. Certes, dans ce monde possible, ce monde des « essences », la phénoménologie tente d'ouvrir un chemin d'accès au réel, aux choses mêmes, pour découvrir la personne comme le lieu même (le *Dasein*) de l'être, et sa parole comme son apparition, sa manifestation, son épiphanie.

D'une certaine façon, la phénoménologie et l'herméneutique, nous « obligent » donc à aborder le problème de la parole dans la perspective propre à la personne : c'est une personne, unique dans son « je suis », capable de ce qui est par son intelligence et capable de rencontrer et de communiquer avec une ou d'autres personnes, qui s'exprime par la parole. Mais il y aura une grande différence de

¹. *Comment dire l'être ? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, p. 9. Il précise qu'un « tel problème convient à la métaphysique univoque de Jean Duns Scot, pour laquelle, comme d'ailleurs pour toute la philosophie moderne qui en dérive, le problème du langage simplement ne se pose pas. Pour Aristote au contraire, les tours (*tropoi*) les plus variés du langage rhétorique et poétique ne sont pas de trop pour rendre la richesse significative de ce qui est » (*ibid.*).

². *Ibid.*

perspective si nous abordons la personne dès le point de départ, ou si nous reconnaissons que la philosophie première prend son point de départ dans le jugement « ceci est ». En effet, la dimension « personnelle » de la parole humaine n'aura pas du tout la même profondeur ni la même dimension, selon que l'on « commence » par le « ceci est » ou par le « je suis ».

Ce qui est certain, c'est que la dimension « naturelle » de l'homme, capable de saisir d'une manière universelle par sa raison la réalité dont il a l'expérience, demeure : elle est fondamentale. Il est essentiel de comprendre que l'intelligence humaine saisit et exprime, en la concevant, la signification des réalités dont nous avons l'expérience. Et c'est ce que la parole nous permet de communiquer à autrui. Cependant, si la parole a ce fondement naturel et ce caractère universel univoque, elle traduit l'éveil d'une personne intelligente et aimante, capable du vrai et du bien : n'est-ce pas ce que nous touchons dans la signification de certains termes qui sont « dits de multiples manières » ? Lorsque la personne humaine cherche à dire « ce qui est », sa parole traduit une pensée capable, au-delà de la signification quidditative, de « toucher » ce qui est. Et quand nous nous élevons à ce niveau, celui que la philosophie première explicite pour lui-même (le τὸ ὄν ἢ ὄν), nous savons que notre langage, qui est un langage « ordinaire », demeure le même. Il n'est pas un langage « métaphysique ». Cependant, nous cherchons le « dire de l'être » : comment dire ce qui est ? C'est là où apparaît toute la question de l'analogie. Et dans la mesure où il s'agit d'une connaissance universelle analogique, celle des transcendants, le langage philosophique sera dépendant de cet approfondissement de la connaissance humaine : une connaissance universelle et, cependant, éminemment personnelle, puisque c'est notre intelligence, comme intelligence, qui touche ce qui est ; et c'est notre volonté dans sa capacité la plus profonde qui, en aimant, c'est-à-dire en se laissant attirer par ce qui est bon, devient bonne. Si la quiddité est l'objet même de la définition¹, ce qui est, en tant qu'il est, ne peut être défini : l'être n'est pas dans un genre, comme le souligne Aristote à de nombreuses reprises.

Nous pouvons maintenant nous poser la question : qu'apporte à cette question la réflexion proprement métaphysique sur la personne humaine ? De fait, nous verrons que la personne humaine est le « lieu » du dire de l'être. Elle est le lieu de la « pensée de l'être », son *Dasein*, et c'est en elle que naît la parole « originaire », celle qui fait du philosophe, selon Heidegger, le héraut de l'être ! Cependant, comme nous l'avons déjà souligné, Heidegger, comme Husserl, ne restent-ils pas trop dépendants du primat de la subjectivité du « je suis » ? De la sorte, la parole se donnant comme un monde à tel moment et en tel lieu, il est nécessaire de l'interpréter, c'est-à-dire de la déconstruire et de la reconstruire, selon une dialectique du singulier et de l'universel. La limite de la phénoménologie n'apparaît-

¹. ARISTOTE, *Mét.*, Z, 4, 1030 a 5-10.

elle pas là ? Elle reste dépendante du mode humain de la connaissance et de l'amour : elle cherche à le dépasser mais n'y parvient pas, parce qu'elle reste prisonnière de son point de départ.

Nous voudrions donc essayer de préciser comment une *véritable* approche métaphysique de la personne humaine dans son « je suis » permet d'approfondir et de reprendre cette question. Pour y parvenir, un itinéraire de découverte, un ordre de recherche est absolument nécessaire. Nous essaierons donc d'entrer dans cette recherche et de parcourir ce chemin.

4 - ENJEU THEOLOGIQUE ET ITINERAIRE

Rappelons que c'est en vue d'une réflexion théologique sur le mystère du Christ et de sa parole que nous l'entreprendrons. En effet, c'est parce que Dieu s'est servi de la parole humaine pour se révéler, qu'il est nécessaire de préciser ce qu'est la parole humaine de la façon la plus vraie et la plus approfondie possible. Qu'est-ce que la parole humaine ? Quels sont ses éléments essentiels et caractéristiques ? Quelle est sa finalité ? Comment comprendre sa dimension personnelle (c'est une personne qui parle à une ou des personnes) aussi bien que sa dimension naturelle (il est naturel à l'homme de parler) ? Quelles sont ses diverses modalités ? Autant de questions fondamentales et nécessaires pour une théologie de la Parole de Dieu.

D'autre part, si le mystère du Christ, du Verbe incarné, est le sommet dont nous recevons la plénitude de la Révélation, de quel fondement philosophique avons-nous besoin pour entrer dans une théologie sapientiale au service du Christ et de sa parole ? Si beaucoup d'approches théologiques contemporaines abordent le Christ et sa parole à travers l'histoire, par exemple en fonction de la Révélation de Dieu dans l'Ancien Testament, en fonction du milieu historique et culturel, ou encore en fonction des textes judaïques contemporains de l'époque du Christ, elles le doivent surtout à une certaine perspective philosophique, plus ou moins explicite. Nous avons suffisamment précisé quelles sont ces influences. Or, si ces approches ont une part d'intérêt en tant que la Parole de Dieu assume toute la complexité de la parole humaine, tout spécialement dans le mystère de l'Incarnation, elles ne peuvent prétendre, cependant, être ultimes dans le service du théologien. En effet, celui-ci est d'abord un croyant, un homme qui reçoit dans la foi la Parole de Dieu. Et si le mystère du Christ est le sommet de la Révélation que Dieu fait de lui-même, il réclame en premier lieu une plénitude de foi. D'autre part, pour entrer dans l'intelligence théologique de cette parole, si Dieu vient à nous dans le Christ, une orientation toute particulière dans la recherche philosophique de la vérité n'est-elle pas nécessaire ? Une orientation telle que la personne humaine découvre la véritable ouverture de son intelligence et de son cœur au mystère même de Dieu. Aussi, sans

nier l'apport des sciences exégétiques littéraires et historiques, il est nécessaire de rappeler que la théologie, pour être une sagesse, c'est-à-dire une recherche contemplative de Dieu dans son mystère personnel, ne dépend pas de celles-ci. C'est à l'homme capable de Dieu, à toute personne humaine appelée par le Père à partager éternellement sa propre vie, que le Christ s'adresse. Par le fait même, si le théologien est serviteur du croyant comme ami du Christ, une intelligence sapientiale, c'est-à-dire éveillée et formée dans une véritable sagesse philosophique, n'est-elle pas ce qui lui est le plus immédiatement nécessaire ? En effet, comment être serviteur, en ami, du mystère du Christ et de sa parole sans que l'intelligence y coopère pour sa part ? Et comment celle-ci le pourrait-elle si elle n'était pas radicalement capable de s'ouvrir par elle-même au mystère de Dieu par une authentique recherche de la sagesse ?

Cette exigence nous semble être radicalement impliquée dans le mystère de la Parole de Dieu et, tout spécialement, de la parole du Christ. En effet, si le Christ se sert de la parole humaine pour révéler les secrets de Dieu, c'est que cette parole, adressée à notre intelligence selon l'intention de sa sagesse, est capable de communiquer la vérité de Dieu. Et à travers elle, notre intelligence, surélevée par la foi, est elle-même capable de recevoir la vérité révélée, et de mettre en pleine lumière le mystère auquel cette Parole est elle-même toute relative, dans l'attente de la vision de Dieu. Si donc Dieu s'est servi de la parole humaine et si le Christ est la plénitude personnelle de la Révélation, parlant le langage des hommes de telle sorte que le monde puisse accueillir son témoignage et, par là, être sauvé, il est nécessaire que nous cherchions à avoir un regard pertinent sur ce qu'est la parole humaine. Ce problème est d'autant plus brûlant aujourd'hui qu'il est abordé par de multiples disciplines mais qu'un regard philosophique orienté vers la sagesse, c'est-à-dire ultime et radical dans la recherche de la vérité sur la personne humaine, semble souvent faire défaut, nous l'avons vu.

Dieu, en assumant la parole humaine pour se révéler, nous enseigne par le fait même que celle-ci relève de la personne humaine en tant qu'elle est capable de dépasser ce qui la conditionne, par son intelligence capable d'atteindre la vérité et sa volonté capable d'aimer. Ce que la Parole de Dieu assume en premier lieu de la parole humaine, c'est donc sa capacité à être une parole de vérité et d'amour, qui procède d'une personne et est ordonnée à une personne ou à des personnes dans une communauté. Le comprendre exige de la philosophie de reprendre le problème de la parole humaine dans la lumière la plus profonde et la plus vraie, c'est-à-dire dans l'itinéraire propre à une philosophie réaliste de la personne humaine, au-delà de l'approche des sciences humaines qui mettent avant tout en lumière les conditionnements de la parole.

Dans cet itinéraire, nous partirons d'une approche pratique, celle dans laquelle nous étudions les activités humaines dans toute leur diversité. Elle est première dans l'ordre de découverte. Nous constaterons ici que la parole est, pour ainsi dire, un point de rencontre de toutes les grandes expériences humaines. Aussi la parole ne peut-elle être isolée en elle-même. C'est toujours « l'homme qui parle » qu'il convient d'étudier. C'est ce qui nous conduira ensuite, « en dialogue » avec l'approche phénoménologique que nous avons étudiée, à découvrir la parole comme un fruit propre de la complexité vitale de l'homme, fruit analogue au geste. Complémentaires l'un de l'autre, parole et geste ne sont-ils pas toujours la manière propre dont l'homme, âme et corps, exprime et communique ce qu'il porte en lui ? C'est ce qui nous invitera ultimement, dans une perspective propre à la philosophie première, à regarder la parole comme une médiation au cœur de la rencontre interpersonnelle. Portée par la recherche de la vérité, la parole humaine trouve son sommet au cœur de l'expérience de l'amour d'amitié¹ et s'ouvre, à partir de là, à un dépassement vers la sagesse dont la personne humaine est capable lorsqu'elle s'oriente vers la découverte de la Personne première, son Créateur et Père. Seule une telle parole, celle d'une personne humaine capable de la sagesse, peut être assumée par Dieu et par le Christ pour devenir le mystère de sa parole.

¹. L'expression est de saint Thomas d'Aquin : voir notamment *ST*, I-II, q. 26, a. 4. Saint Thomas distingue l'amour d'amitié, *amor amicitiae*, de l'amour de convoitise, *amor concupiscentiae*, qui regarde le bien que nous voulons posséder pour nous-mêmes ou pour un autre. L'amour d'amitié regarde la personne de l'ami pour elle-même ; il est donc un véritable amour spirituel, volontaire, personnel et réciproque, c'est l'amour humain parfait. Ce terme d'amour d'amitié correspond à la *φίλια* grecque (cf. ARISTOTE, *EN*, livres VIII et IX). Saint Thomas s'est servi de cette similitude pour expliciter en théologie le mystère de l'*ἀγάπη*, de la charité (cf. *ST*, II-II, q. 23), qu'il regarde comme une amitié entre Dieu et la personne humaine, fondée sur une communication par Dieu de sa propre béatitude.

Chapitre VII

L'activité humaine et la parole

Il est facile de constater l'importance de la parole dans l'exercice de toutes nos activités. Dans tous les échanges et les rencontres que nous avons avec les autres, nous communiquons par la parole. Si la parole n'est pas le seul moyen que nous ayons de communiquer nos expériences, nos sentiments, nos émotions ou nos opinions, ainsi que notre recherche de la vérité et notre amour personnel, elle est cependant un moyen privilégié pour nous d'entrer concrètement en relation avec les autres. Pour dire nos intentions, exprimer nos désirs ou nos besoins, nos joies ou nos peines, exposer ce que nous avons pensé, ce sur quoi nous avons réfléchi, nous défendre ou nous justifier devant l'incompréhension éventuelle, constamment la parole est à l'œuvre et marque les relations humaines. Elle les enrichit, contribuant à la qualité même de ces relations avec les autres – nous avons tous l'expérience de relations bouleversées par une rencontre au cours de laquelle nous avons pu mieux nous comprendre et nous aimer grâce à la parole. Elle peut aussi dégrader ces relations lorsqu'elle reste conventionnelle – « nous n'avons rien à nous dire » –, communiquer l'erreur ou même le mensonge, voire susciter de terribles ruptures lorsqu'elle devient médisante ou calomnieuse. Nous faisons donc non seulement l'expérience de la parole et de son importance quantitative dans nos relations, mais encore de sa capacité qualitative d'unir ou de séparer, de contribuer à la croissance de l'amour et de la vérité comme de freiner ou de briser leur communication.

Nous avons encore l'expérience de la qualité propre de la parole humaine comme de ses limites. Nous savons quelle puissance évocatrice la parole peut avoir dans l'art poétique ou la rhétorique – songeons à la parole de l'avocat –, mais aussi lorsque, prononcée dans des circonstances particulières, heureuses ou douloureuses, elle marque la vie de ceux qui l'échangent d'une façon indélébile : paroles d'amour, secrets personnels, aveu de réussites personnelles, d'échecs ou de fautes, paroles de réconfort ou, au contraire, de condamnation (verdict, annonce de diagnostic etc.). Mais nous savons aussi que ce que nous disons n'exprime jamais d'une façon tout à fait adéquate les désirs ou les connaissances les plus profondes et les plus personnelles de notre cœur et de notre intelligence. Aussi préférons-nous parfois garder le silence, conscients que nous sommes de l'incapacité que nous avons de nous exprimer adéquatement ou d'être compris et reçus pour la vérité et l'intention personnelle de ce que nous disons.

Nous faisons encore l'expérience de la variété de la parole humaine, de toutes ses modalités : autre chose la parole du poète, autre chose celle de l'ami ou de

l'époux, autre chose celle du savant ou du philosophe. C'est encore la diversité des conditions ou des situations dans lesquelles les personnes s'expriment : la parole d'un enfant qui commence à parler n'est pas celle d'un vieillard proche de sa mort. L'une est dans l'espérance de la croissance, l'autre livre le secret d'une vie qui s'en va et se donne d'une façon définitive. Pensons aux premiers mots de l'enfant pour sa mère et aux dernières paroles d'un vieillard pour son fils ou son petit-fils.

C'est encore l'expérience de la diversité des langues dans lesquelles la parole humaine se réalise que nous pouvons constater. Telle langue est notre langue maternelle et nous est familière, telle autre est une langue que nous ignorons totalement : nous n'entendons que des sons mais n'avons pas l'intelligence de la signification qu'ils communiquent. Telle autre langue encore est une langue que nous avons apprise et dont nous pouvons nous servir, tout en reconnaissant que nous n'avons pas la même facilité à en user ni la même précision que celles que nous avons lorsque nous nous exprimons dans notre langue maternelle. Nous sommes capables d'apprendre de nouvelles langues, mais nous pouvons oublier ou perdre la souplesse et la richesse propres de telle langue dont nous ne nous servons plus d'une façon habituelle. Cependant, nous cherchons toujours, en usant d'une langue, à exprimer et à communiquer aux autres ce que nous pensons et ce que nous désirons. Et nous sommes aussi capables de comprendre quelqu'un dont la langue n'est pas la même que la nôtre, surtout si l'amitié et la confiance mutuelles nous permettent de nous rejoindre au-delà des difficultés de communication verbale. Cette diversité des langues permet de mettre en lumière, d'une certaine façon, le caractère relatif de la parole humaine. Relatif en plusieurs sens : à la personne qui s'exprime et à celle qui l'écoute ; relatif à l'intelligence et à la signification connue ; relatif à l'intention vécue, exprimée et reçue et, par le fait même, vécue dans l'unité ou rejetée.

Nous faisons encore l'expérience de la diversité de la parole « vivante », celle que nous prononçons ou que nous écoutons « en acte », qui dépend vitalement de sa source, et de la parole médiatisée, qu'elle le soit par l'intermédiaire d'autres personnes ou par l'efficacité d'outils techniques destinés à en prolonger la diffusion et l'audience dans les lieux et dans les temps : amplification, radiodiffusion, enregistrement, etc. Parmi les moyens de transmettre une parole, de la médiatiser, l'écrit a évidemment un rang à part, tant par son ancienneté que par le génie nouveau qu'il réclame, assurément bien plus élaboré que les simples moyens techniques, matériellement fidèles...

Dans toute la richesse et la complexité de l'expérience que nous en avons, la parole nous permet en définitive de communiquer les uns avec les autres¹. Parler, c'est toujours communiquer quelque chose à quelqu'un par le moyen de la voix, des mots, d'un discours, d'une énonciation. Ce que nous communiquons, c'est la *signification* connue de nous, et non pas la réalité dont nous parlons. C'est encore notre *intention*, sans laquelle la signification des mots que nous employons pourrait rester totalement équivoque. Et parler, c'est exprimer par le moyen du discours une *vérité* que nous énonçons au sujet de la réalité dont nous avons l'expérience et que nous cherchons à connaître.

En parlant, nous nous servons de la parole comme déjà donnée ; telle est la parole qui est à notre disposition dans l'énonciation de notre pensée – ce qui suppose que nous ayons acquis la connaissance de la parole dont nous nous servons. Mais en nous servant de la parole, nous forgeons aussi, pour ainsi dire, notre propre parole. Nous avons l'expérience de vivre dans le devenir de la parole en train de se dire. Nous la « faisons », au fur et à mesure que nous parlons et nous sommes capables de l'élaborer au cours même du discours, en précisant notre dire, et même notre pensée. Parler, c'est donc faire l'expérience de ce devenir vital, de cette élaboration du discours que nous adressons à quelqu'un pour communiquer avec lui. Nous faisons bien l'expérience, à la fois, de la structure du langage et de ses éléments essentiels : le nom, le verbe, l'affirmation, la négation, l'énonciation, le discours², et du dynamisme vital de la parole en train de se dire et de se communiquer.

Ces quelques remarques préliminaires nous conduisent à aborder la parole en premier lieu sous l'angle des activités humaines. En effet, nous n'avons pas l'expérience de la parole « en soi ». Nous avons l'expérience d'un homme qui parle (nous-même ou un autre), et qui se sert de la parole dans toutes les activités qui sont les siennes. Cela nous semble essentiel, en nous distinguant d'emblée des positions philosophiques qui considèrent la parole en elle-même, comme le structuralisme ou l'herméneutique, ce qui ne peut avoir de sens que dans une perspective critique, qui n'est pas immédiatement philosophique.

La parole prend place au cœur de la communauté humaine. C'est au sein d'une communauté – la famille puis la « cité » – que la parole est reçue, apprise, communiquée ; c'est aussi de la parole que la communauté comme « mise en commun » proprement humaine dépend formellement. Aussi étudierons-nous d'abord brièvement cette dimension. Puis, la parole étant naturelle à l'homme mais

¹. « Parler est *dire quelque chose*, énoncer un message, et, dans l'identité de ce même acte, *le dire à quelqu'un*, avec qui ainsi un lien s'institue » (F. MARTY, *La bénédiction de Babel*, p. 20).

². « Il faut d'abord établir la nature du nom et celle du verbe ; ensuite celle de la négation et de l'affirmation, de la proposition et du discours » (ARISTOTE, *De l'interprétation*, 1, 16 a 1).

étant en même temps acquise et formée par un art, nous nous arrêterons au « faire » de la parole, depuis son enracinement dans le devenir du corps jusqu'à l'art poétique. Enfin, la parole étant la communication d'une vérité et d'une intention humaine, nous nous arrêterons à la dimension éthique de la parole. Elle est, en effet, aussi un agir.

1 - PAROLE HUMAINE ET COMMUNAUTE

Aborder la relation de la parole humaine et de la communauté est un problème immense. Mais la question fondamentale pour nous, particulièrement actuelle et pleine de conséquences pour la Parole de Dieu et sa transmission, est celle de la distinction et de la coopération entre la famille et la communauté politique proprement dite.

De la famille...

La famille, communauté humaine naturelle fondamentale¹, apparaît comme le lieu de la communication et de l'apprentissage de la parole et de tous les éléments fondamentaux de la vie humaine : c'est là que l'enfant reçoit la vie ; c'est là normalement qu'il naît – à moins d'être orphelin ; c'est là qu'il est nourri, soigné, protégé ; c'est là qu'il s'éveille dans son affectivité et associe pour la première fois la parole et la présence humaine personnelle, à travers la voix et les gestes de sa mère ; c'est là que s'éveille sa connaissance sensible, avant même qu'il puisse s'exprimer, par laquelle il découvre le monde qui est le sien à partir de la naissance, à travers les sensations et les images ; c'est là qu'il s'éveille dans son intelligence pratique, à travers le « faire » et le devenir de l'apprentissage dont la parole fait partie.

Aristote, en particulier, a souligné l'importance de la μίμησις dans la première éducation de l'enfant². Or, la parole s'acquiert essentiellement par μίμησις. Comme le souligne A. Cauquelin, « le langage n'existe que selon et à travers (*kata* et *dia*) la *mimesis*, et a ceci de particulier qu'il se situe peut-être à l'articulation de l'art (*technê*) et de la vertu³ ». Cette remarque est particulièrement intéressante, en ce sens que la dimension politique de la personne humaine est d'une certaine manière

¹. « Si donc on regarde à partir du point de départ les choses qui se sont développées naturellement, comme dans les autres domaines, dans ce domaine-là aussi on aura ainsi le regard le plus juste. En premier lieu, il est nécessaire que s'unissent deux par deux ceux qui sont incapables d'exister l'un sans l'autre, comme le mâle et la femelle en vue de la génération (cela n'est pas à partir d'un choix ; mais, comme chez les autres animaux et les plantes, il est naturel de tendre à laisser après soi un autre semblable à soi). C'est aussi celui qui par nature commande et celui qui par nature est commandé à cause du salut. (...) C'est ainsi à partir de ces deux mises en commun qu'existe la "famille première" (...). La mise en commun constituée selon la nature pour la [vie de] chaque jour, c'est la famille » (ARISTOTE, *Politique*, I, 1, 1252 a 24 - 1252 b 14).

². Cf. *Poétique*, 4, 1448 b 4-9. « Ce n'est pas une petite différence d'être accoutumé de telle ou telle façon dès la plus tendre enfance mais c'est d'une importance majeure, et même totale » (*EN*, II, 1, 1103 b 23-25) ; voir aussi *ibid.*, X, 10, 1179 b 30 - 1180 a 14.

³. *Aristote, le langage*, p. 19.

première du point de vue du devenir et du conditionnement. Complexe, l'expérience de la coopération, sans principes propres, comporte des éléments qui relèvent de *faire* (le ποίειν) et des éléments qui relèvent de *l'agir* (le πράττειν). Essentielle du point de vue de la transmission de la vie et de l'éducation, qui en est en quelque sorte la fin, la communauté humaine a un lien essentiel avec la parole. De fait, si l'enfant naît de ses parents, dont il reçoit la vie, ceux-ci sont aussi les premiers qu'il entend parler, ceux qu'il « suit », c'est-à-dire qu'il imite pour apprendre à exprimer ses désirs, ses pensées, ses premières interrogations. Ce sont donc ses parents et, dans leur prolongement, tous ceux avec qui il est en contact dans le développement de sa vie et son éducation (à travers toutes les étapes que celle-ci implique) qui transmettent la parole et, en même temps, permettent à l'enfant de devenir progressivement une personne. Dans l'éducation, par le fait même, devenir personnel et acquisition de la parole sont intimement liés¹. Nous y reviendrons, la μύμησις est elle-même complexe : elle comporte des éléments artistiques et des éléments éthiques.

Sans pouvoir tout développer ici, nous nous arrêterons à trois questions qui nous semblent particulièrement importantes pour notre recherche.

Un milieu vital

La première est celle du lien entre le milieu vital et la parole². En effet, la famille n'est pas un agrégat ; elle n'est pas un assemblage anonyme et abstrait mais le *milieu humain* naturel, dans lequel l'enfant naît et s'épanouit en premier lieu. Avant même de parler, il vit porté et entouré par ce milieu. La parole naît donc en lui comme pousse et mûrit un fruit, favorisée par ce milieu affectif et humain dans lequel l'enfant se développe ou, au contraire, freinée et étouffée par le conditionnement pesant d'un milieu peu favorable.

Quand il s'agit de la parole, quel est donc ce milieu humain ? N'est-il pas d'abord l'amour de son père et de sa mère dont il est lui-même le fruit vital ? Porteur d'un silence et d'une présence, l'amour est source du don et de l'accueil grâce auxquels la parole naît comme une parole d'amour et de lumière. Milieu humain fait d'un amour-source, fécond, qui porte et enveloppe, et d'une lumière aimante,

¹. « Dans la Grèce antique (...), et spécialement dans la vie politique, la parole est reine » (H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 1, *Le monde grec*, p. 91) ; « Si l'éducation platonicienne est fondée, en dernière analyse, sur la notion de Vérité, celle d'Isocrate repose sur l'exaltation des vertus de la parole ; disons mieux, du Logos, car j'entends bien que, pour lui, la parole est déjà un Verbe (...). La parole est ce qui distingue l'homme de l'animal ; elle est la condition de tout progrès : qu'il s'agisse des lois, des arts, des inventions mécaniques ; elle donne à l'homme le moyen de réaliser la justice, d'exprimer la gloire, de promouvoir la civilisation et la culture... » (*ibid.*, p. 130). Voir *ibid.*, p. 291 sq., sur la prédominance de la rhétorique dans l'éducation à l'époque hellénistique : « Sur le plan historique, Platon a été vaincu : il n'a pas réussi à imposer à la postérité son idéal pédagogique ; c'est Isocrate qui, en gros, l'a emporté, qui est devenu l'éducateur de la Grèce puis de tout le monde antique » (*ibid.*, p. 292).

². A ce sujet, voir DENIS VASSE, *Le temps du désir, essai sur le corps et la parole*. Cf. aussi RENE A. SPITZ, *De la naissance à la parole, La première année de la vie*.

personnelle, capable d'illuminer l'intelligence et le cœur. Les éléments suivants nous semblent fondamentaux dans la croissance : du *silence* et d'une *présence* amoureuse à la *voix* ; de la *voix* à la *parole* maternelle et paternelle, chargée d'une intention et d'une signification personnelles et éducatives.

Dans ce milieu, la présence des parents à l'enfant, tout en étant des présences distinctes, sont non seulement associées l'une à l'autre mais unies par l'amour. N'y a-t-il pas là un élément essentiel qu'il serait important de développer, tout spécialement aujourd'hui ? En effet, dans la mesure où l'amour des parents l'un pour l'autre est une véritable amitié personnelle dans laquelle l'enfant prend sa place comme un fruit commun de leur amour, tout en étant distinct de l'amitié même qui unit ses parents, dans cette mesure il fait l'expérience humaine d'une parole vécue comme un secret personnel qui communique et sert l'amour et l'éveil de l'intelligence. Cela n'est-il pas capital ? En effet, la première expérience d'une réalité, sans être absolument déterminante, joue un rôle majeur dans la formation et le développement de la personne humaine : une petite différence au point de départ a d'immenses conséquences au terme¹. La parole humaine n'est pas d'abord scientifique ou historique, mais aimante ; et dans cette présence, elle est maternelle et paternelle, dans l'évidente complémentarité de ces deux aspects.

Le premier contact entre l'enfant et sa mère est essentiel pour aborder la question du langage et de la parole. Du moins si nous ne regardons pas la parole « en soi » mais la relation de la personne et de la parole. Peut-être pourrions-nous aller jusqu'à affirmer que le lien de la chair et du sang, dont nous savons toute la puissance instinctive du point de vue de l'enracinement naturel de la personne, est cependant moins important que le langage maternel qui se situe au niveau de la vie du cœur et de l'intelligence ? En effet, c'est du lien entre l'enfant et sa mère au niveau de l'esprit qu'il s'agit ici, et c'est d'une importance majeure pour la personne. En effet, si une mère qui ne fait que mettre au monde son enfant est biologiquement mère, elle ne l'est pas encore pleinement, car la maternité humaine comporte l'éducation. Et l'un des points fondamentaux dans l'éducation est justement le langage et l'apprentissage d'une langue maternelle. Ce point nous semble important à souligner car il s'agit de la continuité dans la parole, donc de la vie du cœur et de l'intelligence, entre la mère et l'enfant : c'est là que le lien entre la parole et l'amour, la parole comme secret et présence se découvre. Quant au père, il est source d'une nouvelle détermination et d'une découverte du lien entre la parole et l'autorité, d'une parole « principe », qui détermine et tranche : « Que dit ton père ? » sera souvent la manière dont une mère renvoie son enfant à celui sur qui elle s'appuie pour garder son rôle propre de présence, d'affection, de consolation, de miséricorde.

¹. Cf. ARISTOTE, *Du Ciel*, I, 271 b 8-13.

Sans entrer ici dans les détails, remarquons de quelle manière, au contraire, l'absence ou la séparation d'une telle expérience initiale est lourde de conséquences pour le sens que l'enfant a de la parole. Soit parce que les paroles, au lieu d'être communication d'amour dans le secret de la rencontre interpersonnelle, deviennent des invectives et des insultes qui séparent, brisent et déchirent ; soit parce que l'absence de l'un ou de l'autre ne fournit pas le milieu pleinement humain nécessaire à la croissance et à la découverte de la parole : le silence n'est plus une plénitude d'où jaillit la parole comme une source qui fait vivre, mais un silence d'absence chargé de tristesse et, parfois, de désespoir.

Tradition et parole

La deuxième question est celle, tout aussi importante, du lien entre la famille, la culture, la tradition et la parole. En effet, la famille apparaît comme le milieu dans lequel la parole est inséparable de la tradition : ce qui se transmet de génération en génération comme un patrimoine vital, c'est-à-dire vécu, transmis et source de vie. N'avons-nous pas là une dimension fondamentale de la culture ? Elle n'est pas seulement intellectuelle et universelle (comme culture d'un pays ou d'un peuple) mais d'abord familiale et traditionnelle : enracinée dans un milieu de vie, elle est transmise avec la vie par ceux qui sont source de vie. La parole est alors à la fois ce qui véhicule ce patrimoine (par exemple dans les récits traditionnels, les contes ou la geste familiale) mais aussi ce qui l'explique et lui donne sens. Ici, la parole est liée aux gestes, aux coutumes, aux traditions : elle communique alors, en lui donnant son sens, une façon de vivre qui a traversé l'épreuve du temps. Cela concerne d'ailleurs, aussi bien l'expérience humaine du travail (par exemple dans la sagesse paysanne¹, à travers les dictons, les proverbes et les conseils de sagesse), que la sagesse pratique dans le domaine familial et moral, en particulier dans tout ce qui concerne la mort et le deuil, ou le mariage et la fécondité. N'est-ce pas d'une mère qu'une fille apprend à être femme, épouse et mère ? N'est-ce pas d'un père qu'un garçon apprend à être homme, époux et père ? En cela, exemple et parole sont inséparables, l'exemple vécu portant la parole et lui donnant « chair », la parole venant ici comme lumière pratique et transmission d'un héritage.

On comprend dans cette lumière les écueils et les obstacles qui peuvent se rencontrer ici. D'une part dans la famille elle-même, en ce sens que ce qui est « tradition » peut devenir répétition stérile, insensée et erronée. Aussi la tradition, au lieu d'être une source, peut-elle devenir un carcan qui empêche le renouveau,

¹. Hésiode en est un bon exemple dans *Les travaux et les jours*.

l'invention et la liberté. La parole n'est plus alors ce qui communique une sagesse de vie qui demande d'être toujours redécouverte et renouvelée mais un discours vide et répétitif coupé de la source qui lui donne son dynamisme et sa souplesse. N'est-ce pas d'ailleurs à ce moment qu'on éprouve souvent le besoin de fixer les choses par écrit et de les coder, comme si la peur de perdre la source conduisait à vouloir matérialiser les choses ? La tradition se transforme alors en histoire consignée dans des documents.

L'autre écueil est de croire que l'on peut remplacer la transmission vivante d'un patrimoine par un apprentissage livresque et purement intellectuel, voire scolaire, d'un savoir et d'une technique, d'un style de vie. Au lieu d'un savoir-faire enraciné dans une terre et une expérience, on se rabat sur un savoir et des méthodes ; au lieu d'une éthique enracinée dans des mœurs éprouvées au fil du temps et des générations familiales, on invente un style de vie rapide et superficiel coupé de son enracinement humain. Aujourd'hui, cette difficulté se développe à une vitesse accélérée en raison de la croissance des moyens de communication qui se veulent universels, « planétaires ». Nous savons combien ce phénomène peut devenir un problème délicat et inquiétant aujourd'hui et de quelle manière la parole est alors coupée de son enracinement humain et « charnel » qu'est la famille.

Ces remarques valent d'une façon toute spéciale pour les grandes expériences humaines que sont la communication de la vie et la naissance, l'amour et le mariage, la mort et l'au-delà. N'est-ce pas dans ces grandes *expériences* que nous trouvons à la fois le premier enracinement des mythes et des discours symboliques, ainsi que l'appel à une recherche de la vérité sur l'homme qui dépasse les limites d'une culture particulière¹ ? De fait, le symbole, en tant qu'il est sensible, est fondamentalement lié à la particularité d'une culture et d'une terre². Mais en tant qu'il est porteur d'une signification connue par l'intelligence, il implique une dimension universelle – non pas l'universel univoque saisi par la raison et la logique, mais un universel humain qui demeure enraciné dans la particularité de l'expérience et cependant la dépasse³.

L'enracinement de la personne dans ses grandes expériences, dépend fondamentalement de son milieu, surtout le milieu familial comme premier milieu humain. C'est ce milieu qui permet de vivre fondamentalement les grandes expériences de la vie humaine et, en les rendant présentes, vivantes, permet aussi de

¹. Sur cette distinction et ce conflit possible d'interprétations de la connaissance symbolique, voir Y. LABBE, *Le nœud symbolique ; Philosophie du symbole*, p. 4 sq.

². En ce sens, Cl. Levi-Strauss, dans une analyse structurale, met en lumière le système de références symboliques de telle culture et le caractère culturel des symboles.

³. Ce qui intéresse davantage M. Eliade ou C. G. Jung, dans une perspective que l'on a qualifiée d'archétypale, pour laquelle on dégage des références symboliques primordiales. Sur la pensée de Jung à propos du mythe, du symbole et de l'archétype, cf. CH. GAILLARD, *Le musée imaginaire de C. G. Jung*, p. 25 sq. ; *Jung*, p. 60 sq.

les comprendre d'une façon pratique. Le symbole unit ainsi essentiellement la représentation (toujours particulière, sensible, imaginative), la signification (connue par l'intelligence) et la présence (vécue dans l'affectivité). C'est la transmission par le geste et par la parole de l'intelligence pratique du symbole qui constitue proprement la tradition humaine. Elle est ainsi en attente d'une intelligence plus profonde des grandes expériences de l'homme, ce qui se réalise par l'art (en particulier la poésie et le théâtre, sous toutes leurs modalités) et la sagesse philosophique, capable d'une vérité ultime sur l'homme, sur ses origines et sur sa fin. En ce sens, nous ne partageons pas totalement l'analyse de Paul Ricœur pour qui « il y a toujours plus dans les mythes et dans les symboles que dans toute notre philosophie¹ », en tant que la philosophie, par une connaissance analogique, et non pas par la dialectique rationnelle de la phénoménologie de l'esprit absolu, est capable de devenir sagesse. A ce niveau, elle est capable d'assumer le discours symbolique et de le situer en regard du problème de la vérité (ce qui est bien une question proprement philosophique). De ce point de vue, les mythes et les symboles, ainsi que, plus profondément, la connaissance artistique, nous semblent être une disposition, un tremplin pour la sagesse philosophique, plutôt qu'un dépassement de celle-ci. C'est en ce sens qu'ils peuvent être regardés comme intermédiaires entre la connaissance rationnelle univoque, celle de la logique et des sciences, et la connaissance philosophique analogique et sapientiale, capable d'un discours sur ce qui est et sur la personne humaine, ainsi que sur la Personne première, le Créateur, s'il existe (ce que développera une philosophie première s'achevant en théologie).

Parole et obéissance

Enfin, la troisième question est celle de l'importance de la famille comme milieu dans lequel la parole structure, ordonne et élève, par l'obéissance qu'elle peut réclamer². Elle joue alors un rôle essentiel dans l'éducation, comme parole d'autorité. D'une part, dans l'ordre pratique et affectif – donc de l'éducation de la volonté grâce à l'intelligence pratique qui, à travers l'ordre donné et reçu éveille et éduque une intention portant sur un bien capable de susciter le désir et l'amour. Aristote l'a bien

¹. *Le conflit des interprétations*, p. 328. Il est important de remarquer que c'est à propos de la question du mal que Paul Ricœur s'exprime ainsi, en affirmant : « L'échec de toutes les théodicées, de tous les systèmes concernant le mal, témoigne de l'échec du savoir absolu au sens hégélien » (*ibid.*), ce que nous partageons, en soulignant cependant que le problème du mal ne nous semble pas être le premier problème philosophique ni la première question d'une philosophie sapientielle ou d'une théologie « naturelle ».

². « Le concept de loi implique la double dimension du *commandement* et de l'*obéissance*. Le commandement est une modalité particulière de la demande et il implique l'obéissance qui est modalité particulière de la réponse. Le concept de loi est fondé sur la parole en tant qu'elle s'adresse à qui l'écoute et désire la mettre en pratique. [...] Commandement et obéissance supposent un troisième terme, la parole, qui n'est ni la propriété exclusive de celui qui commande, ni de celui qui obéit. Il est ce qui les constitue comme sujets égaux en droit, c'est-à-dire semblables et différents, mêmes et autres » (D. VASSE, *Un parmi d'autres*, p. 7).

saisi dans son analyse pratique de l'âme humaine et de la complexité du devenir de l'homme, lorsqu'il affirme que

la partie de l'âme sans le λόγος est double : il y a, d'une part, la partie végétative, qui n'a rien de commun avec le λόγος et, d'autre part, la partie appétitive ou désirante, qui participe en quelque manière au λόγος en tant qu'elle l'écoute et lui obéit, et cela au sens où nous disons "tenir compte" de son père ou de ses amis, et non au sens où les mathématiciens parlent du λόγος. Que la partie sans le λόγος subisse une certaine influence de la part du λόγος, le signe en est la pratique des admonestations, des reproches et des exhortations. Mais si cet élément sans le λόγος est dit alors posséder aussi le λόγος, c'est ce qui a le λόγος qui sera double : il y aura, d'une part, ce qui proprement et par soi possède la raison et, d'autre part, ce qui lui obéit, comme on obéit à son père¹.

Du point de vue éducatif, une parole d'autorité existe aussi dans l'enseignement de la vérité. Ce sera la parole du maître. Mais plus fondamentalement, au sein de la famille, la vie de l'intelligence s'éveille et s'éduque grâce à l'interrogation et à la distinction fondamentale de l'affirmation et de la négation, notamment dans l'éveil de la conscience morale à travers les ordres, et les interdictions : « Fais ceci » ; « Ne fais pas cela ». Très vite, en effet, grâce à la confiance que réalise l'amour, l'interrogation s'éveille chez l'enfant. Elle est le désir de l'intelligence capable du vrai : en interrogeant, l'intelligence mendie son bien propre. Et de ce point de vue, l'interrogation exprimée par la parole a quelque chose de très émouvant. Elle appelle, de la part de celui qui la reçoit, une parole qui conduise, à travers la signification et l'énonciation, à la vérité comme bien de l'intelligence et à l'enseignement apporté par l'expérience directe de la réalité. Ainsi s'éveille et se noue une expérience fondamentale de dialogue sur le chemin de la recherche de la vérité. Très vite aussi, à travers le premier éveil de l'intelligence et l'obéissance, s'opère la distinction de l'affirmation et de la négation comme la complexité fondamentale de l'énonciation et du jugement.

Nous voyons donc l'importance de la famille dans le premier éveil et la première structuration de la personne ; dans ce devenir, l'apprentissage, l'exercice et l'usage de la parole jouent un rôle majeur.

...à la communauté politique

Au-delà de la famille, la parole humaine prend une nouvelle dimension dans l'expérience de la communauté proprement politique, à travers des fonctions qui ont une force symbolique particulière : c'est ici qu'apparaissent l'enseignement, beaucoup plus marqué par l'universel que l'éducation familiale, qui se présente comme la parole qui transmet le savoir, indique le vrai et invite à le chercher² ; la loi,

¹. EN, I, 13, 1102 b 29 - 1103 a 4.

². La parole « lie entre elles les générations et les différencie, elle lie entre eux les hommes non plus dans l'apparence et la conformité d'un même moule, mais dans leur différence de frères. Ainsi devraient pouvoir se lire les règles qui régissent la relation pédagogique, nécessaire relais de la sphère

la parole qui s'applique comme mesure à la vie de toute une communauté et qui dit le juste¹ ; l'autorité du gouvernant, qui oriente la communauté politique vers la fin et l'unit dans l'ouverture vers cette fin en discernant ce qu'il faut faire. C'est aussi là que peuvent prendre place des expériences négatives de la parole, par la propagation incontestable de l'erreur et d'opinions fausses (pensons à ce sujet au pouvoir destructeur des *mass media* dans la manipulation de l'opinion), par l'injustice alliée à l'habileté de la rhétorique, par le pouvoir d'une parole séductrice capable de polariser des forces et de les entraîner sur le chemin de la guerre et de la violence.

Tout cela nous montre combien il existe un lien fort entre la parole et la communauté humaine². Les Grecs, déjà, avaient souligné combien la parole participe à la formation de la communauté humaine. Si l'importance de *l'agora* fait partie de l'expérience de la démocratie, sur le plan philosophique, le lien entre la parole et la communauté humaine dépend de cette expérience d'une mise en commun, d'une *κοινωνία*. Coopération en vue d'un même bien, dans laquelle la parole tout à la fois traduit cette commune intention et y contribue de façon déterminante. En revanche, la corruption de la communauté humaine se traduit et provient en grande partie de celle de la parole et des intentions qu'elle traduit : fausse monnaie des discours mensongers et manipulateurs, désinformation, tyrannie de l'opinion, prises de pouvoir d'un clan et interdiction de s'exprimer faite à certains membres d'une même communauté, etc., sont tout à la fois des symptômes et des causes de sa désagrégation.

Ces quelques remarques nous permettent de souligner l'importance de l'ordre entre la famille et la communauté politique pour la découverte de la parole humaine et son enracinement dans la personne. Du point de vue vital, la famille est bien la communauté humaine fondamentale et donne l'expérience du lien entre la vie et la parole ; elle ne peut être remplacée. Quant à la communauté politique, au

familiale à la sphère politique. (...) La possibilité de transmettre le savoir se trouve liée à la possibilité de transmettre la vie » (D. VASSE, *Le temps du désir*, p. 140).

¹. « Aller devant le juge, c'est aller devant le juste, car le juge tend à être tel qu'un juste animé » (ARISTOTE, *EN*, V, 7, 1132 a 21) ; « La Loi ne se conçoit que pour un être de parole » (D. VASSE, *Un parmi d'autres*, p. 8) ; « Benveniste remarquait que les mots qui, dans les langues indo-européennes, servent à dire le droit se rattachent à la racine *dire*. Le *dire droit*, formellement conforme, prétend par là même, et avec des chances non négligeables de succès, à dire le droit, c'est-à-dire le devoir être. (...) Le discours juridique est une parole créatrice, qui fait exister ce qu'elle énonce. Elle est la limite vers laquelle prétendent tous les énoncés performatifs, bénédictions, malédictions, ordres, souhaits ou insultes : c'est-à-dire la parole divine, de droit divin, qui, comme *l'intuitus originarius* que Kant prêtait à Dieu, fait surgir à l'existence ce qu'elle énonce, à l'opposé de tous les énoncés dérivés, constatifs, simples enregistrements d'un donné préexistant. On ne devrait jamais oublier que la langue, en raison de l'infinie capacité générative, mais aussi, *originnaire*, au sens de Kant, que lui confère son pouvoir de produire à l'existence en produisant la représentation collectivement reconnue, et ainsi réalisée, de l'existence, est sans doute le support par excellence du rêve de pouvoir absolu » (P. BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique*, p. 65-66).

². « Il est de la nature de la langue de produire un champ pour la parole, champ qui est de nature sociale. Il ne présume pas la société comme son dehors, il la produit » (F. MARTY, *La bénédiction de Babel*, p. 69).

peuple, à la nation, elle apporte une dimension universelle que la famille ne peut donner. Une comparaison affinée des positions philosophiques extrêmes que sont sur ce point les approches de Platon et d'Aristote serait extrêmement importante à entreprendre. Platon ignore la famille et confie l'éducation entièrement à la cité, agrégat d'individus unis par nécessité. Aristote, en revanche, souligne avec réalisme l'importance de la famille comme communauté naturelle fondamentale. Naturelle, c'est-à-dire celle où l'on naît, celle où la vie apparaît et s'épanouit. Or, si la parole est au cœur de l'expérience de la coopération, de la communauté et de ses fruits immanents que sont la transmission de la vie humaine et l'éducation, toute orientation philosophique différente sur ce qu'est la communauté humaine sera lourde de conséquences pour la conception philosophique de la parole et de ses enjeux pour la personne.

Liée à la question de la parole et de la culture au cœur de l'expérience communautaire, surgit la question de la *langue* transmise et reçue, gardée et renouvelée. Cette question est bien à la frontière de la dimension politique de la parole et de sa dimension artistique et il est important de ne pas les séparer. C'est, en effet, à travers *l'usage* de la parole au sein d'une famille et d'une communauté dans son caractère multiple et diversifié que nous pouvons découvrir la diversité et l'ordre de la parole et de la langue dans leur richesse symbolique, significative et affective¹. C'est là que nous faisons l'expérience et que nous apprenons à *user* de la parole avec nuance, en respectant les usages et les règles de la langue et de ses tournures, comme aussi à la renouveler d'une façon vivante et souple dans sa puissance expressive, sa richesse sonore, ses similitudes, ses jeux symboliques, ses capacités d'abstraire. Si la linguistique a essentiellement regardé la dimension significative de la parole en analysant la langue dans ses éléments matériels et dans ses structures formelles, n'est-il pas indispensable, pour la replacer dans une lumière plus profonde et plus juste, de reprendre ces analyses relativement à l'usage vivant que nous faisons de la parole au sein d'une communauté humaine, comme instrument dynamique de la communication interpersonnelle de nos connaissances et de nos intentions ? Autrement, ne risquons-nous pas de réduire la parole à une structure abstraite et de la confondre avec la langue ou la grammaire ?

¹. La parole « est aussi, quant à sa signification, le fruit de la communauté en laquelle l'homme est né et éduqué – on pense à la langue maternelle, aux divers dialectes, aux divers langages. La parole humaine, quant à sa signification, a un aspect conventionnel qui la maintient dans une dépendance à l'égard du milieu dans lequel l'homme développe ses propres activités. Par là, elle diffère des cris et des gestes qui ont une signification plus affective et plus naturelle. Cela explique la complexité plus grande de la parole, sa diversité et son caractère plus intellectuel. La parole humaine, en effet, a telle signification : cela provient directement de nos divers concepts, fruits de notre intelligence, ainsi que de conventions et d'usages venant de notre milieu culturel » (M.-D. PHILIPPE, « La Parole de Dieu, parole du Père », p. 68-69).

2 - LE « FAIRE » DE LA PAROLE

Nous pouvons constater que, s'il appartient naturellement à l'homme de parler, au sens où Aristote note que « seul de tous les vivants, l'homme a la parole¹ », il lui est cependant nécessaire d'apprendre à parler. La parole n'est pas le cri. Même si, nous le reverrons², elle suppose la voix et peut quelquefois se transformer en un cri, la parole est proprement un « faire », une *ποίησις*, et, à ce titre, relève de l'intelligence pratique réalisatrice dans le sensible.

L'importance d'une philosophie de l'activité artistique

Si le philosophe s'intéresse à l'homme d'abord à travers l'étude de ses activités, dont il cherche à découvrir les principes et les causes propres, l'analyse philosophique de l'activité artistique est d'une importance majeure pour toute la philosophie réaliste. Nous employons cette expression « activité artistique » dans son sens le plus général d'activité de réalisation d'une œuvre, par distinction d'avec l'activité morale, l'agir (la *πρᾶξις*), qui n'implique pas d'œuvre, de résultat distinct de l'activité elle-même. L'art qualifie et ennoblit l'activité réalisatrice, le *faire*, et non pas l'agir. L'homme est artiste en tant qu'il fait, réalise quelque chose. Et à la différence de l'animal dont les opérations sont naturelles et relèvent de la détermination de sa nature (l'oiseau « fait » son nid et « chante » selon le cri de son espèce), ce que l'homme réalise dépend de son intelligence et de sa sensibilité ; l'activité artistique comporte des choix libres et, en ce sens, elle est proprement humaine.

Étudier cette dimension de l'homme dans une perspective proprement *philosophique* est d'autant plus nécessaire que la philosophie, après les premiers balbutiements d'Hésiode et les réflexions déjà très élaborées d'Aristote, l'a largement négligée jusqu'à une époque récente. Alors qu'Aristote considère que la philosophie de l'activité artistique est première dans l'ordre de découverte, précisément en raison de l'importance de l'expérience humaine de la réalisation et du travail – en cela, il s'écartait notablement de Platon pour qui le travail caractérisait l'esclave –, la scolastique dite thomiste, elle, a complètement ignoré et méconnu ce développement. On cherche en vain un traité sur l'activité artistique dans la pensée thomiste³... Si saint Thomas s'est servi en théologie de similitudes tirées de la philosophie de l'activité artistique, en particulier lorsqu'il étudie la Création, les dons du Saint-Esprit, la prophétie ou encore les sacrements, on ne trouve pas chez lui une étude proprement philosophique de l'activité artistique. Pour lui, le Philosophe est Aristote ; il *utilise* sa philosophie là où elle est utile à sa recherche théologique. Une

¹. *Politique*, I, 2, 1523 a 9.

². Cf. ci-dessous, p. 304 sq.

³. Sauf peut-être la tentative de Maritain dans *Art et scolastique*.

certaine philosophie scolastique décadente a ignoré ce point de vue et, cherchant à tirer de la théologie de saint Thomas des notions philosophiques, elle a ignoré *l'ordre de découverte* d'une philosophie de l'expérience humaine. C'est ainsi que la philosophie de l'activité artistique, comme recherche des causes propres du « faire » humain, a été totalement passée sous silence dans la philosophie occidentale durant des siècles, alors qu'elle joue un rôle capital pour la découverte d'une philosophie réaliste.

La pensée moderne est, au contraire, fortement marquée par la dimension artistique, réalisatrice de l'homme. Sans réfléchir pour autant sur l'activité artistique comme activité humaine, de façon à en chercher les principes et les causes propres, elle a développé des esthétiques¹, cherchant ainsi une science du beau. D'autre part, la pensée moderne est conditionnée dans nombre de ses développements par l'activité artistique : beaucoup de philosophies se *construisent* ainsi progressivement en systèmes, à la manière d'œuvres réalisées, comme des discours sur le réel, comme des constructions intellectuelles cohérentes. Quant à l'herméneutique, n'est-elle pas construite avant tout sur le modèle d'une critique artistique ? Le réel existant est conçu comme une œuvre à interpréter, comme un texte à aborder et à décoder...

De fait, si l'homme est fondamentalement un artiste mais néglige d'analyser philosophiquement cette expérience pour elle-même, ne sera-t-il pas fatalement conduit à développer son intelligence à la manière d'une œuvre réalisée et à tout considérer en référence au « faire » ? Or, si l'activité artistique a ses propres exigences, celles de la sagesse philosophique sont autres : la vérité de l'œuvre réalisée et de la réalisation artistique elle-même est autre que celle de la connaissance théorétique. Mais si l'on ne précise pas suffisamment ce que sont les exigences de l'intelligence pratique, on risque de les retrouver mêlées à celles de l'intelligence théorétique. N'est-ce pas ce qui se produit constamment dans la philosophie occidentale moderne ? Sans doute faut-il en chercher la raison, d'une part dans ses origines théologiques – car la théologie, dépendante de la foi, est à la fois spéculative et pratique² –, d'autre part dans l'influence prédominante des sciences à partir du xv^e siècle – la connaissance scientifique est, en effet, inséparable d'une activité réalisatrice, ce qui apparaît par excellence dans les mathématiques qui construisent leur objet abstrait dans le devenir de l'imagination. Il est donc capital de donner au « faire » toute la place qu'il réclame, pour qu'il ne contamine pas toute l'expérience humaine et ne conduise pas à considérer l'homme exclusivement sous ce rapport.

¹. Le terme « esthétique » a été inventé par Baumgarten, qui l'a appliqué à l'ensemble des recherches sur le beau et sur l'art. Son emploi est donc relativement récent (1750). Son emploi par Kant dans la *Critique du jugement* (1790) a marqué toutes les esthétiques postérieures. Hegel, qui trouve le terme insatisfaisant, le reprend cependant et définit l'esthétique comme « la philosophie du beau artistique » à la différence du beau naturel auquel il est supérieur en tant qu'il est « un produit de l'esprit » (cf. G.W.F. HEGEL, *Esthétique*, I, Introduction, p. 7 sq.).

². Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, I, q. 1, a. 4.

Cela, en particulier, est frappant à propos de la parole : ne pas situer la parole du point de vue de l'activité artistique conduit peut-être à faire de la logique, de la rhétorique, de la grammaire et de la poésie (qui sont des *arts de la parole*) les perspectives exclusives pour étudier la parole humaine, ce qui est frappant de Occam à Heidegger¹. Or, la parole humaine ne se réduit pas à la poésie, encore moins à la rhétorique. Quant à la logique, elle est un instrument au service de la rigueur de l'expression de notre pensée.

De fait, la parole humaine comporte essentiellement une dimension de réalisation artistique, de « fabrication poïétique » : la parole se *fait*, elle est un devenir en train de se faire. Et selon l'analyse philosophique qu'Aristote propose de la τέχνη, « l'art tout entier concerne un devenir et s'appliquer à un art, c'est considérer comment naît une de ces choses qui peuvent être et ne pas être, le principe étant dans celui qui réalise et non dans ce qui est réalisé² ». Dans cette perspective, en tant que la parole est une œuvre, qu'elle soit prononcée ou écrite, nous sommes plongés dans le *devenir* propre à l'art. L'art de la parole a sa matière propre, ses instruments, ses exigences laborieuses. Et par-dessus tout, il met en lumière le problème de *l'inspiration* : l'homme-artiste est *principe* de son œuvre par ses mains mais aussi par son intelligence et son imagination, sources de l'εἶδος, la forme capable d'être réalisée, mesure et cause exemplaire de la forme inscrite dans la matière, la μόρφη. La parole orale ou écrite est aussi le fruit d'un labeur dont le principe n'est pas seulement le corps, la voix, les mains, mais l'intelligence réalisatrice, capable d'inspiration.

Comment donc pouvons-nous développer cette analyse de la parole humaine dans la perspective propre à la philosophie de l'activité artistique ? Sans pouvoir entreprendre ici une étude exhaustive, nous proposons de nous situer successivement à trois niveaux différents dont la distinction résulte d'une analyse philosophique réaliste de l'expérience humaine de l'activité artistique. De fait, cette activité nous permet d'envisager l'homme dans son rapport à la matière et à l'univers physique. L'homme existe dans ce monde par son corps ; il s'y développe et s'y transforme en transformant la matière par son travail. Dans cette activité, il s'adapte cet univers pour le faire sien, pour en faire un milieu humain, qui l'aide à être plus profondément lui-même, tant du point de vue pratique, utile, que du point de vue spirituel. C'est la raison pour laquelle nous pouvons distinguer trois grands niveaux

¹. « S'il nous faut chercher le parler de la parole où a été parlé, nous ferons bien, au lieu de prendre au hasard n'importe quel parlé, au contraire de trouver quelque chose où soit purement parlé. Le parlé à l'état pur est tel qu'en lui la perfection de *parler* – celle qui sied au parlé – de par elle-même devient achèvement en initial. Le parlé à l'état pur est le Poème » (M. HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, p. 18).

². *EN*, VI, 4, 1140 a 10-13.

du « faire » : il est d'abord l'activité par laquelle l'homme prend possession de l'instrument (ὄργανον) qu'est son propre corps, se l'intègre, le fait sien dans l'usage qu'il en a ; il est ensuite l'activité par laquelle l'homme conquiert son milieu, se l'adapte et en fait un milieu qui lui est utile : pensons à tous les développements extraordinaires de l'art artisanal et des techniques ; il est enfin une activité gratuite, ordonnée à la contemplation, par laquelle l'homme épanouit sa sensibilité et son intelligence : c'est tout le développement de ce qu'on a appelé les beaux-arts. Or, cette distinction, nous pouvons la retrouver d'une façon très profonde quand il s'agit de la parole : elle peut être envisagée fondamentalement comme un sommet de l'acquisition de notre propre corps ; elle est un art utile, ordonné à la communication ; elle peut se développer dans la beauté, en particulier dans la poésie, le chant ou le théâtre. Abordons successivement chacun de ces niveaux d'analyse.

Apprendre à parler

Nous avons déjà remarqué que nous devons apprendre à parler, acquérir la parole, ce qui se fait au long d'un devenir et implique un certain labeur. Une personne n'arrivant plus à s'exprimer que très difficilement par la parole, en raison d'un handicap physique résultant d'une maladie ou d'un accident, met en lumière à sa manière le labeur du corps qui est engagé dans la parole, auquel nous ne prenons pas garde d'une façon habituelle.

Dans la parole est impliquée fondamentalement la maîtrise de notre corps qui est engagée dans la plupart de nos activités humaines, ce que nous constatons en particulier dans la station debout, la marche ou le geste. D'une certaine manière, c'est même avec la parole que cette maîtrise trouve son sommet qualitatif. Nous ne parlons pas ici de la maîtrise de nous-même que réalisent en nous les vertus morales, en particulier par rapport à notre affectivité sensible, à nos passions, mais de cette emprise fondamentale que nous avons sur notre corps et qui se réalise progressivement au long de notre croissance. Il n'y a pas là, comme telle, de dimension morale, éthique, mais l'efficacité fondamentale de l'activité artistique par laquelle nous utilisons notre corps comme un instrument naturel de toutes nos opérations humaines. Nous le réalisons à travers un *exercice* de toutes nos capacités, à la fois naturel et personnel, intelligent et volontaire.

Dans la parole, ce n'est d'ailleurs pas seulement le larynx, la langue et les lèvres qui sont mis en œuvre, mais d'une certaine façon tout le corps, du souffle jusqu'à l'expression du visage, au regard, aux mimiques et aux gestes qui accompagnent la parole. Nous reviendrons sur cette dimension corporelle, en particulier sur la voix, mais remarquons ici que la parole suppose l'acquisition fondamentale de cette maîtrise du devenir de notre corps vivant. Notons encore que

cette dimension, lorsqu'elle vient à faire défaut, peut être rééduquée, partiellement ou totalement, au moins dans certains cas.

Le deuxième élément fondamental de la parole est qu'elle s'acquiert par imitation¹. C'est à l'intérieur d'un discours entendu et progressivement compris que nous apprenons, pour ainsi dire, à nous insérer dans le devenir de la parole. L'apprentissage de la parole n'est pas l'apprentissage d'éléments isolés, puis recomposés, mais un « faire » dans lequel nous apprenons à faire en faisant avec d'autres qui sont pour nous en quelque sorte des modèles et des milieux de vie. C'est ensuite seulement que nous apprenons à analyser la parole à travers les structures logiques et grammaticales de notre langue. Mais nous savons parler avant d'être grammairien. Ce n'est pas non plus la compréhension de la logique qui nous permet de parler. Celle-ci viendra ensuite, comme une dimension réflexive, pour nous permettre d'en préciser et d'en rectifier l'usage selon un ordre cohérent.

Si la parole s'apprend par *μίμησις* et non par analyse, nous sommes bien dans un *analogué* fondamental, peut-être le premier avec les apprentissages de la nourriture et de la marche, de l'art entendu comme qualité acquise de l'intelligence pratique capable d'ordonner le devenir de la matière. L'art est bien une qualité acquise, il est *ἔξις*, *habitus*. L'*ἔξις*, « qualité de la qualité », est acquis par l'exercice et possédé d'une façon stable, à la différence des dispositions naturelles qui demeurent imparfaites comme qualités. Il oriente l'exercice d'une capacité que nous avons en l'orientant vers sa propre fin et, par là, qualifie de l'intérieur l'homme qui le possède, à la différence de la méthode qui s'ajoute toujours de l'extérieur. L'art (*τέχνη*) est le premier *ἔξις* de l'intelligence humaine. Et de fait, il s'acquiert par la réalisation mimétique. Il faut « voir faire » à un autre et « faire à côté de lui et avec lui » pour apprendre. Il faut entendre parler et parler avec les autres pour apprendre à parler. Voilà bien le premier niveau du faire humain. Sans qu'il s'agisse encore de l'art au sens le plus parfait, il s'agit pour l'homme d'apprendre à ordonner son petit univers et de le mettre en œuvre pour accomplir toutes les activités qui sont les siennes. D'une certaine façon, la parole est, avec le geste qui est aussi proprement humain et ne se réduit pas au mouvement naturel, la pointe qualitative de cette « acquisition » que nous faisons de notre corps dans l'usage que nous en avons.

Un moyen de communication

Cette parole, nous apprenons à nous en servir pour communiquer avec les autres. Elle est donc *utile* pour exprimer notre pensée, manifester nos désirs ou nos craintes, nos besoins et nos attentes, ce qui en fait un instrument de communication

¹. Sur le sens et les nuances du terme *μίμησις*, qui peut se traduire par « imitation » mais aussi par « représentation », « production », « reproduction », voir A. CAUQUELIN, *Aristote, le langage*, p. 16 sq.

que nous apprenons à maîtriser. Il nous faut devenir, en quelque sorte, artisan qualifié de la parole, ce qui, au-delà d'une simple maîtrise du langage, fait que nous nous en servons dans toute sa puissance d'expression, de signification, de communication. L'artisan est bien celui qui connaît toutes les virtualités de la matière avec laquelle il travaille. Il les connaît d'une façon pratique, en travaillant avec cette matière. Et il dit, en bon artisan, qu'on ne peut pas travailler avec n'importe quelle matière ni faire n'importe quoi avec n'importe quoi. La matière a ses exigences qu'il faut apprendre à respecter. D'autre part, l'artisan est celui qui réalise une œuvre à l'usage de l'homme, pour lui : il est serviteur. L'homme qui usera de ce qu'il a fait doit pouvoir s'en servir de la façon la meilleure et qui lui convienne. Platon l'avait déjà remarqué qui faisait du flûtiste la mesure et le juge du fabricant de flûtes¹ ! Enfin, plus profondément, l'artisan est dans une certaine mesure un ami de l'homme pour qui il travaille. A travers l'œuvre qu'il réalise pour lui, il lui veut du bien et est heureux que ce qu'il a fait lui plaise et lui soit agréable en même temps qu'utile.

Ces trois remarques nous éclairent sur la parole. Car elle est bien un art très simple au service de la communication entre les personnes. Toute parole implique ce respect et cette connaissance pratique de la matière et de la forme de la parole : la connaissance des mots et de leurs différents niveaux de signification, univoque, analogique ou équivoque ; de la distinction des noms et des verbes ; de l'ordre du discours et de la variété de sa composition selon les différents modes d'expression et les différents niveaux de vérité qu'on cherche à exprimer. Et de même que l'artisan a le sens de sa matière, l'aime et la respecte, la parole humaine demande d'être respectée comme matière dans sa qualité propre. Ce respect ne veut pas dire qu'on formalise la parole et qu'on la fige dans la rigueur d'une perfection académique inaltérable... L'artisan travaille sa matière et la respecte en la transformant. Mais précisément, c'est là que nous devons discerner la qualité de l'art : l'homme, dans l'activité artistique, transforme la matière en coopérant avec elle et non pas en l'exploitant. Exploiter la matière, c'est lui faire violence et l'exténuer. Coopérer avec elle, c'est tenir compte de ses possibilités qualitatives de transformation, d'usage, de beauté, et s'en servir pour les magnifier dans l'œuvre réalisée. Dans la parole, respecter la matière, c'est tenir compte du fait qu'elle nous est toujours donnée à travers une langue précise qui a ses propres exigences et demande qu'on s'en serve pour exprimer tout ce qui nous habite et que nous portons comme devant être dit. C'est bien ce que nous cherchons à dire qui vient déterminer la matière que nous transformons et dont nous usons lorsque nous parlons. Mais pour pouvoir être entendu, il nous faut tenir compte de la matière que nous avons, si possible la choisir en connaissance de cause et la travailler pour « forger notre discours ». Si la matière

¹. Cf. *République*, X, 601 d ; voir aussi *Cratyle*, 390 b.

est pauvre, soit parce que la langue dont nous disposons est peu apte à exprimer ce que nous portons en nous-mêmes, soit parce que nous la connaissons mal dans toutes les virtualités qui sont les siennes (vocabulaire, tournures idiomatiques, usage des temps des verbes, etc.), nous saisissons combien ce que nous pensons dépasse ce que nous arrivons effectivement à dire.

Le terme de la parole est bien celui à qui nous nous adressons. De même que l'œuvre achevée est *pour* celui à qui elle est destinée et qui en usera, de même, la finalité pratique de la parole est la personne à qui nous nous adressons. Parler, c'est communiquer à quelqu'un ce que nous pensons, l'intention que nous avons. Parler pour parler, ce n'est plus parler. Mais soyons attentifs ! Ici, la finalité est d'une certaine manière double : en m'adressant à quelqu'un par la parole, la finalité est bien que cette personne, en usant de ma parole, rejoigne effectivement mon intention et la signification connue de moi, ainsi que la vérité ou l'opinion que je cherche à exprimer. Je parle pour être entendu ! C'est-à-dire écouté et compris. Cependant, ce n'est pas l'autre qui *mesure* le contenu de vérité de ma pensée. Même si je n'ai pas été compris ou reçu, ma parole a quand même sa légitimité dans la mesure où elle est vraie, bienveillante et à propos. Certes, je peux moduler, préciser, adapter ce que je dis pour que ce que je cherche à exprimer puisse être davantage reçu. Non seulement vrai, mais capable d'être entendu et reçu par celui qui m'écoute. Bien des vérités sont objectives mais ne sont pas bonnes à dire de n'importe quelle manière. Pensons à toutes les situations humaines dans lesquelles une parole vraie est cependant irrecevable ! Le malade face à son médecin, par exemple. Pour exprimer la justesse de ton et de parole, on dira d'ailleurs généralement que quelqu'un s'est exprimé avec tact, avec doigté, avec courtoisie, avec finesse... Toutes images qui renvoient bien en premier lieu à un savoir-faire dont la qualité n'est pas seulement l'exactitude « technique » mais la mesure pour atteindre effectivement la fin proposée.

Enfin, et c'est une constatation source d'émerveillement pour le philosophe, la parole est bien pour nous le lieu d'une certaine amitié, d'une bienveillance mutuelle dans le dialogue qui se construit pas à pas, dans les exigences propres de son devenir. Parler, ce n'est pas seulement monologuer, c'est parler de telle sorte qu'en suscitant l'écoute de l'autre on appelle aussi sa réponse libre et personnelle, comme lieu d'une rencontre authentiquement humaine. En ce sens, toute parole humaine est appel au véritable *dialogue*, puisqu'elle est toujours une parole finalisée par une autre personne. En parlant avec quelqu'un, je suis, à travers le dialogue, ouvert à l'amitié dans la recherche commune de la vérité, dans la confrontation d'opinions, dans la défense, respectueuse de l'autre, de mon propre point de vue, dans la recherche d'un consensus paisible... « Faire œuvre » de parole, c'est bien se faire ami de l'homme à travers la parole elle-même.

L'art de la parole

L'étude philosophique de l'activité artistique et de *l'habitus* d'art trouve son sommet dans le regard que nous pouvons poser sur cette pointe du développement de l'intelligence pratique de l'homme que sont ce que l'on a appelé d'une façon réductrice « les beaux-arts » et qu'il conviendrait d'appeler simplement les arts, pour les distinguer de la maîtrise des techniques et de l'art artisanal.

L'art et la qualité

Sans pouvoir tout développer dans le cadre de cette recherche, notons simplement qu'avec ces grands arts, nous nous trouvons devant une perfection proprement humaine où notre intelligence réalisatrice, « fabricatrice », n'est plus seulement l'intelligence de l'utile, de ce qui est immédiatement au service de nos activités pratiques, mais devient l'intelligence de la qualité connue, goûtée, aimée pour elle-même et mise en pleine splendeur dans l'œuvre réalisée¹. La qualité apparaît alors pour ainsi dire *dans sa vérité*. C'est pourquoi nous pourrions dire que l'artiste, au sens le plus humain du terme, possède l'intelligence de la qualité sensible qu'il met en valeur dans le langage qui est le sien. Alors que le mathématicien abstrait la quantité et développe la raison dans la connaissance du divisible quantitatif, et que le philosophe de philosophie première connaît ce qui est séparé de la matière, l'artiste est l'homme intelligent dans le sensible. L'art relève bien de l'intelligence, et non pas de la pure sensibilité, mais d'une intelligence humaine engagée dans la sensation². De fait, l'art repose sur ce que l'on a appelé les « sensibles propres³ », c'est-à-dire les qualités sensibles *propres* à chaque sens ; ces qualités sensibles sont purement qualitatives, elles sont immédiates, indivisibles et ne peuvent donc être mesurées. C'est pour la vue la couleur, pour l'ouïe le son, pour

¹. « Je ne connais pas de meilleure définition du mot art que celle-ci : “L'art c'est l'homme ajouté à la nature”, la nature, la réalité, la vérité, mais avec une signification, avec une conception, avec un caractère, que l'artiste fait ressortir, et auxquels il donne de l'expression, “qu'il dégage”, qu'il démêle, affranchit, enlumine. Un tableau de Mauve ou de Maris ou d'Israels dit plus et parle plus clairement que la nature elle-même » (VINCENT VAN GOGH, *Lettres à Théo*, p. 33). Voir aussi ce que dit, par exemple, Cézanne : « L'art est une harmonie parallèle à la nature. Que penser des imbéciles qui vous disent : le peintre est toujours inférieur à la nature ! Il lui est parallèle » (cité in : JOACHIM GASQUET, *Cézanne*, p. 130).

². « En art, la théorie ne précède jamais la pratique, pas plus qu'elle ne la commande. C'est le contraire qui se produit toujours. Ici, surtout dans les commencements, tout est affaire de sensibilité » (KANDINSKY, *Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier*, p. 114) ; « L'art dans son ensemble n'est pas une création sans but qui s'écroule dans le vide. C'est une puissance dont le but doit être de développer et d'affiner l'âme humaine (...). C'est le seul langage qui parle à l'âme et le seul qu'elle puisse entendre. Elle y trouve, sous l'unique forme qui soit assimilable pour elle, *le Pain Quotidien* dont elle a besoin » (*ibid.*, p. 171) ; « Celui qui regarde une œuvre d'art converse en quelque sorte avec l'artiste au moyen du langage de l'âme » (*ibid.*, p. 172).

³. La distinction des sensibles propres et des sensibles communs, qui remonte à Aristote (cf. *De l'âme*, II, 6, 418 a 7-25) et qui est rejetée par Descartes (voir, par exemple, *Principes de la philosophie*, IV, art. 198 et 199, p. 317-318 ; *Sixièmes réponses*, Œuvres, IX-1, p. 239), et, avant lui, par Galilée, est capitale pour saisir la qualité propre de l'activité artistique. L'art et la philosophie reposent radicalement sur les sensibles propres et le jugement d'existence « ceci est », alors que les sciences reposent sur les sensibles communs et la mesure. Il serait intéressant de préciser quelles conceptions différentes de la parole nous aurions en considérant ces deux aspects différents...

l'odorat l'odeur, pour le goût la saveur (salé, sucré, acide, amer), pour le toucher le tangible (chaud, froid, lisse, rugueux, sec, humide). Cet aspect qualitatif est éminemment présent dans l'art ; ainsi, le peintre est par excellence l'homme des couleurs et de la lumière, le musicien, l'homme du son et du timbre, etc. Ces qualités sensibles de la réalité sont connues par nos sensations et peuvent devenir éminemment qualitatives grâce à l'intelligence qui peut s'en emparer, les mettre en pleine lumière par les relations qu'elle établit entre elles (relations de similitude, d'opposition, de hiérarchie), y être tout attentive dans leurs nuances, ce qui est avant tout le cas dans la connaissance artistique – c'est ainsi que pour Bergson, l'artiste est « voué à l'art par l'un de ses sens¹ ». L'homme artiste est intelligent dans ses sensations et tout attentif aux moindres nuances des qualités du monde physique et des qualités humaines. Il saisit, mieux que quiconque, que les sensations humaines sont ordonnées à la connaissance des qualités sensibles du monde physique et humain dans lequel nous sommes.

Une philosophie qui rejette les sensibles propres conduira donc fatalement au rejet et à la destruction de l'art. N'est-ce pas ce que l'on voit chez Descartes ? En rejetant la connaissance sensible des sensibles propres, il considère l'art comme tout à fait secondaire. Si la connaissance sensible est inutile et trompeuse, l'art est rejeté ou subordonné à une connaissance par mensuration, au développement scientifique. Alors il perd sa fraîcheur et sa limpidité, son caractère immédiat et s'engouffre dans des développements imaginatifs. En réalité, l'art s'adresse à notre sensibilité dans ce qu'elle a de plus qualitatif et, par là, à notre intelligence et à notre cœur, dans une connaissance dont le mode demeure symbolique. C'est pourquoi l'éveil de l'intelligence dans l'art est source d'une connaissance typiquement humaine. L'art est proprement humain parce qu'il accomplit dans une certaine perfection cette alliance de l'esprit (intelligence et volonté) avec la connaissance et l'affectivité sensibles².

Voix et parole : musique, poésie, théâtre

Pour ce qui regarde la parole, nous pouvons évoquer trois grands arts qui magnifient la parole humaine et en font saisir toute la richesse qualitative. Le premier de ces développements artistiques ne regarde pas immédiatement la parole mais son support naturel qu'est la voix ; il s'agit de la musique et du chant. Puis l'art de la parole proprement dit est la poésie : art de la parole et non pas d'abord art de l'écrit³,

¹. *Le Rire*, in : *Œuvres*, p. 421.

². Sur l'art comme perfection de l'homme, cf. M.-D. PHILIPPE, *Philosophie de l'art*, II, chap. premier, p. 7 sq.

³. « Il n'y a de grand parmi les hommes que le poète, le prêtre et le soldat, l'homme qui chante, l'homme qui bénit, l'homme qui sacrifie et se sacrifie. Le reste est fait pour le fouet » (CH. BAUDELAIRE, *Mon cœur mis à nu*, XXVI, 47, *Œuvres complètes*, p. 1287). « Le poème n'est accompli que s'il se fait chant, parole et musique en même temps » (L. SEDAR SENGHOR, *Éthiopiennes*, p. 123).

ce qu'il est important de remarquer pour corriger la perspective de l'herméneutique. Enfin, nous trouvons un art qui magnifie la parole, le discours et le dialogue, permettant d'exprimer tout ce que l'homme peut vivre et traverser dans le développement de sa vie et de sa personne : le théâtre, spécialement dans la tragédie. Nous n'aborderons pas ici la question des genres littéraires, des styles et des méthodes d'analyse textuelle. Nous préférons chercher à comprendre, dans une perspective résolument philosophique, ce que les grands arts peuvent saisir et exprimer de ce que nous pourrions appeler les grandes aspirations ou les grandes nostalgies de l'homme. En ce qui concerne la parole, il s'agit de chercher à préciser ce qu'elle est capable d'exprimer et les limites auxquelles elle est confrontée. L'absolu que l'homme porte en lui et les limites auxquelles il est confronté donnent aux grands arts d'être, en quelque sorte, prophétiques de la condition de l'homme en quête de la sagesse. Nous tenterons donc de caractériser brièvement chacun des grands arts que nous avons cités, en vue de mieux saisir par là la connaissance pratique qualitative que nous pouvons avoir de la grandeur de la parole humaine et de ses limites.

La musique et le temps

La musique n'est pas l'art du langage, mais celui du son et, surtout, de la *voix*. Les instruments de musique eux-mêmes manifestent quelque chose de la voix humaine qui est le son le plus qualitatif dont nous avons l'expérience. C'est à elle que l'ouïe humaine est adaptée, pour saisir tout ce qu'elle implique : le timbre, l'intonation, le cri, la plainte, l'ordre impératif, le murmure, le souffle, le rire... Son élément qualitatif étant le son et la voix, la musique n'est pas de l'ordre de la représentation, à la différence de la parole qui, elle, suscite une représentation imaginative et porte une signification intelligible. La musique engendre et véhicule avant tout une *émotion*. A travers celle-ci, elle évoque peut-être pour celui qui la vit tout un monde d'images ; mais elle suscite d'abord une émotion. La musique compose des sons, en se servant de la mélodie, de l'harmonie et du rythme. Elle nous aide donc à saisir la qualité, la vérité du son¹, le timbre d'une voix, ses nuances, ses inflexions : voix d'une mère qui parle à son enfant, voix de quelqu'un qui chante, qui

« Parce que la poésie est goût pour les sons de la langue, elle est en affinité avec le *chant* et ouvre sur l'univers de la *musique* » (F. MARTY, *La bénédiction de Babel*, p. 141).

¹. « Ce n'est jamais la beauté seule que j'ai cherchée, ni la musique seule. Je cherchais la *vérité* cachée derrière la beauté... Regarder *derrière* les choses, regarder au-delà d'elles et à travers elles, ne pas simplement essayer de comprendre une seule chose, mais ce qui se trouve derrière *toutes* les choses, c'est cela la Vérité ; et il se peut que pour moi, le seul moyen que j'aie eu de la chercher, cette Vérité, c'était ma musique. (...) Le ruisseau... vous savez... dans ma "Symphonie pastorale", j'ai entendu son murmure la nuit passée, dans ma fièvre... Et j'ai compris alors que ma musique n'avait pas repris le murmure *d'un seul* ruisseau : elle a repris le murmure de tous les ruisseaux du monde... Ce n'est pas seulement ma propre interprétation que j'ai mise en musique, c'est celle de tous les hommes qui ont un jour pressenti Dieu et l'éternelle Beauté de la vie près d'un ruisseau au doux et joyeux murmure » (C. VON PIDOLL, *La vie passionnée de Beethoven*, p. 242-243).

crie, voix qui n'est plus qu'un souffle, voix d'un agonisant, voix de l'enfant qui déchire le cœur de sa mère, voix du cri vers Dieu, de la prière...

Si l'art de la musique est celui du son, il est aussi l'art du devenir et du *temps*. La musique manifeste et ordonne donc le conditionnement le plus fondamental de l'homme, c'est-à-dire le devenir. Cela se comprend parce que le son est toujours l'effet d'un mouvement et du choc d'un corps sur un autre. Il se propage dans un milieu (l'air ou l'eau), mais demeure lié à son origine, donc à un devenir. De plus, le son est éphémère : il est d'un instant, et il a disparu. Le son donne donc à l'homme le sens de l'éphémère, tout en étant qualitatif. La musique sera donc fondamentalement une succession d'instantanés qualitatifs, et c'est pourquoi l'expérience du temps est contemporaine de la musique. Temps et musique sont indissociables¹. Est-ce l'expérience du temps qui nous conduit à la musique ou la musique qui nous donne le sens du temps ? On sait ce que disait Mozart : « La qualité la plus nécessaire, la plus difficile – et essentielle en musique [est] : la mesure² ». Par conséquent, le sens du rythme dans la continuité du temps.

Mais qu'est-ce que le temps ? Il est la mesure du devenir³. En effet, c'est l'homme qui, par son intelligence, ordonne le devenir en fonction de l'instant présent : ce qui est, est présent, ce qui n'est plus est passé, ce qui n'est pas encore est futur. L'art de la musique est donc essentiellement confronté à la recherche d'un ordre qualitatif dans la succession du devenir. En composant les sons, par la mélodie, l'harmonie et le rythme, il ordonne le devenir et lui donne un sens. Cela se produit d'une façon particulièrement parfaite avec la voix humaine qui, en étant à la fois « extérieure » (elle est entendue) et « intérieure », immanente (elle jaillit de l'intime de celui qui chante), unit dans la même expérience le devenir physique mesuré par le temps et la durée vitale, « subjective ». La musique permet à l'homme d'évoquer et d'exprimer cette « victoire » de la durée vitale spirituelle sur la succession du devenir. Le rythme du vivant implique une croissance et, dans cette croissance, des luttes, des échecs et des victoires. L'homme vivant, tout en étant dans le devenir, dans la succession du temps du monde physique, s'ordonne comme vivant et a son propre rythme immanent. La musique est donc un art de la vie et du rythme de la vie ; et c'est la voix humaine qui, d'une certaine façon, l'exprime le mieux.

¹. Cf. E. DARBELLAY, « Ce tempo d'où nous viennent tous les vertiges », p. 16-17.

². Lettre de Mozart à son père, in : *Lettres de grands musiciens*, p. 71.

³. « Le temps est le nombre du mouvement, selon l'avant et l'après » (ARISTOTE, *Physique*, IV, 11, 219 b 1-2) ; « Le temps est mesure du mouvement et du fait d'être en mouvement » (*ibid.*, 12, 220 b 32 – 221 a 1) ; « L'instant est la continuité du temps. En effet, il tient ensemble le temps, ce qui est passé et ce qui est à venir, et il est la limite du temps ; car il est le commencement de quelque chose et l'accomplissement de quelque chose » (*ibid.*, 13, 222 a 10-12) ; « Si rien d'autre ne peut par nature numérer que l'âme et l'intelligence de l'âme, il ne peut y avoir de temps sans l'âme (...). L'avant et l'après sont dans le mouvement : le temps est cela en tant qu'il est nombrable » (*ibid.*, 14, 223 a 25-29).

Le chant, en magnifiant la voix humaine dans toutes ses possibilités, nous permet donc de saisir de quelle manière la parole n'est pas sans la voix, le son, le temps. Elle est dans le devenir et jaillit de l'intime de celui qui s'exprime. Mais celui qui parle ordonne son discours pour exprimer une signification, indiquer un sens, communiquer une émotion, une durée intérieure vécue. Par le discours qui est dans le devenir, l'homme communique à autrui un monde de significations ordonnées. Il use donc du temps pour déployer son discours, le développement de sa parole, et communiquer ce qu'il ressent, désire, veut, pense.

La poésie et le langage de la sagesse

Le poète est par excellence l'artiste du langage. En cela, il diffère du philosophe qui n'est pas d'abord homme de langage, mais chercheur de la vérité dans la connaissance de ce qui est. Or, la vérité n'est pas premièrement de l'ordre du langage : la philosophie n'est pas une question de mots, mais la connaissance de ce qui est, tel qu'il est. C'est en ce sens qu'il n'y a pas au sens strict de « langage philosophique », car le philosophe cherche à exprimer par le langage une pensée qui, en elle-même, est au-delà du langage ; l'intelligence se nourrit de ce qui est, et non pas de mots. Pour le philosophe réaliste, le langage est donc second. En ce sens, on comprend aussi que la logique soit seconde et ne soit pas une partie de la philosophie : elle est un instrument au service de la cohérence du mode humain, rationnel, de connaître et d'exprimer notre pensée.

Si, pour le philosophe, le langage est second, l'intérêt propre du poète est le langage humain : non pas la structure logique du langage, mais la profondeur, la richesse et la souplesse de la parole, qu'il connaît et exprime en la saisissant à sa source : « Le poète (...) ne fait donc que retrouver le langage à *l'état naissant*¹ ». N'est-il pas comme un sourcier qui cherche à l'origine la noblesse et la qualité propre de la parole humaine ? Une parole native, première, originelle, qui ne soit pas dans la série, la répétition ; une parole ultime, définitive, plénière.

Dans l'art poétique, la parole humaine acquiert aussi une puissance d'évocation telle qu'elle transporte celui qui la reçoit dans un monde nouveau et le transforme : « Par l'opération mystérieuse d'un poème, quelques minutes qui eussent été sans lui des instants sans valeur, tout insignifiants, se changent en une durée merveilleusement mesurée et ornée, qui devient un joyau de notre âme ; et parfois, une sorte de formule magique, un talisman –, que conserve en soi notre cœur, et qu'il

¹. P. VALÉRY, *L'enseignement de la poétique au Collège de France*, in : *Œuvres*, I, p. 1440 ; « *La littérature est, et ne peut être autre chose qu'une sorte d'extension et d'application de certaines propriétés du Langage* » (*ibid.*) ; « Rien n'est charmant comme les premiers feux de la révélation poétique dans une âme, – l'éveil de soi, au milieu des beautés et des profondeurs du langage natal. Un certain jour la vertu magique de la parole nous touche, et l'Univers du Verbe nous apparaît » (*Id.*, « Discours du 11 juillet 1932 », in : *Œuvres*, I, p. 1421).

représente à notre pensée dans les moments d'émotion ou d'enchantement où elle ne trouve pas d'expression assez pure ou assez puissante de ce qui l'élève ou l'emporte¹ ».

La poésie est également liée à une langue dont elle magnifie le génie propre et, par là, à une communauté humaine et à une culture. Alors que le langage mathématique est univoque, la poésie est unique pour chaque langue dont elle utilise et révèle les ressources originales et natives, pour exprimer, dans la vibration propre à chaque culture, les richesses de l'âme humaine.

Si la parole est d'abord un ensemble de sons produits par la voix (c'est ce qui apparente la poésie à la musique), elle communique aussi une signification, celle que saisit l'intelligence en connaissant ce qui est. Mais elle peut aussi être le moyen d'une communion, d'une unité, d'une intimité entre des personnes. Elle devient alors source d'un secret, en même temps qu'elle le révèle à ceux qui se parlent. Pour le poète, le secret est donc très important. Il réalise et traduit une communion interpersonnelle entre les hommes, et c'est pourquoi il existe un lien très profond entre la poésie et l'amour. Le poète est donc particulièrement sensible à la relation entre les hommes, et nous aide à saisir de quelle façon la parole est communication d'un secret personnel, inséparable de l'amour. N'est-ce pas cela que le poète veut tenter d'exprimer ? C'est pourquoi il se dira souvent « prophète ».

L'artiste poète permet donc au philosophe de saisir une dimension profonde de la parole humaine : dans ce qu'elle a de plus grand, elle communique les secrets, c'est-à-dire le fruit de la connaissance propre à la rencontre interpersonnelle dans l'amour. N'est-ce pas une finalité profonde de la parole humaine ? L'art poétique, fasciné par le langage et sa « magie », dispose à comprendre que le sage philosophe est témoin de la vérité et de l'itinéraire de vie qu'elle exige. Le sage n'est-il pas un maître qui enseigne la vérité, une vérité de vie, qui se communique comme un secret ? Le langage poétique manifeste aussi comment l'ami, dans son langage, se donne à l'ami dans l'amour. Il évoque encore comment l'homme peut avoir avec son Dieu le langage de la prière ou de la louange, ou même le babillage de l'enfant, tout de confiance et d'amour pour sa mère² !

¹. P. VALÉRY, « Discours du 11 juillet 1932 », in : *Œuvres*, I, p. 1422. « Lire (...) est une des manifestations les plus simples de l'intelligence, cela n'a rien à voir, absolument rien à voir avec la culture. Lire c'est faire l'épreuve de soi dans la parole d'un autre, faire venir de l'encre par voie de sang jusqu'au fond de l'âme et que cette âme soit imprégnée, manger ce qu'on lit, le transformer en soi et se transformer en lui. Toute lecture qui ne bouleverse pas la vie n'est rien, n'a pas eu lieu, n'est même pas du temps perdu, est moins que rien. Toute vie qui n'est pas bouleversée par la vie et qui ne va pas, seule, sans le réconfort d'aucune leçon, trouver son bien dans ce bouleversement, est morte. Ce qui est le bien d'une personne c'est à la personne seule d'en décider, en ne s'appuyant que sur la lumière suffisante de sa propre solitude, au plus loin des convenances de pensée ou de morale » (CH. BOBIN, *L'épuisement*, p. 66-67).

². « Je babillais avec toi, ma clarté, ma richesse, mon salut, avec toi, le Seigneur mon Dieu » (S. AUGUSTIN, *Confessions*, IX, I, 1, BA 14, p. 73).

Le poète pressent cela ; il le désire et le cherche, et c'est pourquoi il le clame parfois de toutes ses forces, sa parole se changeant alors en un cri qui se veut le cri de tout homme. Le vœu du poète, son désir, sa nostalgie, est ainsi de faire naître un langage plein de tout ce qui est, un langage natif, originel, « total ». N'est-ce pas précisément la recherche de Heidegger, qui se veut le héraut et le poète de l'être ? C'est ainsi que pour lui, « tout grand poète n'est poète qu'à partir de la dictée d'un Dict unique. (...) Le Dict d'un poète n'est pas divulgué par la parole. Aucun des textes poétiques pris isolément, pas même leur ensemble, ne dit tout. Et pourtant chaque texte parle à partir du Tout de ce Dict unique et dit à chaque fois celui-ci¹ ». N'est-ce pas ici que la recherche de Heidegger est la plus intéressante ? Il y a bien, dans la recherche du poète, le vœu d'un dire-source, originel, inédit. En réalité, le poète cherche un langage pur, un langage qui révèle le cœur de l'homme².

Peut-être le poète est-il ainsi celui qui cherche à dire, avec son propre langage poétique et symbolique, le vœu ultime de l'homme (nous pourrions dire la nostalgie) d'une parole unique et totale ? Elle ne pourrait être qu'une parole divine : un verbe originel. Le poète pressent donc que toute expression, tout langage humain doit se taire pour laisser place à une parole substantielle qui jaillisse du silence originel. L'homme, sachant l'imperfection et l'inadéquation de tout dire, est possédé par ce désir que le poète vit avec intensité et qu'il exprime avec la force que pourrait avoir la parole dans son état natif, dans son jaillissement premier. Le poète est l'homme qui cherche une parole plénière, vivante, une parole liée à sa source, définitive et unique. Or, ne faudrait-il pas qu'elle soit divine ? Seule elle serait la parole vivante, parce que toujours liée à sa source. Le désir du poète est que la parole humaine soit parole vivante. N'est-ce pas ce qui, d'une certaine façon, sera réalisé dans la parole de sagesse qui est féconde, communication et témoignage d'une vérité et d'un amour ultimes ? Mais la parole humaine ne peut que se taire : elle demeure inadéquate, analogique. Ne doit-elle pas s'effacer dans le silence pour permettre à la Vérité première de se dire ? Puisse-t-elle alors se révéler et se donner³.

¹. *Acheminement vers la parole*, « La parole dans l'élément du poème », p. 41-42.

². « Cœur qui me nuis cœur qui me fuis cœur qui me suis cœur qui me bruis.../Tu es le chant au milieu de moi-même et tu es le témoin/de ma charnelle appartenance à l'orchestre ô métronome/Tu imposes la mesure à mon âme de tous les hommes.../Et je ne suis plus qu'entre les lèvres un accompagnement sourd/A la romance générale.../Je sais souffrir et la souffrance est cela qui dure après nous/Cela seul qui s'apaise et devient musique pour les autres.../La nuit des autres monte en moi comme une mer... » (ARAGON, *Les poètes*, p. 172-173).

³. « Si en quelqu'un faisait silence le tumulte de la chair, silence les images de la terre et des eaux et de l'air, silence même les cieus, et si l'âme aussi en soi faisait silence et se dépassait ne pensant plus à soi, silence les songes et les visions de l'imagination ; si toute langue et tout signe et tout ce qui se passe en se produisant faisaient silence en quelqu'un absolument – car, si on peut les entendre, toutes ces choses disent : *Ce n'est pas nous qui nous sommes faites, mais celui-là nous a faites qui demeure à jamais* (Ps 99,3-5) – cela dit, si désormais elles se taisaient puisqu'elles nous ont dressé l'oreille vers celui qui les a faites, et s'il parlait lui-même, seul, non par elles mais par lui-même, et qu'il nous fit entendre son verbe non par langue de chair, ni par voix d'ange, ni par fracas de nuée, ni par énigme de parabole, mais que lui-même, que nous aimons en elles, lui-même se fit entendre à nous sans elles... » (S. AUGUSTIN, *Confessions*, IX, X, 25, BA 14, p. 119).

Cette Parole première, originelle, ne peut être que vraie et aimante. Et toute parole véritable, si elle est une parole personnelle communique la vérité et suscite un silence adéquat à l'amour. Communiquer un secret engendre le silence dans le cœur de ceux qui le partagent. La poésie nous dit quelque chose de ce silence lumineux et habité par l'amour qui porte la parole humaine. En ce sens, toute poésie se veut la révélation d'un secret, une certaine illumination dans l'amour ; elle est une parole vécue dans la lumière d'une présence, joyeuse ou douloureuse. La personne aimée est source de joie ; elle est aussi source de souffrance. Rien ne réjouit plus que l'amour ; rien ne fait plus souffrir que l'amour. L'amour comme tel est au-delà de la joie et de la souffrance ; il engendre le silence. La parole qui jaillit de l'amour communique celui-ci à travers l'exultation de l'unité, comme à travers la tristesse de la séparation et du deuil.

La tragédie : liberté personnelle et communauté humaine

Regarder l'art théâtral du point de vue de la sagesse philosophique est immense – pensons, par exemple, à la relation de la tragédie et de la philosophie dans la Grèce antique ou à la relation du théâtre contemporain avec la philosophie. Nous ne pouvons évoquer ici que quelques aspects fragmentaires...

Comme le souligne Aristote, à la différence de la poésie qui utilise la parole comme discours, le théâtre met en œuvre la parole humaine en train de s'accomplir comme dialogue entre des personnages en action¹. Il est donc essentiellement en rapport avec l'expérience de la communauté humaine et des relations humaines marquées par les passions, par l'affrontement du bien et du mal, de la justice et de l'injustice, du sens et de l'absurde², etc. Aussi peut-on sans doute affirmer que le problème essentiel du théâtre, principalement de la tragédie, est de mettre en valeur la manière dont la personne humaine affronte, subit et conquiert sa destinée, se confronte au bien et au mal, au sein d'une communauté dont elle fait partie et qu'elle contribue à construire, en particulier par la parole³.

¹. « La tragédie est l'imitation d'une action élevée et achevée, d'une certaine grandeur, dans un langage relevé d'assaisonnements d'une forme particulière selon les diverses parties, imitation [faite] de personnages en action et non à travers un récit, et qui, suscitant pitié et crainte, opère la purification de telles émotions » (*Poétique*, 6, 1449 b 24-28).

². « Moi qui voyais une pièce de théâtre pour la première fois, je pus constater avec quelle liberté l'acteur se jouait de l'espace et du temps ! Une jambe levée, il franchit le seuil de sa maison. Un coup de fouet, il voyage à cheval. Le dos courbé, le voici vingt ans après. En somme, il n'y a pas d'espace ni de temps, seulement un être vivant qui se meut, et l'espace-temps naît avec lui. Il suffit donc d'un carré nu, de quelques mètres, pour que tous les rêves et toutes les passions de l'homme soient représentés » (F. CHENG, *Le dit de Tianyi*, p. 27).

³. « Le théâtre est le cœur de la civilisation (...). C'est le grand lieu de la sociabilité, de la confrontation, de la dialectique, de l'émotion, une grande trouvaille d'*Homo sapiens*. (...) Le théâtre est donc un lieu indispensable à une vie d'homme. (...) Ce qu'il y a encore d'humain et de sensible dans le monde, ce n'est pas la politique qui l'a préservé, ce ne sont pas seulement les rapports sociaux, c'est aussi le rêve réalisé de grands esprits qui ont donné un aperçu de la beauté de l'homme. Tout le mal du monde nous appartient mais le bien aussi (...). Je me demande si l'art n'a pas cette petite force de nous faire sentir que nous sommes humains. Et d'empêcher d'autres dégâts majeurs » (G.

Essayons de le préciser. La finalité de la personne humaine est à découvrir : source d'attraction, elle se conquiert dans des choix libres et à travers des luttes qui proviennent des limites de chacun, des passions humaines, des difficultés inhérentes au milieu humain et à sa complexité. Les luttes déterminent-elles l'homme ? Sont-elles une fatalité dont il ne peut se défaire, ou ne font-elles que le conditionner sans détruire sa liberté ? Ces interrogations sont particulièrement nettes dans l'expérience de la communauté humaine. En effet, la personne et la communauté sont parfois dans un rapport d'opposition dialectique : l'homme peut être écrasé par ce milieu et chercher à se révolter contre lui ou, au contraire, abandonner, vaincu par la puissance de son conformisme et des tyrannies qui, si souvent, s'y exercent. Tyrannie des traditions, des institutions, des pouvoirs en place, des injustices établies, des opinions, de la bêtise et de la lâcheté humaines, etc. Or, la parole a ici un rôle tout à fait central ; elle est en quelque sorte le baromètre de la qualité des relations de la personne et de la communauté. Opinion, elle n'est recevable que dans le conformisme d'une communauté et finit par s'arroger l'autorité de la loi. Libre, elle est avant tout parole personnelle, relative à la personne dans sa quête de la vérité et de l'amour et contribue à la croissance de la communauté en l'élevant au-delà d'elle-même. C'est la parole du juge, du héros, du saint, du sage, de l'homme d'État quand il gouverne vraiment selon la prudence.

Trois questions

Au terme de cette approche de la parole comme « faire », comme devenir humain au long de l'élaboration du discours, trois questions se posent à nous : ce faire de la parole est-il capable de dire ce qui est, c'est-à-dire de transmettre la vérité ? C'est au fond la question posée par Aristote, notamment à travers sa fameuse affirmation : τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, « ce qui est est dit de multiples manières¹ ». Certes, elle commande les *Catégories* ; mais au-delà de *l'Organon*, elle est capitale pour entrer dans la recherche propre à la philosophie première : « Rechercher d'une manière générale les éléments de ce qui est, sans avoir distingué qu'il est dit de multiples manières, c'est être incapable de trouver² ». En effet, la parole est une réalisation, un « faire », une composition avec toutes les complexités propres au devenir qui est le sien³. De plus, elle dépend d'une intelligence qui atteint ce qui est à

STREHLER, « Tout le mal du monde nous appartient mais le bien aussi », *Le Monde* du 26 décembre 1997).

¹. Voir par exemple *Mét.*, Γ, 2, 1003 a 33 ; Z, A, 1028 a 10. Voir aussi Θ, 1, 1045 b 33 - 1046 a 1.

². *Mét.*, A, 9, 992 b 18-19.

³. « Le langage humain n'est pour Aristote ni un fait, ni un phénomène naturel. Il est "l'œuvre de l'homme qui parle". Œuvre poétique de l'homme, il s'inscrit dans l'exercice concret et immédiat de sa vie et manifeste sans cesse, par delà son conditionnement historique, moral, social, politique, par delà ses exigences esthétiques, sa puissance d'expression et de communication. Il se caractérise ainsi par sa dépendance nécessaire à l'égard de la pensée représentative et poétique et par sa référence nécessaire à ce qui est. Car "la rhétorique est convertible avec la dialectique", et "la dialectique elle-

travers l'expérience des réalités sensibles, en devenir et limitées. La parole est-elle donc capable d'exprimer une pensée qui touche ce qui est, en tant qu'il est ? Au contraire, ce qui est demeure-t-il indicible, incommunicable, inaccessible ? Heidegger résout cette question à sa manière en faisant du philosophe le poète, le héraut de l'être ! Mais la philosophie première n'est pas la poésie et le langage n'est ni l'être même, ni l'instrument parfaitement obéissant à l'être¹. C'est ainsi que se pose la question de la distinction entre un langage symbolique et un langage analogique et il est évident que ce point est essentiel pour la Parole de Dieu et la théologie.

Poser cette question, c'est en soulever aussitôt une deuxième, qui dépasse la perspective propre de l'activité artistique mais qui la touche cependant : quelle logique une pensée humaine s'élevant jusqu'à la connaissance de ce qui est utilise-t-elle ? Si la logique est un art qui nous permet d'ordonner l'expression de notre pensée, comment comprendre la relation entre les niveaux d'intelligibilité que nous avons de la réalité et la manière que nous avons de nous exprimer² ? Cette question est d'autant plus importante que la perspective nominaliste, puis les développements de la logique mathématique, ont conduit à séparer la logique de la pensée philosophique. Or, si celle-ci est au-delà de la logique en tant qu'elle atteint et connaît ce qui est, la logique, elle, par contre, ne peut être séparée de la pensée philosophique dont elle dépend et dont elle est l'instrument. Poser cette question, c'est en particulier soulever la question de la différence entre les significations connues, ordonnées d'une façon cohérente, et le problème de la vérité qui ordonne l'intelligence à ce qui est au-delà de la cohérence logique du discours.

Enfin, si notre parole est une œuvre, elle engage de la part de celui qui parle et de celui ou ceux qui l'écoutent, une intention qui relève de l'éthique et non pas seulement une idée artistique de ce qui est à dire ou de ce qui est dit. Certes, un discours peut être abstrait de toute intention morale quand il cherche simplement à séduire ou à exprimer la beauté. Il peut aussi, par le jeu artistique, poétique ou rhétorique, imiter et représenter les passions, le sentiment, la bonne ou la mauvaise intention³. Mais par sa puissance artistique même, qui comme telle n'engage pas

même tourne autour de tout ce dont s'occupe la métaphysique" » (A. DE MURALT, « De l'interprétation par l'usage des noms », in : *Comment dire l'être ?...*, p. 151).

¹. « L'argumentation aristotélicienne s'oppose aux dialectiques phénoménologiques de Hegel ou de Heidegger, pour qui le langage est tout aussi bien l'être même, c'est-à-dire la manifestation phénoménologique de l'être dans sa vérité, que l'approximation infinie du langage à l'être-dit-par-soi de l'être » (*ibid.*, p. 155).

². « Pour pouvoir être dits dans le langage, les états de l'âme doivent être exprimés dans les formes artistiques, prédicatives et discursives, qu'engendre en elle-même l'intelligence et qui relèvent comme telles de la critique de la connaissance et de la logique » (*ibid.*, p. 157).

³. « Il importe peu à la vérité que le poète et l'acteur n'éprouvent pas, mais se contentent, connaissant l'un et l'autre l'âme humaine, de jouer le sentiment qu'ils produisent. Car le poète use artistiquement du langage et l'acteur est hypocrite, comme le veut le sens métaphorique du terme ὑποκριτής, qui signifie en grec acteur, il est, tel le comédien de Diderot, épuisé par l'effort du jeu, nullement par l'intensité de l'émotion » (*ibid.*, p. 163-164). Sur tout cet aspect, voir *ibid.*, p. 162-164.

d'intention morale, il révèle et met en lumière une dimension essentielle de la parole humaine : la poésie et le théâtre expriment pour une part quelque chose de la personne humaine dans ses intentions et dans la recherche de sa fin en la proclamant ou en la représentant par le discours et la parole. C'est pourquoi il est aussi nécessaire d'aborder la dimension éthique de la parole humaine.

3 - QUELQUES ELEMENTS POUR UNE ETHIQUE DE LA PAROLE

De nombreuses questions surgissent à ce sujet, qui ouvrent encore un immense champ de recherche : de quelle manière la parole exprime-t-elle notre intention dans l'ordre moral ? Peut-elle se séparer de celle-ci ? Qu'est-ce qu'une parole responsable ? Qu'est-ce que donner conseil ? De quelle manière le sommet de l'expérience éthique qu'est le choix moral se traduit-il par la parole ?

Commençons par constater combien notre parole peut être un lieu d'exercice extraordinairement fort de notre responsabilité morale. Ce que nous disons peut être juste ou injuste. Cela peut être opportun et prudent, ou non. Nos passions peuvent se mêler à nos paroles et nous emporter au-delà de ce que nous voulions réellement dire, par exemple en raison de la colère, de la déception, de la haine ou d'un désir excessif. Dans nos relations avec autrui, nous sommes capables de donner ou de recevoir des paroles d'encouragement et de bienveillance ou, au contraire, de prononcer ou de subir des condamnations sans appel. Nous avons l'expérience de paroles qui font l'unité et permettent la rencontre avec d'autres ou, au contraire, qui sèment division et opposition ; de paroles magnifiant la grandeur de quelqu'un et soulignant ses qualités ou, au contraire, des médisances ou des calomnies capables de détruire sa réputation ; de conseils avisés ou, au contraire, de paroles séductrices capables de détruire et de pervertir quelqu'un par la persuasion ; de paroles d'autorité, de commandement, etc.

Autant d'expériences dans lesquelles nos paroles cherchent à traduire les intentions profondes qui nous animent et contribuent à les mettre en œuvre dans la conduite concrète de notre vie et nos relations avec autrui.

La parole et l'intention morale

Pour tenter de préciser et d'ordonner la richesse de cette expérience, c'est précisément la relation entre la parole et l'intention morale de la personne qui parle que nous voudrions d'abord développer. En effet, si l'intention ordonne et structure toute notre vie morale vers la fin que nous cherchons, et si la fin est principe et cause de l'agir humain, c'est dans la mesure où nous aurons cherché à préciser le lien entre

l'intention morale et la parole, que nous pourrions parler d'une éthique de la parole et de la communication.

Cette remarque, pour être précisée et justifiée, demanderait que nous approfondissions, en nous appuyant sur l'histoire de la philosophie, la manière dont telle éthique influence et modifie l'approche philosophique de la parole et de la communication. Nous présumons ici cette recherche fondamentale d'une authentique philosophie éthique humaine¹.

Il nous faut d'abord constater que notre vie morale la plus profonde, la plus intime, est au-delà de tout ce qui la manifeste à l'extérieur par la parole. Nous faisons précisément l'expérience, la plupart du temps, de l'inadéquation des paroles que nous prononçons à nos expériences humaines les plus profondes et les plus personnelles : l'amour, la souffrance, nos joies les plus profondes, notre vie d'intimité avec Dieu dans l'adoration et la prière, sont autant d'expériences qui nous conduisent au silence. Nous pouvons même dire que, plus elles sont profondes, plus le silence s'empare de nous, ce qui conduit à soulever la question du lien entre la parole et le secret qui provient de la connaissance affective. Nous l'exprimons négativement en disant que nous n'avons pas les mots, que nous ne les trouvons pas pour dire ce que nous vivons, que ce que nous disons trahit ce que nous vivons. De même, avec quelqu'un qui vit dans une très grande intériorité ou qui est confronté à une expérience humaine extrême, par exemple celle de la souffrance ou de l'agonie, celle de la rencontre amoureuse ou celle du deuil, nous faisons aussi l'expérience de l'incapacité de nos mots à rejoindre cette personne, à la toucher. Nous pouvons même avoir le sentiment de ne pouvoir que la blesser par nos paroles, impuissants que nous sommes à entrer par là en communion avec elle dans ce qui lui est le plus intime. Alors nous essayons de vivre d'une présence : nous nous rendons présents dans le silence et nos gestes d'amour, de tendresse, de compassion, de miséricorde, « diront » peut-être plus et mieux que nos paroles.

Cependant, nos expériences humaines les plus profondes, pour être pleinement vécues, d'une façon plus consciente et plus explicite, demandent que nous nous ordonnions de toutes nos forces vers ce qui, en elles, est principal et ultime, vers ce qui est découvert par nous comme premier. Nous aimons, mais il ne suffit pas d'aimer : le bien qui suscite notre amour mobilise toutes nos forces, dans l'attraction qu'il réalise sur nous, pour que nous nous orientions vers lui. L'amour, pour être pleinement vécu, réclame de nous que le bien qui nous attire soit découvert comme une fin. Le bien-fin est principe et cause : il réalise au-dedans de nous une intention. Ce « passage » du bien à la fin, de l'amour à l'intention morale, est capital dans la mesure où il se réalise grâce à un concours plus explicite de l'intelligence qui

¹. A ce sujet, cf. M.-D. PHILIPPE, *Retour à la source*, I, p. 180-232 ; voir aussi ID., *Lettre à un ami*, Itinéraire philosophique, chapitre 4, p. 35-47.

découvre la fin, principe et cause de l'agir, et ordonne notre volonté et nos forces vers le bien que nous aimons¹. Et il en est de même des autres expériences que nous avons évoquées : celui qui est mobilisé par le bien découvert comme fin est déterminé et très conscient de ce qu'il cherche à vivre. Nous sommes parfois frappés par l'attitude de quelqu'un qui souffre beaucoup et dont la souffrance est indicible, mais qui reste lucide et déterminé dans ce qu'il cherche à vivre, en ordonnant ses forces à l'essentiel. Il ne demeure pas « dans le vécu » de la souffrance et de l'amour mais s'ordonne et vit « vers » ce qui le finalise et donne sens à sa vie. D'une certaine manière, son intelligence est victorieuse de l'imaginaire et se met au service de l'amour, pour que celui-ci soit vécu dans tout son réalisme et toute sa force.

Cela nous semble capital, car l'intention, dans laquelle l'intelligence coopère étroitement avec l'amour, s'exprime davantage par la parole. On peut même dire que le secret de l'amour est d'autant plus intimement vécu et gardé dans le silence que l'intention est plus explicite et plus lumineuse, lucide (ce qui ne veut pas dire rationnelle). Et nous avons besoin de l'exprimer, de la formuler par la parole, pour qu'elle soit vécue d'une façon plus consciente. A quelqu'un que nous aimons, tout en sachant que l'amour est un secret qui habite notre cœur au-delà de toute parole, nous avons besoin de dire que nous l'aimons et que nous voulons l'aimer, pour expliciter notre intention et pour que la personne que nous aimons saisisse plus profondément, d'une façon plus lumineuse et plus profonde, combien nous cherchons à l'aimer et à l'aimer toujours plus, en nous engageant à son égard². Cette parole, qui explicite notre intention et qui est au service de son réalisme et de sa croissance, est donc marquée par la présence de l'intelligence à l'intérieur d'un amour et de tout ce qui en dépend : joie, souffrance, désir d'unité, réconciliation, pardon... Toujours, c'est bien *l'intention* de tendre vers notre fin et de la conquérir qui s'exprime par la parole et qui a besoin de la parole pour s'explicitier davantage.

Pensons, par exemple, à la dimension du pardon. Si notre désir de pardonner et d'être pardonné peut être réellement vécu dans notre cœur, l'intention de vivre *effectivement* du pardon et de nous servir des difficultés pour grandir dans l'amour demande de s'explicitier par une parole : « Je te demande pardon » ; « je te pardonne ». Il s'agit là, non pas d'une parole extérieure et vide de sens, mais d'une parole qui traduit notre engagement intérieur et le réclame pour être *vraie*. Vivre effectivement cette parole du pardon demande un très grand réalisme, un très grand

¹. « L'intention de vie est une intelligence de l'amour, une perspicacité dans l'ordre de l'amour. Nous voulons atteindre ce bien absolu personnel, il mobilise nos forces, et l'intention nous ordonne en vue d'atteindre la fin d'une manière efficace. Elle est donc notre première décision : "Je me décide à m'orienter de cette manière-là, c'est ce bien qui est ma fin" » (M.-D. PHILIPPE, *Retour à la source*, I, p. 196).

². Cette analyse sur le plan de l'éthique s'apparente à la recherche de J.-L. Austin, qui « a mis en valeur le rapport tout particulier d'une forme de vie au langage, celle qui tient dans un engagement entre partenaires » (F. MARTY, *La bénédiction de Babel*, p. 65). « Comme l'engagement est un acte humain, il faut aussi l'intention de l'engagement, en rappelant toutefois que l'intention est à présupposer dans toute parole d'engagement » (*ibid.*, p. 66).

engagement volontaire et, souvent, un très grand courage. En effet, les luttes, les difficultés rencontrées, les obstacles qui surgissent de la part des autres ou de nous-mêmes en raison de l'imaginaire, réclament de nous de nous fortifier dans la prudence, ce qui réclame aussi les vertus morales.

En tout cela, nous constatons donc le lien profond qui existe entre le réalisme de l'intention, donc de l'intelligence pratique, prudentielle, au service de l'amour du bien, et la parole qui nous engage, en particulier dans nos relations avec les autres. C'est là, nous semble-t-il, que se noue la dimension éthique de la parole humaine.

Du conseil à l'engagement

Dans cette lumière, nous pouvons saisir les autres modalités selon lesquelles la parole est présente dans l'acte humain et contribue à son réalisme. En effet, c'est de l'intention vers la fin que dépendent les autres dimensions de l'acte humain : le conseil, le choix, le commandement, l'usage. Chacun de ces moments peut comporter un usage de la parole selon des modalités différentes ! Le conseil ou la délibération, qui est un raisonnement pratique, peut nous mettre au service d'autrui ; il nous permet alors de l'accompagner et de l'aider dans la croissance de sa responsabilité. Donner un conseil demande de comprendre l'intention profonde de l'autre et de découvrir les divers moyens qui sont à sa portée pour atteindre la fin qui est la sienne... La parole, par le dialogue, nous permet de préciser et de délibérer pour donner effectivement un conseil : nous ne choisissons pas à la place de l'autre, nous lui indiquons un chemin, nous le rendons attentif à tel point, favorable ou non, nous lui suggérons telle ou telle orientation. Ses réactions, ses confidences, ses craintes ou ses désirs, exprimés par la parole, nous permettent de mieux le comprendre, de corriger ou d'affiner notre réflexion, voire de revenir sur nos pas pour chercher une autre piste plus vraie, plus convenable pour lui. Ici, la parole devient un *moyen* par lequel nous entrons dans la réflexion que l'autre mène sur sa propre vie et ses engagements, et par lequel nous communiquons à l'autre le fruit de notre propre expérience et de notre connaissance pratique ; ainsi, nous l'aidons à découvrir de quelle manière il pourra s'orienter et se déterminer dans ses choix.

Quand il s'agit du choix, la parole marque et met en lumière cette *préférence* qui caractérise le choix. Dire son choix, c'est dire sa préférence : soit à l'égard d'un moyen, soit à l'égard d'une personne. Pensons à la parole des époux, dans laquelle leur choix personnel par excellence s'exprime et se communique : « Je te choisis comme épouse », « je te choisis comme époux », je te mets à part, je te prends avec moi et je me donne à toi...

Bien des exemples seraient à mettre en lumière pour montrer quel poids peut avoir la parole qui exprime le choix, l'engagement personnel et sa détermination caractéristique. Nous pouvons noter, d'ailleurs, que dans des cultures où la parole humaine a encore toute sa force, ce qui a été dit et conclu par la parole a plus de valeur que l'écrit. En Occident par contre, le choix déterminé d'une personne, clairement exprimé par la parole, n'a souvent que peu de poids si un écrit dûment authentifié ne vient pas l'attester, le renforcer. Il en va ainsi des contrats commerciaux, des testaments, des témoignages, des décisions de justice. Certes, l'écrit a une objectivité qui permet d'échapper, au moins en partie, à l'arbitraire des interprétations abusives et des reconstructions. Mais ce gage de sécurité peut devenir en revanche un obstacle, quand l'engagement personnel exprimé par la parole n'est plus vécu de l'intérieur, n'existe pas ou est même perverti par l'intention de nuire, de se venger ou de tromper. Alors la lettre tue : le document écrit renforce le mensonge et participe de la tromperie de celui qui se cache derrière un texte et n'affronte pas la réalité de la personne avec laquelle il traite. Le faux témoignage écrit, la dénonciation anonyme, l'usage d'un pseudonyme dans la calomnie et la critique, en seraient des exemples massifs.

Dans l'exécution de nos décisions, enfin, nous nous appuyons sur le réalisme de l'intelligence qui ordonne ; il se traduit dans le commandement que nous nous donnons à nous-mêmes : « Fais ceci ». Le commandement est aussi celui que nous exerçons envers autrui ou celui que nous en recevons¹. Ici, la parole au service de l'autorité réclame l'obéissance, l'exécution, la mise en œuvre de ce qui a été ordonné. Grâce à la parole, nous pouvons soutenir quelqu'un dans l'exécution de ses décisions : « C'est le moment, fais ceci, jette-toi à l'eau... ». Et nous pouvons nous appuyer sur la parole de quelqu'un et sur son autorité qui s'engage en nous ordonnant de mettre en œuvre les décisions prises : là, la parole donne une très grande force pour avancer et ne pas se décourager devant les difficultés rencontrées dans l'exécution, l'accomplissement de nos actes. D'autre part, elle permet aussi, tant que nous sommes écoutés, de faire part des difficultés rencontrées dans la mise en œuvre de nos décisions, et de la corriger en nous appuyant sur ceux qui nous entourent et nous soutiennent.

La parole et l'amitié

Exprimer nos intentions pour les rendre plus réalistes ; délibérer ; nous déterminer dans un choix et nous engager par la parole ; ordonner et commander

¹. Cf. F. MARTY, *ibid.*, p. 67, à propos de l'analyse que J.-L. Austin fait de la parole de commandement.

l'exécution de nos décisions : la parole accompagne donc l'acte humain dans toute sa structure et son développement. Cela nous permet de comprendre de quelle richesse humaine la parole est enveloppée et combien elle peut *servir* le développement, la croissance et le renforcement de notre vie morale. Pour le mettre en lumière de la façon la plus parfaite, il faudrait regarder toutes les facettes de la parole humaine dans la simplicité et la profondeur du dialogue amical. Celui-ci, en effet, représente sans doute l'expérience la plus parfaite que nous avons de la parole humaine dans son réalisme interpersonnel : c'est dans l'amour d'amitié que nous saisissons le mieux combien la parole jaillit du silence et du secret intime du cœur ; c'est là que nos intentions sont dites de la façon la plus simple et la plus vraie – là, vérité et sincérité se rejoignent d'une façon plénière ; c'est là que le conseil peut avoir toute sa signification et la liberté de se dire de l'intérieur de la connaissance mutuelle intime que les amis ont l'un de l'autre ; c'est là que le choix, en se nouant, rencontre un autre choix amical : de deux choix, il n'y en a plus qu'un et la parole qui l'exprime est pleinement source d'unité et d'engagement mutuel dans un don réciproque ; c'est là que l'autorité peut s'exercer de la façon la plus libre et la plus aimante, où le désir de l'ami exprimé avec discrétion et confiance vaut plus que tous les ordres et les commandements. N'y aurait-il pas à développer un traité de la parole amicale, pour saisir de la façon la plus profonde les grandes lignes d'une véritable éthique philosophique de la communication ?

Si le dialogue amical est un certain sommet de la parole humaine dans sa relation avec la personne, c'est aussi là que les ruptures et les corruptions de la parole peuvent être les plus grandes : tromperie et mensonge sur les intentions qui utilisent la confiance de l'autre pour le détourner, lui nuire ou le détruire ; artifices oratoires ou paroles séductrices qui visent à pervertir ou à fausser les intentions de l'autre ou travestissent des intentions mauvaises ; conseils persuasifs mais ouvertement nuisibles ; engagement en parole mais trahison en réalité ; indiscretion plus ou moins voulue et trahison des secrets d'un ami en les livrant à ses ennemis ; violence en parole et contrainte, exercice abusif d'un pouvoir de commandement ; diffamation, médisance, calomnie : les corruptions de la parole humaine ou les fautes accomplies « en parole » pourraient être détaillées ! Elles sont nombreuses et attestent, d'une façon négative, de l'importance de la parole dans l'exercice de notre vie humaine, tout particulièrement dans les relations de justice avec autrui et dans nos liens amicaux. C'est ici que les vertus morales de prudence, de justice, de force et de tempérance sont particulièrement importantes et peuvent rectifier et qualifier l'usage de la parole, en l'ordonnant toujours à la finalité et à l'exercice de l'amitié.

Chapitre VIII

L'homme, un vivant capable de parole

Nous avons essayé de mettre en lumière l'importance de la parole dans l'exercice de nos activités humaines, en cherchant à la comprendre dans la lumière de la découverte des principes et des causes propres de nos activités. Cette étude est ce qu'Aristote avait appelé la « philosophie des réalités humaines¹ ». Mais nous ne pouvons nous arrêter là car, du point de vue philosophique, nous nous posons plus profondément encore la question : « Qu'est-ce que la parole humaine ? » Nous cherchons alors à découvrir ce qu'elle est, non plus seulement à travers l'exercice de nos activités pratiques mais en tant qu'elle est un fruit de l'homme vivant. L'homme parle et sa parole, dans son « flux », dans son dynamisme sonore, dans sa charge affective, dans ses représentations symboliques et sa signification intelligible, nous étonne : qu'est-ce que la parole ? Qu'est-ce que ce fruit vital de l'homme, âme et corps² ?

1 - DEUX VERSANTS DE LA PAROLE

Nous nous trouvons ainsi confrontés à l'expérience proprement humaine de l'homme parlant. Cette expérience est toujours double. En effet, nous avons l'expérience, pour ainsi dire de l'intérieur, de notre propre parole : « Je parle et ma parole est en quelque sorte transparente pour moi-même ». Nous faisons alors l'expérience de la manière dont nous cherchons à communiquer notre pensée à autrui et le chemin est celui de l'intérieur à l'extérieur. Mais nous avons aussi l'expérience de la parole d'un autre. Nous l'écoutons. De sa parole, nous cherchons à saisir sa pensée et ses intentions, qui donnent sens à sa parole. Le chemin est alors de l'extérieur audible à l'intérieur, à la signification connue et à l'intention qui animent cette parole qui nous a été adressée. De la parole, saisir ce qu'elle exprime, c'est proprement *comprendre* cette parole. Dans ces deux aspects de l'expérience de l'homme parlant, c'est-à-dire de l'homme vivant en train de parler, sur ces deux versants pour ainsi dire, la question est donc toujours celle de la distinction et de l'unité entre l'intériorité et l'extériorité.

¹. *EN*, X, 10, 1181 b 15.

². « La pensée appauvrit beaucoup la diaprure du réel quand elle est attribuée à une "âme", plus ou moins étrangère au corps, au lieu d'être reconnue comme expression d'un "corps parlant" » (F. MARTY, *ibid.*, p. 70).

Si la parole est accessible à l'analyse logique et grammaticale dans sa structure formelle et les éléments qui composent la complexité du discours¹, elle apparaît cependant aussi et avant tout comme un dynamisme vital : une source toujours en mouvement dans son jaillissement propre de source. Pensons à la différence entre la parole vivante, qui n'existe et ne se saisit que dans son jaillissement proprement vital, et la « conservation » de cette parole dans une transmission ou un enregistrement par des moyens techniques², ou encore sa matérialisation dans l'écriture³. Ce caractère dynamique de la parole humaine réclame une approche philosophique du point de vue de l'homme vivant : elle est une réalité vitale, vivante ; elle est donc inséparable de l'homme vivant qui se meut, se développe et se manifeste dans ses opérations.

De ce point de vue, nombreuses sont les approches philosophiques contemporaines qui nous semblent à la fois intéressantes et insuffisantes. Intéressantes, parce qu'elles font droit à cette dimension vitale, dynamique, « en mouvement » de la parole humaine. Insuffisantes parce qu'elles en restent la plupart du temps à une approche trop exclusivement phénoménologique, donc descriptive, et, peut-être, n'abordent pas la parole humaine dans une lumière suffisamment pénétrante et profonde.

La parole parlante

De ce point de vue, la position de Merleau-Ponty nous semble intéressante à étudier. Avant tout effort d'interprétation, elle se présente, en effet, comme une approche vitale, refusant le dualisme cartésien selon lequel « nous sommes habitués à nous déprendre de l'objet » :

L'attitude réflexive purifie simultanément la notion commune du corps et celle de l'âme en définissant le corps comme une somme de parties sans intérieur et l'âme comme un être tout présent à lui-même sans distance. Ces définitions corrélatives établissent la clarté en nous et hors de nous : transparence d'un objet sans replis, transparence d'un sujet qui n'est rien que ce qu'il pense être⁴.

¹. « Si le langage communique quelque chose à quelqu'un, il faut savoir ce qui est communiqué, comment ce qui est communiqué est exprimé, puis communiqué, si et dans quelle mesure le mode de l'expression et de la communication détermine ce qui est exprimé et communiqué » (A. DE MURALT, « De l'interprétation... », in : *Comment dire l'être ?*, p. 174).

². Radiodiffusion, télévision, téléphone, Internet... Autant de moyens qui multiplient et étendent la transmission de la parole mais la coupent de sa source vitale et proprement humaine. Aussi ne s'agit-il plus, *stricto sensu*, de l'expérience de la parole humaine.

³. Platon, déjà, a souligné la différence entre la parole et l'écriture dans un texte célèbre (*Phèdre*, 275 c sq.), dans lequel il insiste sur la distance plus grande entre la pensée et l'écriture qu'entre la pensée et la parole. Voir aussi ARISTOTE, *De l'interprétation*, 1, 16 a 2-5. Mais il faut aussi noter que l'écriture, et donc la lecture, « oblige à un *se movere* plus grand que dans la parole [...]. La perte de la proximité immédiate de la source personnelle du discours, si elle risque toujours d'introduire l'équivocité, est cependant ce qui permet un travail de réceptivité et d'appropriation sensible, affective, et intellectuelle plus intense, plus personnel et souvent plus objectif » (S. ROUVILLOIS, « Introduction philosophique à la question de la parole et de l'écriture », p. 17).

⁴. *Phénoménologie de la perception*, p. 240.

Tout l'effort de Merleau-Ponty sera donc de penser le corps en le vivant : « Je n'ai pas d'autre moyen de connaître le corps humain que de le vivre, c'est-à-dire de reprendre à mon compte le drame qui le traverse et de me confondre avec lui¹ ». Dans cette perspective, la parole humaine apparaît pour Merleau-Ponty comme le phénomène par excellence où « nous aurons chance de dépasser définitivement la dichotomie classique du sujet et de l'objet² ». Il est utile d'exposer brièvement sa position pour mieux reprendre cette question à la source, dans une approche philosophique réaliste de l'homme comme vivant.

Merleau-Ponty souligne que Husserl pousse le langage « en position centrale » et considère que ce problème « permet mieux qu'un autre d'interroger la phénoménologie et, non seulement de répéter Husserl, mais de recommencer son effort, de reprendre, plutôt que ses thèmes, le mouvement de sa réflexion³ ». De fait, si la phénoménologie est « l'essai d'une description directe de notre expérience telle qu'elle est, et sans aucun égard à sa genèse psychologique et aux explications causales que le savant, l'historien ou le sociologue peuvent en fournir⁴ », elle se présente d'abord comme le « désaveu de la science » : « Il s'agit de décrire, et non pas d'expliquer ni d'analyser⁵ ». Dans cette psychologie descriptive, dans ce retour aux choses mêmes, qui nous font nous saisir comme « source absolue », comme « ce monde avant la connaissance dont la connaissance *parle* toujours⁶ », nous nous percevons comme « un sujet voué au monde⁷ ». Dans cette perception, mouvement « absolument distinct du retour idéaliste à la conscience », la parole tient une place essentielle. Cela s'explique dans la mesure où le monde phénoménologique est « le sens qui transparaît à l'intersection de mes expériences et de celles d'autrui, par l'engrenage des unes sur les autres ». Il est donc « inséparable de la subjectivité et de l'intersubjectivité qui font leur unité par la reprise de mes expériences passées dans mes expériences présentes, de l'expérience d'autrui dans la mienne⁸ ». Nous sommes ce « nœud de relations » où se réalise cette connexion, dans lequel « la

¹. *Ibid.*

². *Ibid.*, p. 213. « La science aristotélicienne du langage n'est pas "mentaliste", dans la mesure où elle admet que la communication de la pensée n'existe réellement que par et dans un comportement physique et affectif (et de ce point de vue elle comprend la position de Merleau-Ponty). Elle est "mentaliste" si l'on veut, dans la mesure où elle admet que par et dans le comportement passionnel le langage veut dire quelque chose » (A. DE MURALT, « De l'interprétation... », in : *Comment dire l'être ?*, p. 162).

³. *Sur la phénoménologie du langage*, in : *Éloge de la philosophie et autres essais*, p. 73.

⁴. *Phénoménologie de la perception*, Avant-propos, p. 7.

⁵. *Ibid.*, p. 8. « Le réel est à décrire, et non pas à construire ou à constituer » (*ibid.*, p. 10).

⁶. *Ibid.*, p. 9.

⁷. « La plus importante acquisition de la phénoménologie est sans doute d'avoir joint l'extrême subjectivisme et l'extrême objectivisme dans sa notion du monde ou de la rationalité » (*ibid.*, p. 20).

⁸. *Ibid.*

phénoménologie, comme révélation du monde, repose sur elle-même ou encore se fonde elle-même¹ ».

C'est au terme de la première partie de la *Phénoménologie de la perception* que Merleau-Ponty aborde l'étude de la parole, achevant ainsi son étude du corps. Rappelons brièvement le parcours qui y conduit : s'écartant de la vision du corps comme « objet » et de l'approche réductrice de la physiologie mécaniste, Merleau-Ponty en revient aux rapports de *l'expérience* du corps avec la psychologie classique. Puis il aborde l'intentionnalité du corps et « l'habitude » comme acquisition motrice d'une nouvelle signification. C'est ensuite l'étude de la synthèse du corps comme corps propre, puis de la sexualité comme intentionnalité de l'existence corporelle². Enfin, l'étude du corps comme expression et de la parole clôt cette partie : le corps « en mouvement » s'exprime par la parole, ainsi envisagée *comme geste et expression d'un sujet*.

L'approche de Merleau-Ponty se présente d'abord comme une tentative pour « dépasser définitivement la dichotomie classique du sujet et de l'objet » et écarter deux positions contraires : celle des psychologies empiristes ou mécanistes et celle des psychologies intellectualistes. Elles sont en réalité marquées par la même confusion³, l'oubli du « sujet parlant », et méconnaissent ainsi ce qui caractérise la parole. C'est pourquoi Merleau-Ponty se propose de « revenir au phénomène de la parole », et de « remettre en question les descriptions ordinaires qui figent la pensée comme la parole et ne laissent plus concevoir entre elles que des relations extérieures⁴ ». Il s'agit donc d'étudier l'acte de parler, l'opération de la parole dans son originalité propre, « de rendre à l'acte de parler sa vraie physionomie » et, pour cela, de la saisir dans son jaillissement proprement vital comme accomplissement d'une pensée s'exprimant et se donnant à autrui : « La parole, chez celui qui parle, ne traduit pas une pensée déjà faite mais l'accomplit⁵ ». De même, il faut « admettre que

¹. *Ibid.*, p. 21.

². « Notre but constant est de mettre en évidence la fonction primordiale par laquelle nous faisons exister pour nous, nous assumons l'espace, l'objet ou l'instrument, et de décrire le corps comme le lieu de cette appropriation » (*Phénoménologie de la perception*, p. 191) ; « Si nous voulons mettre en évidence la genèse de l'être pour nous, il faut considérer pour finir le secteur de notre expérience qui visiblement n'a de sens et de réalité que pour nous, c'est-à-dire notre milieu affectif. Cherchons à voir comment un objet ou un être se met à exister pour nous par le désir ou par l'amour et nous comprendrons mieux par là comment des objets et des êtres peuvent exister en général » (*ibid.*).

³. « Il y a une parenté entre les psychologies empiristes ou mécanistes et les psychologies intellectualistes, et l'on ne résout pas le problème du langage en passant de la thèse à l'antithèse » (*ibid.*, p. 215). « Dans les deux cas (...) il n'y a personne qui parle, il y a un flux de mots qui se produisent sans aucune intention de parler qui les gouverne » (*ibid.*, p. 214).

⁴. *Ibid.*, p. 219.

⁵. *Ibid.*, p. 217. Merleau-Ponty précise en note : « Il y a lieu, bien entendu, de distinguer une parole authentique, qui formule pour la première fois, et une expression seconde, une parole sur des paroles, qui fait l'ordinaire du langage empirique. Seule la première est identique à la pensée ».

celui qui écoute reçoit la pensée de la parole elle-même¹ ». Aussi Merleau-Ponty refuse-t-il de considérer la parole comme « signe » de la pensée d'une part, ou comme un moyen de fixation, une enveloppe ou un vêtement de la pensée d'autre part : la pensée et la parole « sont enveloppées l'une dans l'autre, le sens est pris dans la parole et la parole est l'existence extérieure du sens ». Nous devons donc regarder le mot et la parole, non plus comme « une manière de désigner l'objet ou la pensée » mais comme « la présence de cette pensée dans le monde sensible », et « non pas son vêtement, mais son emblème ou son corps² ».

Le point de vue de Merleau-Ponty n'est donc pas d'aborder la parole comme un énoncé conceptuel mais dans sa signification *existentielle*, qui habite les paroles et en est inséparable. Selon lui, c'est en considérant la musique, la poésie, le théâtre, que nous pouvons saisir le mieux cette expérience de la parole qui ne traduit pas mais *réalise* ou *effectue* la signification. De fait, cela n'est pas étonnant si nous comprenons que, pour lui, « ce n'est pas à l'objet physique que le corps peut être comparé mais à l'œuvre d'art³ ». Nous avons montré plus haut l'importance d'une telle approche pour saisir ce qu'est la parole, mais nous avons souligné qu'elle n'est ni suffisante, ni exclusive. Du point de vue de Merleau-Ponty, cependant, c'est bien là qu'est l'expérience parfaite de la parole native, originelle⁴, et c'est là que nous saisissons le mieux ce qu'est la parole dans son unité vitale avec la pensée, à tel point qu'elles ne se distinguent plus : « La pensée n'est rien "d'intérieur", elle n'existe pas hors du monde et hors des mots⁵ ». La pensée et l'expression se constituent donc simultanément et c'est pourquoi, à la lumière de ce qui a été dit à propos du corps propre, « la parole est un véritable geste et elle contient son sens comme le geste contient le sien⁶ ».

Nous ne devons donc pas en rester à la parole déjà constituée et, par là, devenue commune, seconde, au point qu'elle n'exige aucun effort ni d'expression, ni de compréhension ; il nous faut regarder ce qu'est « l'expression », remonter à l'origine, retrouver l'expérience de l'enfant qui apprend à parler ou de l'écrivain qui dit et pense pour la première fois quelque chose. Ce caractère inédit de la parole est essentiel : « Notre vue sur l'homme restera superficielle tant que nous ne retrouverons pas, sous le bruit des paroles, le silence primordial, tant que nous ne décrirons pas le geste qui rompt ce silence⁷ ». En ce sens, « la parole est un geste et sa signification un monde », celui d'un sujet parlant et de sa manière d'être et de s'exprimer, dont le sens n'est pas donné mais compris, « ressaisi par un acte du

¹. *Ibid.*, p. 218. « Il y a une reprise de la pensée d'autrui à travers la parole, une réflexion en autrui, un pouvoir de penser *d'après autrui* qui enrichit nos pensées propres » (*ibid.*).

². *Ibid.*, p. 222.

³. *Ibid.*, p. 187.

⁴. Ce qui rapproche la position de Merleau-Ponty de celle de Heidegger.

⁵. *Ibid.*, p. 223.

⁶. *Ibid.*, p. 224.

⁷. *Ibid.*

spectateur ». Communiquer, c'est donc entrer dans le monde que dessine autrui par sa parole et trouver, dans le chemin qu'il m'indique, mon propre chemin¹.

Parole et geste

En faisant de la parole une « gesticulation verbale », un « geste linguistique » qui dessine lui-même son sens, il devient nécessaire d'aborder d'une façon nouvelle la distinction de la parole et du geste. Cette distinction est d'ordinaire exprimée « en disant que le geste ou la mimique émotionnelle sont des “signes naturels”, la parole un “signe conventionnel”² ». Certes, si nous en restons au sens conceptuel des mots, nous en restons à une relation conventionnelle. Mais « il n'en serait plus ainsi si nous faisons entrer en compte le sens émotionnel du mot, (...) son sens gestuel, qui est essentiel par exemple dans la poésie³ ». Cette remarque nous semble capitale pour saisir dans quelle perspective se situe Merleau-Ponty. Ce qui le conduit à considérer la parole comme un geste, c'est sa dimension affective, émotionnelle, symbolique, poétique. Et de fait, le geste est plus proche de notre affectivité, il communique davantage l'amour. Mais la parole s'identifie-t-elle au geste ? Que le geste nous aide à saisir la dimension affective de la parole, certes ! Mais pouvons-nous dire que toute parole est un geste ? Toujours est-il que cela conduit Merleau-Ponty à affirmer que les langues diverses ne reposent pas sur des conventions arbitraires mais sont « plusieurs manières pour le corps humain de célébrer le monde et finalement de le vivre⁴ ». Dans la parole, l'homme exprime *son monde*, le monde qu'il dessine et superpose au monde donné : « Il faudrait donc chercher les premières ébauches du langage dans la gesticulation émotionnelle par laquelle l'homme superpose au monde donné le monde selon l'homme⁵ ».

Nous ne pouvons donc pas, selon cette approche, distinguer la parole et le geste en signe conventionnel et signe naturel. Pour autant, ramener la parole au geste n'est pas en faire un signe naturel : « Le signe artificiel ne se ramène pas au signe naturel, parce qu'il n'y a pas chez l'homme de signe naturel⁶ ». Puisque, chez l'homme, « tout est naturel et tout est fabriqué⁷ », Merleau-Ponty refuse toute détermination naturelle univoque et en arrive à affirmer que l'homme a le génie de l'équivoque. « Les comportements créent des significations qui sont transcendantes à

¹. « Le geste linguistique, comme tous les autres, dessine lui-même son sens » (*ibid.*, p. 226).

². *Ibid.*, p. 227.

³. *Ibid.*, p. 227-228. « On trouverait alors que les mots, les voyelles, les phonèmes sont autant de manières de chanter le monde. (...) Ils en extraient et au sens propre du mot en expriment l'essence émotionnelle » (*ibid.*, p. 228).

⁴. *Ibid.*

⁵. *Ibid.*, p. 229.

⁶. *Ibid.* « Il n'est pas plus naturel ou pas moins conventionnel de crier dans la colère ou d'embrasser dans l'amour que d'appeler table une table » (*ibid.*, p. 230).

⁷. *Ibid.*, p. 230.

l'égard du dispositif anatomique, et pourtant immanentes au comportement comme tel puisqu'il s'enseigne et se comprend¹ ».

« La parole est un geste » ne signifie donc pas, pour Merleau-Ponty, qu'elle se ramène à un signe naturel mais que le geste, comme la parole, doivent se prendre du point de vue de l'exercice vital du sujet qui s'exprime et dessine un monde et, par là, transcende son corps comme être simplement biologique. La communication s'opère quand le chemin proposé par celui qui s'exprime devient le chemin d'autrui... La communication n'est donc pas autre que l'expérience de l'intersubjectivité. De cette manière, le langage « présente ou plutôt il *est* la prise de position du sujet dans le monde de ses significations² ». Le « geste phonétique » d'un homme qui pense et s'exprime (et par là réalise une culture) est celui d'un sujet incarné, dans le monde (dans la nature), et réalise « une certaine structuration de l'expérience, une certaine modulation de l'existence³ », de la même manière qu'un comportement de notre part investit ce qui nous entoure d'une signification dans l'usage pratique que nous en faisons.

Tout s'ordonne, en définitive, relativement à ce que Merleau-Ponty appelle le corps humain. Il n'est pas un corps purement naturel mais dépasse, surplombe en quelque sorte le déterminisme naturel : « C'est la définition du corps humain de s'approprier dans une série indéfinie d'actes discontinus des noyaux significatifs qui dépassent et transfigurent ses pouvoirs naturels⁴ ». Cela, nous le rencontrons

d'abord dans l'acquisition d'un comportement puis dans la communication muette du geste (...). Le langage à son tour ne pose pas d'autre problème : une contraction de la gorge, une émission d'air sifflante entre la langue et les dents, une certaine manière de jouer de notre corps se laissent soudain investir d'un *sens figuré* et le signifient hors de nous⁵.

De fait, l'élément fondamental de la parole est le son émis par la voix. Et ce son est un élément naturel. Cet élément naturel est transformé pour devenir parole, capable d'exprimer et de communiquer un sens. Et si, dans la parole habituelle, nous utilisons pour communiquer avec autrui des significations conventionnelles déjà acquises, la parole « fait lever un sens nouveau si elle est parole authentique ».

Il faut donc reconnaître comme un fait dernier cette puissance ouverte et indéfinie de signifier, – c'est-à-dire à la fois de saisir et de communiquer un sens, – par laquelle l'homme se transcende vers un comportement nouveau ou vers autrui ou vers sa propre pensée à travers son corps et sa parole⁶.

¹ *Ibid.*, p. 231.

² *Ibid.*, p. 235.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 235.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 236.

Il y a bien là, dans l'étude de Merleau-Ponty, à partir de l'expérience artistique de l'inédit et la mise en lumière de la puissance émotionnelle – et donc singulière – de la parole, un essai de formulation de la distinction de la nature et de la personne.

La parole parlante : un excès

Pour expliciter jusqu'au bout sa recherche sur la parole, dans la lumière du corps humain comme expression pour soi et pour autrui, Merleau-Ponty souligne d'une part qu'elle est tout entière motricité et tout entière intelligence, et qu'elle n'est ni motricité ni intelligence¹. Aussi propose-t-il de chercher une troisième notion, une « fonction » à l'œuvre dans toute la complexité de la parole « qui porte tout l'édifice du langage et qui cependant se stabilise en processus relativement autonomes² ».

Pour le préciser, Merleau-Ponty s'appuie, comme dans ses approches du mouvement et de la sexualité, sur l'étude d'un cas pathologique, d'un malade chez qui la vie du langage est altérée, de façon à saisir « par contraste » l'essence du langage normal... Le malade ayant un langage figé, stéréotypé, Merleau-Ponty est conduit à affirmer que la parole est, au contraire, une opération et une manifestation proprement vitales, et même une surabondance, une sorte d'excès du vivant :

L'intention de parler ne peut se trouver que dans une expérience ouverte, elle apparaît, comme l'ébullition dans un liquide, lorsque, dans l'épaisseur de l'être, des zones de vide se constituent et se déplacent vers le dehors³.

Aussi le langage n'est-il plus d'abord envisagé comme un instrument, un moyen de communication, mais comme « une manifestation, une révélation de l'être intime et du lien psychique qui nous unit au monde et à nos semblables⁴ ».

Pour préciser la nature de cette fonction, Merleau-Ponty distingue ce qu'il appelle « une *parole parlante* et une *parole parlée* ». La parole parlante est celle dans laquelle l'intention de signifier est à l'état naissant, originel, elle est « l'excès de notre existence sur l'être naturel⁵ ». Mais toute parole constituée donnant naissance à un monde culturel, elle devient une parole parlée « qui jouit des significations disponibles comme d'une fortune acquise⁶ ». La parole ne demeure alors elle-même, elle ne demeure vivante dans la spontanéité de cet excès de vie sur le déjà acquis, que dans des actes d'expression authentique – tels ceux du poète ou du philosophe.

¹. « On ne peut dire de la parole ni qu'elle est une "opération de l'intelligence" ni qu'elle est un "phénomène moteur" : elle est tout entière motricité et tout entière intelligence » (*ibid.*, p. 236).

². *Ibid.*, p. 237.

³. *Ibid.*, p. 238.

⁴. *Ibid.*, citant GOLDSTEIN, *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage*, p. 496.

⁵. *Ibid.*, p. 239.

⁶. *Ibid.*

Ceux-ci ont donc pour mission de préserver « cette ouverture toujours recréée dans la plénitude de l'être¹ ». Merleau-Ponty peut donc conclure ainsi :

On a toujours remarqué que le geste ou la parole transfiguraient le corps, mais on se contentait de dire qu'ils développaient ou manifestaient une autre puissance, pensée ou âme. On ne voyait pas que, pour pouvoir l'exprimer, le corps doit en dernière analyse devenir la pensée ou l'intention qu'il nous signifie. C'est lui qui montre, lui qui parle, voilà ce que nous avons appris dans ce chapitre².

Nous pouvons donc essayer de caractériser l'approche de Merleau-Ponty comme une tentative pour dépasser le dualisme hérité de la position cartésienne et de la critique kantienne. Dualisme qui mène à deux approches antagonistes de la parole mais habitées par la même confusion. « Les contraires sont dans le même genre », remarquait déjà Aristote. La parole ne peut se réduire ni à un mécanisme corporel, ni à la traduction conventionnelle d'une pensée abstraite. Ce qui frappe Merleau-Ponty et l'intéresse, c'est le caractère vital et spontané de la parole comme expression d'un sujet. Aussi insiste-t-il sur la parenté du geste et de la parole, sur sa dimension existentielle et affective, émotionnelle, sur la parole comme achèvement et plénitude de la pensée en train de se constituer, en développement, en exercice. Nous comprenons alors aussi pourquoi il cherche à la saisir à son origine, dans son état natif pour ainsi dire, dans la parole de l'enfant mais aussi dans celle du poète auquel, selon lui, le philosophe s'apparente³.

Cette approche de la parole du point de vue *vital* nous semble importante à mettre en lumière. Toutefois, la position de Merleau-Ponty nous semble limitée pour deux raisons principales. D'une part, en réagissant avec raison contre le dualisme cartésien, n'en arrive-t-il pas à écarter de sa recherche la véritable distinction de l'âme et du corps ? Or, la découverte de cette distinction n'est-elle pas nécessaire pour saisir pourquoi et vers quelle fin le corps humain « transcende » et dépasse toujours les réalités naturelles ? Merleau-Ponty, comme il le dit lui-même, décrit ce phénomène de la parole et cherche à en saisir la source vitale, humaine, personnelle. Mais il n'en cherche pas le « pourquoi ». Craignant peut-être de chercher les causes, ce qu'il assimile à tort à la démarche scientifique moderne (en ce sens, il ne dépasse pas la position kantienne), il reste prisonnier de la méthode phénoménologique. En réalité, seule la découverte philosophique de la distinction (et non pas du dualisme)

¹. *Ibid.* « Telle est cette fonction que l'on devine à travers le langage, qui se réitère, s'appuie sur elle-même, ou qui, comme une vague, se rassemble et se reprend pour se projeter au-delà d'elle-même » (*ibid.*).

². *Ibid.*, p. 239.

³. « De même que la parole signifie non seulement par les mots, mais encore par l'accent, le ton, les gestes et la physionomie, et que ce supplément de sens révèle non plus les pensées de celui qui parle, mais la source de ses pensées et sa manière d'être fondamentale, de même la poésie, si elle est par accident narrative et signifiante, est essentiellement une modulation de l'existence » (*ibid.*, p. 187).

de l'âme et du corps nous permettra de saisir les relations de la vie sensible avec la vie de l'intelligence et de la volonté et de situer la parole comme fruit propre d'une intelligence incarnée. Autrement dit, la position de Merleau-Ponty ne va pas assez loin : elle reste trop dépendante de son irritation contre les schèmes réducteurs de la scolastique et du dualisme cartésien qui en est l'héritier. Son intuition – saisir la parole vivante comme expression originelle de l'homme sujet et incarné – ne demande-t-elle pas d'être reprise dans une vision réaliste de la personne humaine ? Or c'est au niveau du vivant que nous voyons le premier moment de ce dépassement de la nature vers la personne, par le problème de l'âme spirituelle, forme et acte du corps.

D'autre part, les réflexions de Merleau-Ponty s'appuient la plupart du temps sur des exemples pathologiques. Si ces expérimentations sont, certes, intéressantes pour soulever certains problèmes relevant du conditionnement matériel et de la complexité de l'homme, elles ne peuvent cependant pas être le point de départ d'une réflexion philosophique. En effet, peut-on saisir un principe à partir d'un cas maladif ? La négation, comme telle, n'est pas source d'intelligibilité. Comme le remarquait déjà Aristote, le mal est infini en puissance¹ et la philosophie ne part pas de l'homme fou ou insensé... Elle cherche à saisir ce qu'est l'homme et c'est dans cette lumière qu'elle peut ensuite saisir tout ce qui l'affecte, le diminue ou le dégrade. Aussi nous faut-il essayer de comprendre l'homme vivant qui parle et exprime à autrui ce qu'il porte en lui, avant de considérer toutes les défigurations de la parole humaine, toutes les maladies qui peuvent affecter le vivant capable de parole qu'est l'homme.

Faisons enfin une dernière remarque au sujet de l'approche de Merleau-Ponty. S'il met en lumière le caractère vital de la parole et de l'expression et, par le fait même, approche la communication comme intersubjectivité de deux vivants humains, jamais il n'aborde le problème de la signification en référence à la réalité ni de la vérité comme mesure de nos jugements intellectuels. Or, cela n'est-il pas essentiel pour saisir de quelle façon l'étude de la parole du point de vue de la vie demande, à cause de l'intelligence et de la volonté, de s'ouvrir à une véritable philosophie première de ce qui est, capable d'aborder le problème de la vérité et de l'amour, du vrai et du bien ?

2 - LA PAROLE, FRUIT VITAL DE L'HOMME

Si nous voulions saisir toute la richesse de la parole humaine du point de vue vital, nous devrions considérer tous les fruits, toute la fécondité de l'homme vivant : de l'enfant, fruit naturel de l'homme et de la femme conjoints dans l'unité de

¹. Cf. *EN*, II, 5, 1106 b 28-30.

la procréation¹, jusqu'aux fruits de nos activités personnelles les plus spirituelles et les plus profondes : le verbe de la connaissance contemplative et le secret amical, en passant par ce fruit de l'activité artistique qu'est l'œuvre réalisée. Tous, dans leur diversité, nous permettraient de nous approcher analogiquement de ce qu'est la parole. En effet, celle-ci apparaît bien comme un fruit² : le fruit propre d'une intelligence incarnée, de l'intelligence humaine qui se sert des sensations, des images et de l'affectivité, de la voix et du souffle, pour se former, se déterminer puis se dire, se manifester, se communiquer.

Nous reviendrons au terme sur l'importance qu'il y a à situer la parole dans le registre de la fécondité propre au vivant humain. En effet, elle est alors de l'ordre de la surabondance du vivant qui a atteint la plénitude de sa vie. Aussi n'est-elle pas nécessaire comme la fin, qui est principe et cause ! Mais elle procède comme d'une source, de la vitalité de l'intelligence humaine qui atteint sa fin et se communique avec surabondance³.

L'âme et le corps

Nous l'avons vu, l'expérience de l'homme qui parle comporte pour nous une dualité (et non pas un dualisme) qu'il est, d'une certaine façon, impossible de dépasser. Puisque nous n'étudions pas la parole « en soi », la parole « parlante », mais cherchons à connaître *l'homme qui parle*, c'est un fait que nous pouvons nous situer à deux points de vue différents : du point de vue de celui qui parle et cherche ainsi à communiquer ce qu'il porte en lui-même ; et du point de vue de celui qui reçoit la parole, l'entend, l'écoute et cherche à la comprendre⁴. Nous avons déjà souligné les difficultés inhérentes à ces deux expériences différentes de la parole : exprimer ce que nous portons en nous-mêmes ; comprendre ce qui nous est dit.

Il importe de remarquer que, du point de vue du vivant, ces deux « versants » de l'expérience de l'homme qui parle sont, en quelque sorte, irréductibles l'un à l'autre. L'homme vivant porte en lui-même l'intériorité *et* l'extériorité. Et c'est là où gît toute la difficulté de la connaissance que nous pouvons avoir du vivant : respecter cette diversité et en saisir l'unité proprement vitale, unité qui n'est pas une disparition de l'un dans l'autre. De même que, dans l'analyse du

¹. ARISTOTE, *Politique*, I, 2, 1252 a 26 - 1252 b 14 : « En premier lieu, il est nécessaire que s'unissent deux par deux ceux qui sont incapables d'exister l'un sans l'autre, comme le mâle et la femelle en vue de la génération (cela n'est pas à partir d'un choix ; mais, comme chez les autres animaux et les plantes, il est naturel de tendre à laisser après soi un autre semblable à soi). C'est aussi celui qui par nature commande et celui qui par nature est commandé, à cause du salut. (...) La mise en commun constituée selon la nature pour [la vie de] chaque jour, c'est la famille ».

². La parole « est le fruit de notre esprit et de notre corps » (M.-D. PHILIPPE, « La Parole de Dieu, parole du Père », p. 70).

³. Certaines paroles de l'Écriture seraient intéressantes à citer ici, même du point de vue philosophique. Par exemple : « C'est du trop plein du cœur que la bouche parle » (*Mt* 12,34).

⁴. « L'organe du langage n'est pas d'abord le larynx, mais bien l'ouïe » (F. MARTY, *La bénédiction de Babel*, p. 139). « La langue relève de l'écoute » (*ibid.*).

devenir physique la φύσις est matière et forme, de même dans l'étude philosophique du vivant, la découverte de l'âme et sa distinction réelle d'avec le corps – qui n'est pas une séparation – est un point capital.

La question philosophique fondamentale qui se pose ici au sujet de la parole est celle de la distinction et de l'unité vitale entre le « visible » et « l'invisible » : entre l'élément sensible – la voix, le cri, l'entendu – et l'élément spirituel, intelligible et volontaire, intentionnel – la signification connue et exprimée, l'intention aimée et voulue. Cette distinction et cette unité s'enracinent dans la distinction et l'unité substantielle de l'âme et du corps, propre à l'étude philosophique de l'homme en tant qu'il se meut, en tant qu'il vit¹. Cette distinction n'est pas la séparation de deux réalités unies par accident ; elle est découverte dans l'analyse philosophique de l'homme vivant qui est substantiellement un. C'est la diversité de l'intérieur et de l'extérieur et leur irréductibilité dans l'unité, qui nous amènent à découvrir cette distinction *réelle* que seule l'intelligence touche au terme d'une induction philosophique.

Certes, on pourrait objecter que le vivant ne se saisit que de l'intérieur : ne faudrait-il donc pas se contenter de décrire la parole humaine à partir de la conscience subjective, immanente, que l'on a de parler, dans une certaine introspection ? La parole dans son expression sensible, dans son « extériorité », apparaîtrait ainsi comme toujours insuffisante, inadéquate, décevante : le rêve serait alors de trouver un jour une parole définitive et adéquate ! Mais c'est un rêve et on serait alors tenté par une sorte de silence solitaire, « substantiel », coupé de toute parole nécessairement impure et dégradée. Cependant, c'est ce qui interdirait aussi de recevoir toute parole d'un autre... Or, la parole étant connue par l'audition, reçue de l'extérieur, « pâtie » en quelque sorte, permet de recevoir ce que quelqu'un a connu, pensé, aimé et qu'il cherche à communiquer ; il ne peut transmettre son âme, ni sa pensée directement. Sa parole apprend quelque chose aux autres, qui reçoivent de lui quelque chose de précis, de déterminé. La parole permet donc de recevoir et de saisir la vie de quelqu'un, sa pensée, son cœur. Certes, jamais totalement ! Mais l'expérience humaine vécue de quelqu'un, transmise par sa parole, est absolument irréductible et ne peut être écartée. Le rêve de l'intériorité pure s'effondre... Il n'est pas humain, et les philosophies ou les spiritualités qui ne veulent que cette intériorité substantielle et refusent la médiation de la parole – telle le néoplatonisme – passent à côté de la complexité et de l'unité propre à l'homme.

¹. « Si donc il faut dire quelque chose de commun à propos de toute âme, celle-ci serait l'acte (ἐντελέχεια) premier d'un corps naturel organique. C'est pourquoi il ne faut pas se demander si l'âme et le corps sont un, pas plus que la cire et la figure ou, d'une manière générale, la matière de chaque réalité et ce dont elle est la matière » (ARISTOTE, *De l'âme*, II, 1, 412 b 4-8) ; « L'âme n'est pas sans le corps mais elle n'est pas le corps. Elle n'est pas le corps, elle est quelque chose du corps, et c'est pourquoi elle appartient à un corps et à un corps de telle qualité » (*ibid.*, 2, 414 a 20-22).

Λόγος et parole

Cette remarque initiale soulève la question du lien entre le verbe intérieur et la parole extérieure¹. En effet, d'une part, la réalité dont nous parlons, en tant qu'elle est, est incommunicable. D'autre part, notre intelligence comme puissance, comme capacité de connaître est, elle aussi, incommunicable : nous ne pouvons donner notre intelligence à un autre ni nous emparer de l'intelligence de quelqu'un, la saisir comme nôtre ! Nous pouvons, par contre, transmettre ou recevoir le fruit d'une intelligence qui s'est exercée au contact de la réalité, qui a assimilé, raisonné, jugé, et qui se communique par le moyen de la parole.

La parole, qui relève de la fécondité d'une intelligence « incarnée », présuppose un autre fruit, intime à la vie de l'intelligence, secrété par elle dans sa connaissance de ce qui est : le *λόγος* des Grecs² et le *verbum* des Latins³. Du point de vue de la vie, la parole apparaît ainsi comme une mise au jour, une apparition dans le monde d'un fruit vital conçu intérieurement par ce vivant intelligent qu'est l'homme dans la connaissance qu'il a de la réalité existante. Certes, nous pouvons considérer la parole, à la manière de Merleau-Ponty, comme un aboutissement nécessaire de la pensée. Mais affirmer cela n'implique-t-il pas une certaine confusion de la vie « biologique » et de la vie de l'esprit ? En effet, si, pour le vivant biologique conçu, la naissance est un aboutissement naturel et nécessaire, un terme (l'enfant naît « à terme »), dans l'ordre de la vie de l'esprit, la parole est relative au verbe qu'elle communique et exprime. Elle le présuppose et en dépend ; celui-ci est toujours plus que la parole qui l'exprime, il la porte et la mesure.

Le cri, la parole, le geste

Pour mieux le saisir, précisons ce qu'est le verbe, le *λόγος*, et de quelle manière il est présent dans la parole.

¹. Nous parlons ici de « verbe intérieur » d'une façon générale et non pas de la manière précise dont s'exprime saint Thomas d'Aquin quand il distingue le *verbum cordis*, cause finale de la parole, le *verbum interius*, cause exemplaire du verbe extérieur, et le *verbum vocis*, celui qui est exprimé à l'extérieur (cf. *De Veritate*, q. 4, a. 1).

². Λέγω : le sens originel du verbe est « rassembler, cueillir, choisir », puis « compter, dénombrer, énumérer ». De là est né l'emploi du verbe dans le sens de « raconter, dire ». Du verbe dérive *λόγος*, « forme de type ancien de très grande importance ». Il signifie alors d'abord « propos, paroles », puis « récit, considération, explication, etc. », « par opposition à réalité (ἔργον) » (cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, art. λέγω ; cf. H. FOURNIER, *Les verbes « dire » en grec ancien*, p. 217 sq.).

³. « *Verbum* » s'oppose à *res*. Dans la terminologie grammaticale, il désigne le « verbe » par opposition à *vocabulum*, le « nom ». Dans la langue de l'Église, il a servi à traduire le grec *λόγος* (cf. A. ERNOULT ET A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, art. *verbum*). Cependant, le terme *λόγος* est traduit en latin par *verbum*, *sermo* et *ratio*. Chacun de ces termes latins exprime un des aspects du *λόγος* grec, que nous pouvons distinguer mais pas séparer. Ainsi, le *verbum* est l'intelligibilité de la réalité en tant qu'elle est conçue par l'intelligence ; c'est le « concept ». *Sermo*, qu'on peut traduire par « discours » ou « parole », est ordonné à la communication à autrui par le moyen des signes sensibles. La *ratio* est le contenu objectif, l'intelligibilité de la réalité que l'intelligence cherche à saisir et sur laquelle se fonde la connaissance. La *ratio* est donc « dans la réalité » ; le *verbum* « dans la pensée » ; le *sermo* « dans le dire ».

De fait, la parole est d'abord essentiellement le fruit de notre intelligence, puisqu'elle possède une signification et exprime quelque chose de connu. Une parole ne peut pas être remplacée par n'importe quelle autre parole ; et seul parle vraiment celui qui comprend ce qu'il dit et sait pourquoi il le dit, en utilisant toutes les nuances de la langue dont il se sert. Aussi pouvons-nous comprendre le désir d'un Heidegger ou d'un Merleau-Ponty, de découvrir la parole dans ce qu'elle a de natif. Mais cela doit-il se comprendre comme le jaillissement d'une parole inédite ? Ou bien est-il plus précis sur le plan philosophique, et non pas seulement poétique, de penser la parole vivante comme une parole liée à sa source : portée par l'intelligence et la volonté de l'homme qui comprend et cherche à comprendre ce dont il parle ?

En affirmant que la parole a une signification, nous distinguons la parole et le cri. Le cri, lui, est naturel ; la parole est humaine, exprime une signification connue et comprend un élément conventionnel en tant qu'elle est liée à une communauté et à tel milieu culturel¹. D'une certaine façon, le cri enveloppe la parole. Il est avant elle : l'enfant crie avant de parler, et après elle : le cri peut exprimer quelque chose que la parole n'exprime plus, un état affectif intense de plaisir, de souffrance, de peur, etc. Le cri implique aussi une très grande variété, depuis le gémissement plaintif de l'homme blessé jusqu'au hurlement de colère ou d'exultation. Il peut aussi être individuel ou collectif – pensons aux cris d'une foule passionnée, possédée par le triomphe ou la haine... Le cri est commun à l'animal et à l'homme mais, si le cri de l'homme exprime avant tout son émotion, le cri de l'animal varie peu et connaît une grande détermination naturelle, à tel point qu'il est caractéristique de chaque espèce animale : on reconnaît l'animal à son cri.

La distinction entre le cri et la parole implique donc la distinction entre la nature et un aspect conventionnel ou, plus profondément, entre la nature animale et l'homme, vivant spirituel : le cri est naturel, la parole est humaine, comportant, dans l'usage de la voix et du son, un élément conventionnel ordonné à la communication avec autrui dans tel milieu et en usant de telle langue.

Cette distinction nous semble plus juste que celle de Merleau-Ponty. En effet, la distinction de la parole et du geste n'est pas celle d'un signe conventionnel (la parole) d'avec un signe naturel (le geste). Parole et geste relèvent de ce qui est proprement humain dans l'homme – l'animal ne parle pas et n'a pas de gestes. Tous deux, par contre, s'enracinent naturellement dans le corps : la parole n'est pas sans la voix et, d'une certaine manière, présuppose le cri et s'achève en lui ; quant au geste, il se fonde sur le mouvement du corps vivant et la marche. Mais l'un et l'autre

¹. Cf. ARISTOTE, *De l'interprétation*, 4, 16 b 25. « La parole humaine, quant à sa signification, a un aspect conventionnel qui la maintient dans une dépendance à l'égard du milieu dans lequel l'homme développe ses propres activités. Par là, elle diffère des cris et des gestes qui ont une signification plus affective et plus naturelle » (M.-D. PHILIPPE, « La Parole de Dieu, parole du Père », p. 68).

dépassent cet enracinement naturel et sont proprement humains, relevant de l'unité substantielle de l'âme spirituelle et du corps sensible, organique, de l'homme.

On pourrait cependant affirmer que le cri, comme la parole, comporte une certaine signification. Mais il signifie *autre chose* que la parole, à laquelle il peut d'ailleurs être conjoint : il est possible de parler en criant, sous le coup de la peur, de la colère, de l'émotion ; il est possible aussi de parler dans un souffle, en murmurant, ou dans le gémissement de la plainte ou de la joie. A certains moments, la parole peut ne plus être qu'un cri. Ce que celui-ci exprime, c'est alors l'acuité d'un état affectif de celui qui parle, et sa manière de vivre une situation, une relation, etc. Nous pouvons être saisis par l'émotion qui surgit de ce que nous avons à dire et ne plus pouvoir parler. Notre parole se change alors en un silence chargé d'émotion ou, au contraire, en un cri qui exprime l'attitude intérieure que suscite ou comporte le contenu de ce que nous disons ou vivons. Nous pouvons encore être troublés ou intimidés par la personne à qui nous nous adressons et ne pas pouvoir nous exprimer autrement que d'une manière extrême. Le cri s'apparente donc au geste en tant qu'il peut exprimer par la voix l'intensité d'un état affectif où l'amour est engagé. Certes, la parole est, elle aussi, capable d'exprimer l'amour ; mais elle exprimera de l'amour ce que nous en saisissons par l'intelligence : le secret, verbe conçu au sujet de cet amour que nous vivons, qui nous habite, et de la personne que nous aimons. Ce qu'exprime la parole « je t'aime » est relatif à la signification connue par l'intelligence : ce secret, à la fois amoureux et lumineux, que nous portons en nous-mêmes et que nous exprimons en usant de la voix et des sons qu'elle produit. D'une certaine façon, nous pouvons donc préciser que le geste, tout en étant proprement humain comme la parole, a quelque chose de fondamental – il est plus enraciné dans le corps et donc plus proche de l'élément naturel – et quelque chose d'ultime – il communique dans le silence quelque chose que la parole est impuissante à exprimer et réalise une présence et une proximité plus grandes ou, au contraire, des séparations et des oppositions violentes et blessantes.

Nous avons souligné l'importance de ces deux « versants » de l'expérience de « l'homme parlant ». Si la parole est portée par ce verbe intérieur, il y a en quelque sorte deux chemins à parcourir : de la parole entendue au verbe qui en est la source ; et du verbe conçu à la parole proférée.

De la parole au verbe

Remarquons d'abord que le verbe intérieur se distingue de la parole : la parole n'est pas la pensée. Au risque de ne pas être « entendu », c'est-à-dire de ne pas être compris et de laisser les autres lui prêter des intentions ou des pensées qu'il n'a pas, celui qui parle peut cesser de parler et garder pour lui ce qu'il pense. S'il ne peut ou ne veut plus parler, personne ne pourra saisir sa pensée : personne ne pourra

y pénétrer de force, directement. La parole extérieure, qui peut se produire ou non, conduit bien à reconnaître le caractère intime de la pensée et de son fruit immanent : aucun homme ne peut connaître la pensée d'un autre « de l'intérieur », l'accès direct lui en est interdit, et c'est par la parole et tout ce qui l'accompagne, que passe le chemin pour y parvenir.

La parole renvoie, non seulement à l'opération intellectuelle de connaissance, à l'exercice d'une intelligence – « il y a quelqu'un qui pense, puisqu'il parle » – mais à un contenu de la pensée : un fruit immanent de celle-ci. L'intelligence le produit, c'est-à-dire le conçoit et l'exprime, en s'exerçant au contact de la réalité à laquelle elle est relative, dont elle saisit la détermination intelligible. Connaître est un acte vital : celui qui connaît se meut pour assimiler la signification de la réalité. L'opération de connaissance est donc une mise en œuvre de l'intelligence, l'exercice de cette capacité de notre âme. Et son activité se termine dans l'objet connu : en tant que connu, l'objet demeure intentionnellement dans l'intelligence, sans que la réalité existante dont l'intelligence saisit la signification soit changée, sans qu'elle soit modifiée par l'exercice de notre pensée : c'est bien plutôt l'intelligence qui est changée, qui « devient » intentionnellement semblable à ce qu'elle connaît.

Dans son traité *De l'âme*, Aristote affirme que « connaître, c'est pâtir¹ », recevoir. Cela signifie que l'intelligence humaine, dans son acte de connaissance, est spécifiée par la détermination de la réalité qu'elle connaît. Mais elle l'est intentionnellement : l'intelligence ne possède pas la réalité connue telle qu'elle est, elle reçoit intentionnellement sa détermination, sa signification, qui la spécifie comme objet. Cela exige d'affirmer que l'intelligence se meut (c'est là son activité vitale) pour se laisser spécifier par la signification intelligible de la réalité expérimentée et connue.

Du point de vue de l'analyse de la connaissance intellectuelle, il est donc nécessaire de tenir deux affirmations distinctes mais qui ne sont pas séparables. D'une part *l'objectivité* de la connaissance, en ce sens que l'intelligence est déterminée par ce qu'elle connaît – cette affirmation est au niveau de la cause formelle. D'autre part, *l'activité* intellectuelle, en ce sens que l'intelligence se meut et opère activement pour, à partir de l'image et de la connaissance sensible, se laisser informer par la détermination intelligible de la réalité – cette affirmation est au niveau de la cause efficiente. Fondamentalement, connaître c'est recevoir ; et connaître c'est se mouvoir. Cette distinction est capitale pour ne pas réduire la connaissance intellectuelle à une pure spécification par la forme, à une pure réceptivité, sans autonomie vitale réelle de l'intelligence (position, par exemple, de

¹. Cf. *op. cit.*, III, 4, 429 b 25. Τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστίν.

Platon), ni à un pur exercice vital qui se donne sa détermination à l'intérieur même de l'exercice, du développement, de la croissance (position, par exemple, de Husserl, influencé par la connaissance mathématique). Certains philosophes ramènent tout à la cause formelle ; d'autres ramènent tout à la cause efficiente, à l'exercice.

Cette analyse est capitale pour bien comprendre ce qu'est l'assimilation intellectuelle : l'appréhension de la signification de la réalité, qui atteint l'objet connu en lui-même dans sa détermination propre, tout en le possédant intimement – ce qui termine l'assimilation. L'objet en tant que connu, la forme « intelligée », le verbe, est le fruit propre de l'opération de connaissance intellectuelle humaine, immanent à l'intelligence dans son activité et exprimé à l'extérieur par la parole. De fait, la parole proférée dépend de ce qui est actuellement conçu par l'intelligence au contact de la réalité. La signification, exprimée par le moyen d'un mot (ce qui implique un élément conventionnel, en raison de la dimension communautaire de la parole), n'est pas dans le mot, dans la parole. Elle est la forme qui détermine ce qui est (« Pierre *est* un homme, il n'est pas un chien ») et spécifie l'acte de l'intelligence ; en tant que connue, elle est conçue par l'intelligence qui l'exprime à elle-même dans le verbe, le concept.

Ce verbe, nous disons qu'il est un fruit. Mais comprenons bien : comme fruit intellectuel, il demeure vitalement conjoint à l'intelligence, d'une part, et est inséparable de la réalité à laquelle il est relatif comme signification connue et exprimée, d'autre part. Aussi ne pouvons-nous pas dire qu'il est une *œuvre* réalisée par l'intelligence. Le dire serait le séparer de l'intelligence, comme l'œuvre achevée existe séparée de sa source, de l'artiste qui l'a réalisée. Le verbe, le concept, est le moyen vital immanent dans lequel l'intelligence humaine connaît formellement l'objet qui la spécifie.

Par rapport à l'exercice vital de la connaissance intellectuelle, le verbe en est bien l'achèvement, l'effet de sa plénitude vitale : son fruit, sa « perle » secrétée au plus intime d'elle-même ; par rapport à l'objet, il est ce qui le rend présent intentionnellement dans l'intelligence, car il est formellement un avec l'objet. L'appréhension, assimilation intentionnelle intellectuelle, a ce fruit : le verbe ou concept, terme immanent de l'assimilation, distinct de l'acte même de connaissance bien qu'inséparable de lui.

Le verbe, un signe

Cette double relation du verbe à l'intelligence et à l'objet nous conduit à préciser qu'il est un *signe*. Le signe est un intermédiaire dans l'ordre de la cause formelle, comme l'instrument l'est dans l'ordre de l'efficience artistique. Le signe est « ce par quoi » nous connaissons la détermination de l'objet, comme l'instrument est « ce par quoi » nous réalisons quelque chose dans notre activité artistique.

Comprenons bien en quel sens nous utilisons ici le terme de signe. Non pas comme une image ou un symbole qui « représente » ce dont il est le signe et qui a lui-même sa propre détermination – ainsi un panneau de signalisation routière ! Le verbe est un signe, en ce sens que l'intelligence ne connaît pas le concept comme un intermédiaire objectif mais connaît l'objet dans le concept, en le concevant. Le concept est une forme intentionnelle toute relative à l'objet et dépendante de lui comme son signe propre, plus immanente à l'intelligence que l'objet lui-même. Il proportionne en quelque sorte l'objet à l'intelligence, il est l'objet connu *dans* l'appréhension de l'intelligence. Du point de vue de l'être, le verbe existe donc intentionnellement par la connaissance ; mais du point de vue formel, il est intentionnellement l'objet connu. Il réalise donc une unité intentionnelle, dans l'acte de connaissance, entre le sujet connaissant et l'objet connu.

Ces quelques remarques nous semblent importantes pour situer philosophiquement la parole humaine du point de vue de la vie. En effet, le verbe intérieur, le concept comme terme de l'assimilation, est, comme tel, au-delà et antérieur à la parole, d'une antériorité de nature et de perfection. C'est le verbe, comme forme, comme détermination intime de la connaissance, qui spécifie celle-ci et l'achève. La parole comme telle, comme parole externe, ne termine pas la connaissance et a un caractère relatif : non seulement à la signification connue et « possédée » par l'intelligence, mais aussi à ceux à qui elle est adressée, à la communauté dans laquelle elle est prononcée, au lieu et à l'époque dans lesquels vit cet homme qui la prononce. Nier le verbe comme fruit propre de la connaissance intellectuelle humaine, c'est être conduit à ne plus regarder, d'une part, que l'exercice vital de la connaissance comme activité subjective et, d'autre part, à ne voir la parole que comme communication à une époque et dans un milieu donnés. On comprend sans peine les conséquences d'une telle position sur la philosophie : elle n'est plus qu'une activité subjective, se donnant dans une parole qui dessine un monde, et interprétation critique dans un contexte donné. L'herméneutique est alors la seule solution... En revanche, découvrir philosophiquement l'importance du verbe comme fruit de la connaissance intellectuelle de la réalité existante dans sa détermination permet, sans nier le caractère en partie historique et relatif de la parole dans sa communication, de préciser que celle-ci est capable de communiquer, au-delà du contexte, une signification connue et une vérité énoncée par l'intelligence au sujet de ce qui est.

Du verbe à la parole

Ayant situé le verbe comme fruit vital de l'appréhension par l'intelligence de la détermination de la réalité existante, nous pouvons préciser que la

parole est une expression du verbe, ce qui comporte une interprétation¹. Si le verbe est le fruit de la connaissance de la signification de la réalité, le mot comme élément fondamental du langage est le fruit de notre intelligence incarnée se servant du sensible, de la voix et de l'image, pour apparaître, se dire, se communiquer. La parole dépend donc du verbe intérieur. Elle n'a de sens, comme parole humaine et vivante, que relativement au verbe intérieur, fruit de notre intelligence et de notre affectivité volontaire. La parole ne se substitue donc pas au verbe ; elle n'est pas la pensée, qui demeure première. C'est pourquoi la parole n'est une parole vivante que si elle est l'expression d'un verbe intérieur qui la porte et en est la source, verbe dont elle est le signe. De même donc que l'âme anime le corps, ce qui fait de celui-ci un corps humain, de même le verbe porte la parole et en fait une parole vivante. Sans le verbe « en acte », elle n'est plus une parole humaine que d'une façon équivoque, de même que le corps cadavérique n'est corps humain que d'une façon équivoque².

D'autre part, si le verbe, comme fruit intime de la connaissance intellectuelle, demeure vitalement conjoint à sa source qu'est notre intelligence en acte, et par là est intérieur, immanent à notre connaissance, il n'est pas diminué comme tel par la parole. De sorte qu'il semble inexact de penser et d'affirmer que la parole n'est que limite, matérialisation, corruption du verbe, ce qu'une philosophie mystique comme celle de Plotin pourrait avoir tendance à affirmer, parce qu'elle idéalise la connaissance comme *union substantielle* avec la réalité, sans voir le rôle du verbe comme présence *intentionnelle* de l'objet connu à notre intelligence. En effet, le verbe, en permettant cette union formelle intentionnelle avec la réalité connue, ne réalise pas entre l'intelligence et celle-ci une unité substantielle ni une identité. Il demeure limité et fait partie de la manière humaine de connaître ce qui est. Du point de vue formel, il permet à la réalité d'être intimement présente par sa forme à l'intelligence capable de la connaître et, d'une certaine manière, d'être manifestée et, par là, exprimée par l'intelligence. Aussi, rien n'empêche que ce verbe

¹. « L'homme qui parle doit "pouvoir dire ce qui est en [lui] et [pouvoir dire] ce qui convient [pour le dire]" (ARISTOTE, *Poétique*, 1450 b 4), dans un langage appelé λόγος ou λέξις, selon des points de vue différents (...). Le pouvoir de dire ce qui convient, c'est-à-dire de dire les noms proportionnés à ce qui veut être dit, c'est le pouvoir pour la pensée (διάνοια) de préparer dans le langage (ἐν τῷ λόγῳ παρασκευάζεσθαι) les effets qui doivent être produits dans celui qui entend, par le langage, par celui qui parle (ὑπὸ τοῦ λόγου ὑπὸ τοῦ λέγοντος) (*ibid.*, 1456 a 36). Savoir exercer ce pouvoir est l'œuvre de la politique et de la rhétorique, œuvre de deux disciplines qui regardent la société des hommes et leur communication efficace par le langage (cf. *ibid.*, 1450 b 6). En s'exerçant, il se manifeste comme une interprétation des états de l'âme par l'usage des noms (διὰ τῆς ὀνομαδίας ἐρμηνείαν) (*ibid.*, 1450 b 14), interprétation adéquate, dans la mesure où elle est analogue (ἐκ τοῦ ἀνάλογον) (cf. ARISTOTE, *Rhétorique*, 1405 a 11), c'est-à-dire où elle réalise une proportion juste des choses à exprimer aux noms utilisés (*ibid.*, 1408 a 10), aux sonorités choisies (*ibid.*, 1408 b 4 ; 1405 a 31), et à l'effet visé par celui qui parle (*Poétique*, 1456 a 36). C'est la réalisation, ou mieux la production artificieuse (ποίησις) de ces diverses proportions qui fera d'un langage un bon langage, un langage non seulement efficacement communicatif, mais encore heureusement (εὖ) tourné » (A. DE MURALT, « De l'interprétation... », in : *Comment dire l'être ?*, p. 152).

². « Si l'œil était un animal complet, la vue en serait l'âme : c'est là en effet la substance de l'œil, substance au sens de λόγος. Quant à l'œil, il est la matière de la vue, et celle-ci disparaissant il n'est plus un œil, sinon par homonymie comme un œil de pierre ou dessiné » (ARISTOTE, *De l'âme*, II, 1, 412 b 19-22) ; « L'âme disparue, il n'y a plus de vivant, et aucune de ses parties ne demeure la même, sinon seulement par configuration extérieure » (*Parties des animaux*, I, 641 a 18-20).

intérieur, qui *exprime* intimement à l'intelligence, « pour elle », ce qui est connu, puisse être exprimé et dit extérieurement. Il y a donc une certaine continuité entre le verbe et la parole : si la parole vivante dépend de ce verbe intérieur, celui-ci n'est pas nié par le fait d'être dit extérieurement pour les autres. Non pas que cela soit une nécessité pour que le verbe soit parfait ! Mais la parole est *pour les autres*, le verbe se disant alors par la voix. Nous pouvons donc affirmer que la parole, c'est le verbe se communiquant par la voix. La parole est donc l'union vitale, vivante, du verbe et de la voix. En ce sens, elle est bien le fruit d'une intelligence incarnée et, radicalement, de notre âme habitant notre corps et se communiquant à travers lui.

Pour mieux le saisir, après avoir essayé de préciser ce qu'est le verbe, arrêtons-nous à la voix comme élément fondamental et naturel de la parole.

La voix, support vivant et sensible de la parole

La voix est un phénomène vital extrêmement complexe et difficile à saisir. Elle est un phénomène sonore, mais ne peut se réduire simplement au son ou au bruit. Le son naît du mouvement d'un corps et du choc qu'il produit sur un autre corps : il est donc lié au devenir, au mouvement du monde physique. Grâce à l'ouïe, dont il est le sensible propre, nous connaissons la réalité physique comme ce qui provoque, suscite un son par le mouvement qui est le sien : elle est à l'origine du son par son mouvement. Pensons au sifflement du vent, au tambourinement de la pluie sur un toit, au roulement d'un torrent en crue, au bruissement des feuilles dans les arbres, au craquement d'un glacier ou de la banquise, au crépitement du feu, au fracas des vagues de la mer se brisant sur les rochers. La voix, quant à elle, est bien un son, mais un son produit par un animal ou un homme : comme l'affirme déjà Aristote, « la voix est un son de l'être animé¹ ». Elle jaillit de sa gorge, de sa bouche, de ses lèvres, portée par le souffle et le dynamisme vital immanent de ce vivant qui « donne de la voix ». Pensons au chant des oiseaux, au bêlement du troupeau, au gémissement d'un animal blessé, à la voix cristalline de l'enfant ou au murmure du vieillard. D'une certaine façon, elle est l'élément sonore fondamental du vivant, commun au cri animal et à la parole humaine. Elle est donc pour le vivant *l'analogue* du son dans le monde physique et c'est pourquoi, nous pouvons métaphoriquement parler de la voix du vent ou des grandes eaux... Certes, le vivant peut aussi faire du bruit en se mouvant, en respirant, en heurtant un objet, en ronflant. Mais la voix est ce son *sui generis*, caractéristique du vivant comme vivant. Elle n'existe que grâce au souffle et puise son dynamisme dans le mouvement vital : elle dit donc quelque chose de la cause propre du vivant en tant que vivant : son âme. S'appuyant en quelque sorte sur le souffle, la voix traduit le dynamisme vital fondamental de la

¹. *De l'âme*, II, 8, 420 b 5.

respiration. Et elle se sert, pour se produire, de l'organe propre de la voix : le pharynx et le larynx, abritant les cordes vocales. Soulignons que le fait que la voix comporte un organe, un *instrument* naturel, montre bien son caractère proprement vital.

La voix humaine

La voix humaine a une perfection et une diversité prodigieuses. Elle suppose une complexité particulière de l'organe corporel, ce qui lui permet d'avoir une extraordinaire souplesse et une grande capacité d'expression, à la différence de la voix des animaux, beaucoup plus déterminée et spécifique à chaque espèce.

La voix humaine implique une diversité qualitative extrême. Celle du registre, grave ou aigu ; celle de l'étendue vocale ou tessiture ; celle de la précision dans l'intonation ; celle du volume, depuis le murmure qui se distingue à peine du chuchotement, jusqu'à la clameur de l'homme animé par la colère, la souffrance ou la peur. En définitive, la qualité propre de la voix est le *timbre*, chaleureux ou glacial, charmeur ou distant... Par sa qualité, la voix humaine peut attirer ou repousser, séduire ou écarter ! Elle a des possibilités d'expression très étendues, depuis la tendresse de la voix de la mère pour son enfant, ou de l'époux pour l'épouse, jusqu'à l'ironie mordante, l'indignation ou la colère contenue ou éclatante. Ne devient-elle pas alors en quelque sorte le *milieu* vital de la parole ? Elle est, certes, un fondement de la parole (sans la voix, on ne peut plus parler), son élément sensible ; mais habitée par une présence et par l'affectivité, elle enveloppe la parole et lui donne une signification nouvelle. Cela n'est-il pas essentiel à la parole humaine ? Les mêmes mots, ayant formellement la même signification, prononcés avec une voix et une intonation différentes, ont un sens différent... C'est le rôle que joue le milieu : un milieu vital n'est-il pas un ensemble de dispositions ordonnées à une fin, qui favorisent ou étouffent le vivant qui s'y meut et s'y développe ? Un milieu peut aider quelqu'un à vivre et à s'épanouir ; il peut, au contraire, l'empêcher de croître et de progresser, allant même parfois jusqu'à devenir hostile et inhabitable pour lui. Le milieu est donc relatif au vivant, pour lui permettre de naître, de croître, d'atteindre sa plénitude et sa fin.

Quand il s'agit de la parole, la voix n'est pas un simple support matériel. Si elle l'était, il suffirait de la remplacer par une voix « artificielle », comme cela se pratique aujourd'hui dans la robotique ou l'informatique avec les « voix de synthèse ». En réalité, la voix humaine est naturelle ! Elle est pour l'homme vivant une matière vivante et dynamique dont il se sert dans la parole, mais aussi dans le cri ou encore dans le chant, pour communiquer ce qu'il porte en lui : le cri exprime par la voix l'émotion affective et l'appel du vivant ; le chant exprime par la voix toute la richesse sonore, mélodique et harmonique du monde sonore dans lequel l'homme se

meut ; la parole exprime par la voix le verbe intérieur, fruit de l'intelligence et de la volonté humaines. Dans tous les cas, c'est donc toute la richesse vitale et intérieure de l'âme qui, assumant le corps, s'exprime par la voix.

Par le dynamisme vital du souffle et de la respiration, la voix a un rythme et s'enracine dans la vie végétative dont elle assume et traduit le caractère substantiel¹. La voix a bien quelque chose de charnel, du réalisme propre du corps et de la vie végétative dans son individualité la plus forte. Par là, elle implique aussi notre affectivité dans ce qu'elle a de plus fondamental : pensons au caractère tellement réaliste de la voix de la mère pour son enfant, au charme et à la finesse de la voix féminine pour le cœur de l'homme, à la sécurité et à la force de la voix masculine pour le cœur de la femme.

Au-delà de la vie végétative, la voix assume toute la richesse de la vie sensible, spécialement celle qui nous vient par le sens de l'ouïe. Aussi est-elle tout spécialement liée à l'affectivité, car l'ouïe nous fait plus saisir des émotions qu'une signification – il suffit de penser à l'art de la musique et, spécialement, à la musique vocale, qui est capable de magnifier d'une façon étonnante toute la richesse expressive de la voix pour notre ouïe et notre imagination.

Un instrument naturel conjoint

C'est parce que la voix implique toute cette richesse de connaissance sensible, d'imagination et d'émotion, de passions, qu'elle est capable de devenir l'instrument vital conjoint de la communication du verbe intérieur par et dans la parole. En effet, toute connaissance que nous pouvons acquérir à partir de la réalité et communiquer à d'autres suppose une image et une connaissance sensible, à partir de laquelle nous assimilons la signification. La connaissance de la signification suppose toujours une représentation imaginative provenant de nos expériences sensibles qui suscitent en même temps des émotions affectives. Le verbe n'est donc pas une entité abstraite, « intellectualiste », coupée de nos expériences et de toute la richesse sensible, imaginative et émotionnelle qu'elles comportent et suscitent en nous. Et si le verbe suppose une image, on comprend l'harmonie qui existe entre celui-ci et la voix pour que naisse la parole, fruit de tout l'homme vivant : son contenu et sa signification expriment le verbe de son intelligence ; son sens exprime l'intention de celui qui parle ; sa tonalité exprime sa vie sensible, imaginative et affective ; son

¹. La respiration est bien, avec la nutrition, l'opération fondamentale du vivant de vie végétative : le vivant respire ; le vivant se nourrit. La vie végétative est substantielle en ce sens que c'est substantiellement que le vivant se nourrit de l'aliment, allant jusqu'à le détruire pour le faire sien, pour se l'assimiler. Et c'est au caractère substantiel de ce vivant qui respire et se nourrit que se terminent les opérations vitales de respiration et de nutrition : nous ne pouvons pas nous nourrir pour un autre ni respirer pour un autre, sauf la mère pour l'enfant qu'elle porte encore en elle-même et là, il s'agit de quelque chose de « super-substantiel » : la communication de la vie par la fécondité.

souffle, son dynamisme, son rythme, expriment le dynamisme et le rythme de sa vie végétative et de l'appétit naturel qu'il porte en lui.

Le caractère relatif de la parole

Cette harmonie vitale entre le verbe conçu et la voix ne conduit cependant pas à une adéquation parfaite de la pensée et de la parole, nous l'avons déjà souligné. La diversité des langues à elle seule suffirait à manifester cette sorte de « distance » entre le verbe et la parole. Alors que la voix est un signe naturel, la parole comporte un élément conventionnel et changeant en raison de la communauté humaine dans laquelle elle est prononcée et exprimée. N'y a-t-il pas une forme de mythe à vouloir trouver une « parole parlante » directement dépendante de l'intelligence comme son expression adéquate ? Il s'agirait en réalité de la recherche d'une univocité parfaite. Cela vient-il de la *peur* du caractère relatif et mobile de la parole ? Dans le *Cratyle*, Platon souligne qu'il a été amené à élaborer la théorie des Formes-en-soi par peur de la position d'Héraclite¹ ; en effet, si tout change, si tout est relatif, où trouver le fondement sûr, la stabilité de la vérité ? De même dans le langage, qui est signe de la pensée : en cherchant par l'étymologie une origine des mots qui les rattacherait directement aux déterminations formelles, Platon cherchait une stabilité et une sécurité. En réalité, le langage mathématique, dans son univocité, ne serait-il pas le seul qui permettrait de s'entendre d'une façon sûre, au-delà de toutes les équivoques et les incompréhensions entre les hommes ? On sait combien la « communauté scientifique », grâce aux mathématiques, dépasse les clivages linguistiques et culturels.

Devant cette rigidité et sans tomber dans le relativisme d'une position qui réduirait le réel au devenir et la parole à un flux seulement descriptif, comment découvrir la vérité, en respectant le primat de l'expérience ? Et comment dire et communiquer la vérité, en respectant le caractère relatif de la parole, la diversité des langues, la dimension conventionnelle du signe que sont les mots ? C'est toute la souplesse de la pensée humaine et celle de la parole qui sont ici en question. A cette interrogation, Aristote a répondu en découvrant et en développant le caractère analogique de la connaissance humaine ; elle se retrouve par mode de signe au niveau de la parole. Paradoxalement, le caractère conventionnel de la parole, loin de diminuer la communication de la pensée, doit permettre un jeu, une souplesse d'expression qui est le signe de l'analogie de la pensée. Si le verbe intérieur a une signification qui dépasse la convention, tout en étant élaboré à partir de la diversité des expériences et avec la souplesse de la recherche de la vérité propre à chaque intelligence, la parole comporte un élément conventionnel. Cela est normal, puisqu'il

¹. Cf. *op. cit.*, 438 c - 440 e.

s'agit de communiquer avec autrui ; or, comment nous entendre si rien n'est commun ? L'usage conduit spontanément sur ce terrain de rencontre et d'entente que sont la parole, la langue commune et les échanges quotidiens. Celui qui naît ou qui arrive dans ce milieu doit s'y inscrire et conquérir sa capacité de communiquer efficacement et avec finesse : il apprend à parler, à réaliser ces associations entre les images, les mots et leur signification. La parole est d'abord reçue et nous en usons progressivement pour dire, exprimer ce que nous pensons, ce que nous vivons, ce que nous expérimentons.

Le caractère conventionnel de la parole permet aussi que l'usage de la langue varie et que la signification des mots se modifie avec le temps, mais aussi en fonction des contextes et des milieux dans lesquels l'homme vit : le même homme use différemment de la parole selon qu'il est dans sa famille, dans son travail, dans un lieu public ou seul avec un ami, selon qu'il parle en poète, en scientifique ou en philosophe. Et la signification elle-même des mots qu'il emploie, quelquefois matériellement identiques, n'est pas la même en fonction de cette diversité d'expérience humaine.

Il semble donc illusoire de chercher indéfiniment un discours univoque et nécessaire ; de même, n'est-ce pas un mythe de vouloir retrouver une parole originelle, originaire ? Le réalisme ne consiste-t-il pas à reconnaître la souplesse de la parole relative à l'intelligence et capable de communiquer ce que nous pensons avec une grande liberté ? La dimension conventionnelle du langage témoigne de cette richesse de l'expérience et de la pensée humaines. Elle favorise la créativité et le renouveau. Au contraire, tendre à une langue qui serait l'expression adéquate et univoque de la pensée conduit à la figer et à l'appauvrir.

De la parole à la communication

Enfin, la parole est, du point de vue de l'homme vivant, un lieu extraordinaire de la communication de la vie. Bien qu'immanente, la vie demande de se communiquer. Cela se voit d'une façon particulièrement forte dans la vie végétative : elle est substantiellement enracinée dans l'égoïsme vital de l'individu, ce que manifeste la nutrition ; et cependant, elle se communique d'une façon surabondante dans la fécondité. Celle-ci est bien une communication de la vie dans un renouveau radical.

Nous avons relevé au point de départ une certaine analogie entre le fruit de la vie végétative et la parole. De fait, la question se pose d'une façon beaucoup plus profonde encore du point de vue de la vie de l'esprit que dans la vie végétative. En effet, plus la vie est élevée ou profonde, plus elle est immanente et incommunicable ! L'immanence de la vie de l'esprit, qui est une intériorité, résiste à toute tentative de

la saisir de l'extérieur. C'est pourquoi elle ne peut être définie et échappe à la logique. C'est dans les opérations de la vie de l'esprit, d'intelligence et de volonté, que l'âme humaine, qui en est la source, déploie ce qui la caractérise le mieux comme principe et cause radicale de vie, immanente au vivant. Comme telle, l'âme humaine est incommunicable, et cela par excellence dans sa dimension spirituelle : aucun homme ne peut donner son intelligence et sa volonté à un autre. Cependant, dans la parole et dans le geste, le corps humain, substantiellement uni à l'âme, devient l'instrument de celle-ci pour lui permettre de se communiquer.

Le corps, instrument de l'âme

Précisons en quel sens nous parlons ici du corps comme instrument (ὄργανον) de l'âme. Nous le ferons en comparant la position de Platon et celle d'Aristote qui, sur ce point, sont à la fois proches et différentes. Il nous semble nécessaire de revenir à ces sources pour découvrir un véritable dépassement du dualisme cartésien, au-delà de la tentative insuffisante de la phénoménologie.

Platon compare souvent le corps à un instrument, par similitude avec l'activité artistique : les différents arts usent d'outils, et l'âme se sert du corps. C'est ce qui conduit Platon à affirmer que le corps est un instrument extérieur et que l'homme, c'est l'âme¹. Le corps est en quelque sorte un avoir dont l'âme use, de même que l'artisan utilise des outils extérieurs à lui-même, efficaces pour prolonger l'activité de ses mains.

Aristote reprend cela dans le traité *De l'âme*, mais le développe comme une véritable analogie, dans une tout autre lumière. Son respect de l'expérience et sa découverte inductive d'un principe et d'une cause du « vivre », ce que les traditions ont appelé « l'âme », le conduisent à affirmer en philosophe qu'il existe une distinction et une unité substantielle de vie et d'être entre l'âme et le corps. Distinction, et non pas séparation conduisant à un dualisme et à une union accidentelle – le corps restant alors extérieur à l'âme et l'âme étant dans le corps « comme un pilote en son navire »... Cette démarche inductive lui permet de préciser de quelle manière s'exerce la causalité de l'âme sur le corps : elle est cause comme *forme* et comme substance – le corps subsiste par et dans son unité avec l'âme, aussi ne peut-il être connu que par l'âme et à partir d'elle ; elle est cause *efficiente* de toutes les opérations vitales – le vivant se meut, d'une façon analogique selon les différents degrés de vie ; enfin, elle est cause *finale* du corps, qui est alors découvert dans sa dimension *organique, instrumentale*. Alors que Platon en restait à une similitude avec l'activité artistique, faisant du corps un outil efficace mais extérieur à

¹. « L'homme n'est autre chose que l'âme » (*Premier Alcibiade*, 130 b).

l'âme, pour Aristote, c'est dans la lumière de la fin que nous parlons du corps comme instrument (ὄργανον) de l'âme :

Il est manifeste que l'âme est cause comme « ce en vue de quoi ». De même, en effet, que l'intelligence œuvre en vue de quelque chose, de même la nature, et cela c'est la fin. Ce qui est tel dans les vivants, et selon la nature, c'est l'âme. En effet, tous les corps naturels sont instruments de l'âme, aussi bien ceux des animaux que ceux des plantes, comme étant en vue de l'âme. Le « ce en vue de quoi » est de deux manières : de celui-ci ou pour celui-ci¹.

C'est donc par les opérations dans lesquelles la fin s'exerce et est vécue de la façon la plus forte que nous comprendrons le mieux de quelle manière le corps est instrument de l'âme dans ses actes vitaux. Du point de vue de la vie végétative, cette fin est la fécondité, la génération, par laquelle un être corruptible « participe à l'éternel et au divin² » autant que cela lui est possible. Le corps, corruptible et capable de mourir, devient ici l'instrument de cet appétit substantiel de vie qui habite le vivant comme vivant et qui le pousse, selon sa nature, à se reproduire et à se renouveler dans un autre. Nous savons de quelle puissance de vie le vivant de vie végétative est capable ici, surtout devant l'imminence de la mort³.

La vie sensible, comme telle, n'implique pas de fin propre. Mais dans les sensations, les sensibles propres, qui sont indivisibles et immédiats, sont un certain sommet. Pour l'homme, ce sommet est tout entier en vue de l'intelligence : par l'appréhension, celle-ci saisit la forme intelligible à partir de toutes les qualités sensibles expérimentées ; et dans le jugement d'existence, elle touche ce qui est « à travers » les sensibles propres : « Ceci, que je touche, est ». Quant aux images et aux souvenirs qui sont enrichis de toute la diversité qualitative de la vie sensible et en représentent une certaine synthèse, ils sont pour l'homme en puissance, en attente de l'exercice de la pensée et donc de la volonté.

A ce niveau de la vie de l'esprit, si la fin de l'homme est comme telle au-delà du sensible, elle en dépend dans son exercice et s'en sert pour se communiquer et être vécue concrètement, en assumant tout le conditionnement du temps et du lieu. Cette fin, qui apparaît ici comme l'exercice vital parfait de la vie de l'esprit, s'explicite dans la recherche de la vérité et l'amour d'amitié. C'est là que le corps humain devient l'*instrument* de l'exercice et de la communication de la recherche de la vérité et de l'amour. En s'orientant vers sa fin et en la vivant, l'homme assume concrètement le corps dans l'exercice de la vie de l'esprit ; il en use ainsi comme d'un corps organique humain, instrument de l'âme spirituelle dans sa vitalité propre de connaissance et d'amour. En en usant, il en fait aussi l'instrument de la communication, du rayonnement propre de cette vie. Si le corps est ordonné à l'âme

¹. *De l'âme*, II, 4, 415 b 15-22.

². *De l'âme*, II, 4, 415 a 30.

³. « Mais en même temps [que la fécondité], inscrite au programme de l'être sexué, paraît la *mort*. C'est l'espèce qui dure » (F. MARTY, *La bénédiction de Babel*, p. 131).

qui en use, celle-ci se déploie en quelque sorte dans le corps, qui exprime alors ce qui provient de l'âme et s'achève en elle.

C'est ici que nous pouvons préciser que, pour l'homme vivant, la *finalité* de la parole est de transmettre aux autres ce qu'il pense, ce qui « affecte » son âme : c'est l'intention de celui qui parle, de mobiliser l'intelligence de celui qui l'écoute et de lui communiquer ce qu'il pense. Cette intention volontaire ordonne l'intelligence de celui qui parle vers celui qui l'écoute. Quant à celui qui écoute, il a l'intention d'écouter et, à travers la parole, de saisir la pensée et l'intention profonde de celui qui lui parle. Si donc la pensée la plus profonde (la sagesse contemplative) et l'amour le plus personnel (l'amour d'amitié et l'amour envers Dieu) sont au-delà de la parole et sont sources de silence, d'un silence qui n'est pas négatif, la parole ne prend tout son sens que pour les transmettre et y conduire. C'est là le sens du dialogue, de l'échange vital que permet et constitue la parole.

Celui qui parle, parle donc pour être écouté et compris ; celui qui écoute fait donc essentiellement partie de sa parole : la parole lui est ordonnée, elle est *pour lui*, il la finalise. Celui qui écoute, qui reçoit, « justifie » donc et commande la parole. Ainsi, celui qui enseigne, enseigne *pour* les étudiants qui l'écoutent ; celui qui dialogue, dialogue avec celui qui est son interlocuteur ; celui qui prêche, prêche pour ceux qui reçoivent la Parole de Dieu à travers sa prédication, etc. La parole trouve donc sa fin en celui qui l'écoute et la reçoit. Et pour celui qui parle, son intention, qui fait essentiellement partie de sa parole, est de s'adresser à celui ou à ceux à qui il parle, en vue de leur transmettre ce qu'il porte en lui-même.

C'est en ce sens que comprendre une parole ne consiste pas seulement à saisir univoquement la signification des signes conventionnels ou la structure formelle du langage, mais à entrer, grâce à une attitude volontaire d'écoute et à une qualité d'intelligence, à travers toutes les nuances, les modalités et les tonalités de la parole, dans une véritable communication avec celui qui parle. En définitive, c'est un homme vivant qui, grâce à son écoute de la parole d'un autre homme, saisit la qualité propre de son intelligence et de son cœur et leur fruit ; c'est un homme vivant qui, par sa parole et toute son attention volontaire et intelligente pour celui qui l'écoute, lui donne, lui communique ce qui lui est intime et qui est sien. C'est pourquoi, dans le dialogue, la parole peut réaliser une véritable communion de pensée, de connaissance et de recherche. Cela peut se réaliser de diverses manières, car les points de départ du dialogue sont parfois très divers et les interlocuteurs très éloignés l'un de l'autre dans leurs positions respectives. Cependant, le dialogue n'est pas un affrontement de deux positions antagonistes inconciliables, à moins qu'il s'agisse d'un « dialogue de sourds » ! La fécondité du dialogue présuppose et implique une intention volontaire de se parler et de s'écouter. Nous voyons encore ici combien la parole touche une fécondité de l'homme, âme et corps. Pour qu'un dialogue soit

fécond (c'est le terme qui convient), il faut que la parole permette à chacun des interlocuteurs de progresser dans ce qui porte et finalise la parole : la connaissance et l'amour.

C'est dans cette expérience du dialogue comme « interdépendance » que nous pouvons comprendre l'analogie découverte par Aristote entre la parole et la monnaie. De même que la monnaie est un moyen pour faciliter l'échange économique impliquant une certaine convention, de même, la parole est un moyen de communiquer notre pensée ou de recevoir la pensée d'un autre. Elle est au service de cet échange spirituel, intellectuel, sensible et affectif entre les personnes et c'est vraiment cette communion qui finalise la parole. Si le moyen supplante la fin et s'impose pour lui-même, nous assistons à une corruption : de même que la monnaie, prise comme une fin, est ce qui corrompt les relations de justice et d'équité entre les citoyens, de même, le langage pris comme une fin et non plus comme ordonné à la communication de la pensée et de l'amour, est ce qui corrompt l'intelligence dans sa fécondité la plus profonde.

La parole est bien un fruit vital proprement humain, de l'homme âme et corps. Elle demande d'être une parole vivante, qui communique dans son dynamisme propre l'immanence et la fécondité de l'intelligence et de la volonté, par l'intermédiaire de la voix. Et nous pouvons préciser trois grandes dimensions de la parole du point de vue de la vie.

Elle *exprime et manifeste extérieurement ce qui est intime*, intérieur ; en ce sens, elle reflète bien la distinction et l'unité de l'âme et du corps, de l'invisible et du visible. C'est pourquoi, d'ailleurs, il peut y avoir un art de la parole, qui magnifie la qualité propre du sensible (comme par exemple dans la poésie) pour, à travers celle-ci, exprimer quelque chose de l'âme qui ne peut se dire autrement... Et nous comprenons ici combien la parole peut se corrompre quand elle n'est plus qu'une apparence sans intériorité.

Elle *assume la voix* et, avec elle, tout le réalisme de la vie végétative et sensible. C'est pourquoi nous faisons l'expérience de la manière dont la parole nous aide à rendre notre vie sensible plus lucide, plus « intelligente », et aussi de la façon dont, quand nous écoutons quelqu'un, sa parole nous met aussi en contact avec tout le réalisme de son individualité, de son devenir, de sa présence non seulement spirituelle mais aussi sensible ; ce que la poésie et le chant sont capables de manifester. C'est aussi pourquoi la corruption de la parole qui se ramène uniquement à la voix capable de séduire peut être dégradante.

Elle est *ordonnée vers un autre* capable de la recevoir, c'est-à-dire de l'écouter et de la comprendre. C'est sa fin propre. En ce sens, elle engendre une communion, un secret partagé, une unité intellectuelle et affective. Et si nous

pouvons expérimenter avec joie la communion grâce à la parole, nous savons aussi combien nous pouvons être blessés par des paroles vaines, inadéquates, superficielles ou mensongères.

Nous en arrivons ainsi à un problème philosophique ultime, sur lequel nous aimerions proposer quelques pistes de recherche et qu'il nous semble important de développer dans une perspective de philosophie première : celui de la relation entre la parole et la personne humaine. Nous essaierons de l'aborder en deux étapes : il est nécessaire de situer d'abord la question de la personne en philosophie première, du point de vue des rapports de l'être et de l'esprit. Dans cette lumière, nous pourrions situer le problème de la parole comme une médiation interpersonnelle. La comprendre ainsi est, à notre avis, ce qui permet de situer le problème de l'herméneutique et d'y répondre. En effet, c'est bien la personne humaine, cet être qui est esprit et, cependant, inscrit dans le devenir et dans l'histoire par son corps qui est au cœur du problème posé par l'herméneutique : à la racine de la question se situe le problème des rapports entre l'homme et l'être, entre l'anthropologie et la métaphysique. Et, nous le verrons, c'est seulement à ce niveau que nous pourrions expliciter de quelle manière la parole humaine est capable de servir l'expression et la communication de la vérité propre à la sagesse : la parole humaine est-elle non seulement capable de transmettre la connaissance vraie, analogique, de ce qui est, mais encore, est-il possible d'affirmer et d'énoncer quelque chose de vrai au sujet de Dieu, s'il existe ?

Chapitre IX

La personne humaine et la parole

Nous l'avons souligné, le problème soulevé par l'herméneutique est celui-ci : comment un homme qui s'épanouit dans l'immanence et les conditions de sa propre vie peut-il comprendre un autre homme, dont la vie est tout autre que la sienne ? Ne se trouve-t-il pas condamné à un splendide isolement, et même à ne pas pouvoir entrer en communication avec ceux qui vivent dans d'autres lieux, d'autres cultures, d'autres conditions, avec ceux qui ont vécu en d'autres temps ? Paul Ricœur a formulé ainsi cette question :

Comment la vie en s'exprimant peut-elle s'objectiver ? Comment, en s'objectivant, porte-t-elle au jour des significations susceptibles d'être reprises et comprises par un autre être historique, qui surmonte sa propre situation historique ? Un problème majeur (...) se trouve posé : celui du rapport entre la force et le sens, entre la vie porteuse de signification et l'esprit capable de les enchaîner dans une suite cohérente. Si la vie n'est pas originairement signifiante, la compréhension est à jamais impossible ; mais pour que cette compréhension puisse être fixée, ne faut-il pas reporter dans la vie elle-même cette logique du développement immanent que Hegel appelait le *concept* ? Ne faut-il pas se donner subrepticement toutes les ressources d'une philosophie de l'esprit au moment où l'on fait une philosophie de la vie ? Telle est la difficulté majeure qui peut justifier que l'on cherche du côté de la *phénoménologie* la structure d'accueil, ou (...) le jeune plant sur lequel on pourra enter le greffon herméneutique¹.

Si la question posée est bien celle des rapports entre l'histoire et la sagesse, entre la vie et l'être, elle se concentre en définitive dans la personne humaine : cet être qui est esprit mais qui, par son corps, s'inscrit dans le monde, donc dans le devenir et dans l'histoire.

1 - AU-DELA DE LA METHODE

Il nous semble nécessaire de reprendre cette question à sa source, au-delà du problème herméneutique, qui reste dépendant de la dualité entre la *vérité* et la *méthode*. D'une certaine manière, parce que l'herméneutique est née de problèmes de méthode, apparus avec le développement de l'exégèse scientifique et des sciences du langage, elle y est empêtrée et court éperdument après la question de la vérité : celle-ci apparaît éventuellement à l'horizon des débats de méthode... Mais comme l'horizon, elle s'éloigne au fur et à mesure que l'on s'en approche. Au contraire, si nous abordons en philosophie première le problème de la personne humaine, l'importance de la vérité et de l'amour apparaît très vite – c'est le problème de l'esprit ; et c'est dans cette lumière que nous pouvons situer la parole. Nous

¹. *Le conflit des interprétations*, p. 9.

cherchons ainsi à préciser de quelle manière, dans la perspective d'une étude philosophique de la personne humaine, se pose le problème de la parole. Comment voir le lien entre la personne et la parole ? Et comment, de la parole, toucher et saisir la personne ?

Nous ne pouvons pas justifier ici toutes les étapes d'une philosophie première de ce qui est en tant qu'il est¹. Mais il est nécessaire de rappeler brièvement quel en est le point de départ, quelle est sa situation propre et de quelle manière se pose le problème de la personne du point de vue de l'être.

Une petite différence au point de départ...

En ami de la sagesse, Aristote souligne qu'une petite différence au point de départ a d'immenses conséquences au terme²... Et quand il s'agit de la philosophie première, son point de départ – parce qu'il s'agit de ce qui est le plus radical et qui est présent à toutes nos expériences – est le jugement « ceci est » et non pas le « je suis ». Mais pourquoi ? Il est facile de comprendre que nous soulevons ici le débat fondamental de la philosophie européenne, celui des rapports de l'être et de l'esprit, ce que Marie-Dominique Philippe résume ainsi :

Dans le développement de la philosophie occidentale, nous nous trouvons devant deux grandes périodes : l'une, commandée par l'affirmation « ceci est », l'autre qui la suit et la prolonge mais qui affirme avant tout : « je suis » – nous pensons au *cogito* cartésien. N'y a-t-il pas eu une déchirure très profonde dans la philosophie européenne, un tournant qui sépare ces deux points de vue tout à fait différents et qui se développent de façon diamétralement opposée ? Il y a la philosophie première d'Aristote, commandée par le « ceci est », et la philosophie moderne, inaugurée par Descartes, qui développe l'affirmation « je suis »³.

De fait, l'herméneutique se veut un dépassement de ces deux positions. Mais l'est-elle vraiment ? Elle s'enfonce plutôt dans une impasse. Cela nous semble inévitable, dans la mesure où l'on ne peut dépasser la question des rapports de l'être et de l'esprit – intelligence et volonté. Elle est radicale et, d'une certaine manière, il y a là une option philosophique tout à fait première. En réalité, l'herméneutique reste dépendante d'une philosophie qui commence par le « je suis » ; aussi voit-elle le « je parle » comme la « manifestation » de l'être, dans la mesure où c'est l'homme, capable d'affirmer « je suis, je pense » qui parle... Or, s'il y a là une affirmation importante, il est nécessaire de la situer pour qu'elle soit vraie.

¹. Voir les ouvrages essentiels de Marie-Dominique Philippe qui exposent un itinéraire renouvelé pour découvrir et développer une véritable philosophie première. Sur la manière dont il intègre en philosophie première l'étude de la personne humaine, voir particulièrement : « Le problème de la personne, sommet de la philosophie première », p. 9 sq. ; *Les trois sagesse*s, chapitre IV, p. 123 sq. ; *Retour à la source*, I, chapitre 3, p. 351 sq.

². *Du Ciel*, I, 271 b 8-13.

³. *Retour à la source*, I, p. 73 ; cf. *ibid.*, p. 72-74.

Nous pourrions poser le problème de cette façon : une philosophie première qui part du jugement « ceci est » est capable d'intégrer et de situer dans sa propre recherche ce qu'il y a de caractéristique et d'unique au jugement « je suis ». Dans la lumière de ce qui est et de la découverte inductive des principes propres de ce qui est en tant qu'il est, le « je suis » apparaît alors comme une *manière d'être*, la plus parfaite dont nous ayons l'expérience. Autrement dit, il faut d'abord analyser *ce qu'est l'être* (son τί ἔστι) pour considérer ensuite sa *manière d'être* (son πῶς), la plus parfaite dont nous ayons l'expérience à partir de l'affirmation « je suis », qui assume, au niveau même de l'être, toute la richesse de l'expérience intérieure et subjective de la personne. En revanche, si nous commençons par le « je suis » à la manière de Descartes, nous n'arrivons plus à distinguer *ce qu'est l'être* de telle *manière d'exister*, la nôtre, et nous restons prisonniers du « je suis ». L'être s'identifie pour nous à notre manière d'être et nous cherchons toujours comment rejoindre l'autre, question qui se situe sur le plan critique. L'autre est considéré alors comme celui qui n'est pas nous : le jugement d'existence est négatif et *l'autre*, comme autre, demeure inconnaissable¹.

Affirmer cela conduit à reconnaître l'impasse dans laquelle s'est fourvoyée la philosophie moderne en absolutisant le repli sur soi de la conscience, selon ses diverses modalités, parce qu'elle décide de la considérer comme première. C'est pourquoi le « tournant herméneutique » de la théologie n'a de sens que « par rapport à notre culture et plus précisément par rapport à un certain devenir de la raison philosophique² ». Il y a là, en réalité, l'aboutissement découragé d'une forme d'abdication de la pensée : s'affirmant incapable de ce qui est – et donc de la vérité – et constatant la stérilité d'une philosophie qui commence par le « je suis », la philosophie se rabat sur la parole, et même sur les documents qui attestent que quelqu'un a parlé... Pris « en soi », ils demandent d'être décodés, interprétés. Mais avec quelle méthode ? Voilà la question majeure, ce qui ne fait que manifester dans quelle indigence la pensée philosophique est tombée. L'être n'est plus que langage ; davantage, le réel est un texte qu'il faut décoder. La philosophie s'est mise à la remorque de l'histoire, elle vit dans un cimetière : penser se réduit à faire des fouilles, à archiver ce qui a déjà été dit, à commenter et à interpréter les vestiges des monuments d'un passé glorieux et révolu. La théologie s'est faite exégèse ; la

¹. « De fait, si nous regardons en premier lieu ce qui est, nous pouvons reconnaître que, parmi tous les jugements de l'intelligence sur ce qui est, il y en a un qui est privilégié, tout à fait spécial, celui par lequel nous affirmons : "Je suis". La primauté du jugement "ceci est" respecte donc la place unique et privilégiée de "je suis", jugement par lequel nous saisissons l'être de l'intérieur : chaque homme est seul à pouvoir dire de lui-même : "Je suis". Au contraire, si l'affirmation "je suis" devient première, "ceci est" paraîtra tout à fait secondaire et dépendant du sujet connaissant. C'est bien ce qu'implique la position de Descartes. L'existence y apparaît comme dépendante de la pensée ; elle est donc relative à la pensée, elle n'est saisie que dans le sujet. L'affirmation de l'être à partir de la pensée nous enferme dans notre existence : c'est *moi* qui existe. En revanche, dans le jugement "ceci est", l'accent est mis sur l'être du ceci, parce que le "ceci" est divers : ce caillou est, cette table est, cet homme est ; l'être est toujours le même dans la diversité » (M.-D. PHILIPPE, *Retour à la source*, I, p. 73-74).

². CL. GEFFRE, *Croire et interpréter*, p. 11.

philosophie est un discours sur le discours. C'est un monde vieux et agonisant qui, coupé d'un Dieu inconnaissable, médite sur lui-même et vit d'opinions et de critique.

Si l'on se demande ce que devient la raison théologique dans cette situation, à la vérité, la réponse est : rien. La théologie est morte, on ne sait plus ce qu'elle est, on n'en parle plus. Cela, parce que la philosophie du langage n'est pas un véritable renouveau philosophique. Nous ne pouvons donc pas partir d'une philosophie du langage pour aborder le mystère de la Parole de Dieu. En effet, l'herméneutique reste tributaire du primat de la négation auquel aboutit la philosophie du sujet, elle s'en nourrit. Si la négation est première, en effet, de sorte que l'on soutient que l'intelligence humaine n'est pas capable du vrai, ne rejoint pas ce qui est, c'est l'interprétation qui devient la « vérité » : la vérité n'est qu'interprétation, ce qui éclate en particulier dans la position nietzschéenne. Or, s'il y a bien une certaine interprétation de la pensée à la parole et de la parole à la pensée, la pensée (à laquelle la parole est relative), capable de ce qui est et capable de découvrir et d'explicitier la fin comme cause, n'est pas une interprétation. La recherche de la vérité n'est pas l'interprétation de ce qui est : elle est un itinéraire patient au contact des réalités existantes qui attirent l'intelligence et la structurent. Quant à la recherche de la fin, elle est éminemment personnelle, et non pas subjective : la fin, c'est ce qui est bon, qui suscite l'amour, en tant qu'il est capable d'attirer à lui et d'ordonner toutes nos capacités.

2 - LA PERSONNE HUMAINE ET LA PAROLE

Tout reprendre à la source, au-delà des déviations successives qu'a connues l'histoire de la pensée, et développer l'étude de la personne humaine en philosophie première, est un enjeu philosophique essentiel ; et il est capital pour la théologie chrétienne. C'est la personne humaine, qui mène la recherche de la vérité la plus profonde, celle des principes propres de ce qui est, en tant qu'il est ; c'est elle qui affirme « je suis », ce qui permet d'assumer le développement de la philosophie moderne quant au sujet ; c'est elle qui est la source de ce « faire » caractéristique de l'homme que sont la parole et le geste. Nous retrouvons ici les affirmations de Parménide, mais en les ordonnant dans l'étude de la personne humaine : l'être, le penser, le dire. L'herméneutique veut considérer le dire et prétend saisir l'être dans le dire. Ce faisant, elle considère en fait que nous ne pouvons plus nous intéresser qu'à la culture, c'est-à-dire à ce que l'homme a fait, par le chemin de l'histoire. Or, une véritable philosophie première de la personne doit nous permettre de saisir dans la perspective la plus profonde la relation entre le conditionnement et la finalité, entre le devenir et l'être, entre l'histoire et la sagesse, ce qui est nécessaire pour considérer de la manière la plus vraie ce qu'est la parole humaine, celle dont Dieu se sert pour

se révéler à nous. Le problème n'est donc plus d'utiliser la philosophie hégélienne de l'esprit, comme le voulait Ricœur, pour saisir le développement historique de la vie – cherchant ainsi une sagesse dans l'histoire –, mais de reprendre une véritable philosophie de l'homme comme personne, cet être qui est esprit et capable de Dieu, en situant sa réalité historique et culturelle comme un conditionnement de sa manière d'être.

Conditionnement, autonomie et recherche de la vérité

De fait, la parole humaine se situe dans un temps, un espace, une culture et une langue donnés. Si nous avons noté précédemment le caractère vital et « fluant » de la parole, nous soulignons ici que, du point de vue de l'être, elle est une médiation qui, comme telle, passe et est relative à celui dont elle procède et à celui à qui elle s'adresse. Elle est donc une relation qui se fonde sur l'action d'un homme à l'égard d'un autre homme. Mais quels sont les éléments qui caractérisent l'exercice de cette relation ?

La parole d'une personne humaine engage essentiellement le corps. Celui-ci affecte toute notre manière d'être, de penser et d'aimer. S'il n'y a pas de cause matérielle propre de ce qui est, en tant qu'il est, la matière, cause propre du devenir, fait partie du *comment* de l'être humain, de « l'être à l'homme¹ ». Elle limite la détermination de la substance dans l'individu et, pure puissance, elle est en attente du devenir. Dans la personne humaine, le corps est le « conditionnement substantiel ». Il n'est pas un avoir, il n'est pas seulement ce qui individualise la substance : il fait intégralement partie du « je suis ». Si donc nous ne pouvons pas parler de « l'être comme parole », la parole se rattache à la manière d'être de la personne humaine. En intégrant son conditionnement sensible, dans le devenir avec toutes ses potentialités et ses limites, elle s'exprime par la parole et le geste et se communique ainsi existentiellement aux autres. Dans la parole et dans le geste, la personne humaine fait existentiellement et concrètement l'expérience de son corps comme ce qui lui permet, grâce à la potentialité de la matière, *d'être* en contact avec l'autre : de recevoir de l'autre ce qu'il lui transmet ; et de communiquer à l'autre ce qu'elle porte en elle-même. Nous pouvons même aller plus loin : si le corps fait substantiellement partie du « je suis », de la manière d'être qu'est la personne humaine, dans son corps elle est don à l'autre et accueil de l'autre. La parole et le geste traduisent, l'une par le devenir, l'intelligibilité et la vérité du discours, l'autre par la présence et le contact dans l'action, ce caractère radical, substantiel, de l'être humain personnel : sa chair, sa capacité personnelle d'être « symbole » et « signe » du don de son âme ; c'est pourquoi la mort qui, du point de vue du vivant, est regardée comme la séparation de

¹. ARISTOTE, *Mét.*, H, 1043 b 1-5.

l'âme et du corps, est un événement qui affecte l'être personnel. Mais elle est aussi le signe et l'exigence d'un don dans l'amour et d'une vérité dans la vie qui ne peuvent se reprendre.

Si le « je suis » personnel intègre le corps, il ne peut cependant s'y réduire. En effet, le corps existe porté par l'âme, principe de vie ; le regard propre à la philosophie première nous permet de découvrir que notre âme est οὐσία, substance, cause d'être ; la découverte inductive de l'οὐσία-substance, principe et cause selon la forme de ce qui est, ainsi que l'explicitation du « je suis » comme « acte d'être », nous permettent d'affirmer que la personne humaine existe par son âme dans une autonomie substantielle d'être et de vie. En affirmant « je suis », la personne humaine énonce et affirme son caractère irréductible à toute autre réalité existante. Elle est unique, séparée des autres, et subsiste dans son être. Par le fait même, elle dépasse substantiellement, radicalement, le devenir et l'histoire. « Je suis » signifie : « Je suis quelqu'un et, radicalement, par mon âme-substance, cause de mon être personnel, je subsiste ». Nous comprenons là l'antériorité radicale de la personne à toute relation et donc à toute parole et à tout geste. Par le fait même, la parole humaine personnelle est celle de quelqu'un qui est unique dans l'être ; elle subsiste par elle-même, au-delà de son origine, au-delà de son conditionnement, au-delà de ses diverses relations, de son devenir et de son histoire.

C'est donc corrompre la parole humaine que de ne plus la regarder que dans son conditionnement historique, comme une parole passagère, simplement relative au temps et au lieu : cela est peut-être vrai de la simple opinion, de la parole du journaliste, de la simple description d'un événement futile ou dérisoire. Certes, toute parole humaine est prononcée à tel moment, dans tel lieu et dans tel contexte ; mais ce conditionnement est relatif à une personne humaine dans son « je suis ». Dire « je suis, je parle », c'est affirmer que la personne humaine, dans son être, dépasse la parole. Elle la porte et en est la source. L'être humain ne se définit donc pas par la parole, il ne s'identifie pas à la parole. La personne humaine est « avant » la parole, c'est *elle* qui se donne *par* la parole. La découverte inductive de l'οὐσία-substance, principe et cause selon la forme de ce qui est, et de l'ἐνέργεια, cause finale de ce qui est, nous permet de découvrir ce sens radical de l'autonomie de la personne du point de vue de l'être.

La personne humaine comporte son ordre à la fin, ce qui ne s'explique parfaitement qu'au niveau de l'esprit. Grâce à la découverte de l'ἐνέργεια, de l'être-en-acte, cause finale de ce qui est en tant qu'il est, nous découvrons l'intelligence comme capable du vrai : elle est en puissance à ce qui est, au vrai, qui en est la fin et

la mesure ; et nous découvrons la volonté comme capacité d'aimer ce qui est bon. Dans la personne humaine, la fin, le « ce en vue de quoi » s'explique concrètement dans la recherche de la vérité, qui structure l'intelligence dans son appétit de ce qui est, et dans l'amour d'amitié envers une autre personne humaine, qui lui permet de se donner et d'accueillir le don d'une autre personne. La personne humaine ne peut donc pas se réduire à une autonomie qui l'isole en elle-même comme un être unique. Elle est essentiellement aussi « acte vers », tension vers sa fin qu'elle ne possède pas et qui, cependant, la caractérise dans son être personnel.

« Je suis et je cherche la vérité » : nous voyons bien là de quelle manière la personne humaine se structure dans sa noblesse propre par son intelligence capable d'atteindre ce qui est, le vrai. Et quand elle l'atteint effectivement, à des niveaux différents, elle se structure comme une personne, au-delà des opinions et des dogmatismes formels : elle est libre dans son intelligence et dépasse les deux fausses obéissances que sont le suivisme moutonnier de la tyrannie de l'opinion, même quand elle est celle de l'autorité, et la docilité servile du fonctionnaire affamé, dont l'obtention du pain quotidien dépend de son aveugle dévouement. La recherche de la vérité est bien le « comment » personnel du vrai dans le « je suis ».

Il est capital d'affirmer que la personne humaine se structure par la recherche de la vérité. La vérité est une fin pour elle, elle est de l'ordre du « ce en vue de quoi » et non pas de l'avoir ou de la forme. Ce par quoi nous connaissons la réalité, sa forme, dont nous saisissons la signification et que nous concevons, est ordonnée à une adhésion vitale et vivante, personnelle, de l'intelligence à ce qui est ; comme tel, il finalise et mesure tous nos jugements vrais. Et d'autre part, en connaissant ce qui est et en l'énonçant dans un jugement vrai, nous « actuons » dans la réalité existante ce qui, en elle, demande d'être connu. En ce sens, dans la personne cherchant la vérité, l'être est lumière¹, connu en acte par l'intelligence et exprimé par la personne comme le bien propre de son intelligence.

La recherche de la vérité, qui structure la personne humaine, est ce qui lui donne toute sa dignité : c'est là qu'est la noblesse de la personne, et c'est ce qui la rend libre à l'égard du milieu dans lequel elle est, de sa culture, des opinions, des luttes de pouvoir et des influences multiples et diverses – pensons à Socrate ou à Jean-Baptiste... Il ne s'agit certes pas de nier ce milieu mais de saisir que, dans la mesure où elle cherche la vérité, par son intelligence capable de ce qui est, la personne humaine le dépasse. En cherchant la vérité, elle dépasse l'opinion et prend

¹. « Dans la connaissance intellectuelle, seul est ultime le jugement parfait. C'est pourquoi (...) il faut toujours revenir à ce jugement parfait (opération spirituelle, consciente, lucide et ultime). Le jugement nous permet d'être intentionnellement tout ce qui est. Il nous fait vivre consciemment cette ouverture profonde à l'être des autres, qui est la caractéristique de l'esprit ; il nous permet de pénétrer intimement ce qu'ils sont. (...) Cette opération réalise une certaine lumière spirituelle, intérieure ; car dans ce jugement il n'y a plus d'extériorité : il se situe au-delà » (M.-D. PHILIPPE, *L'être*, II, 1, p. 515). « Dans l'acte-vérité, la personne est "lumière", l'être est lumière » (*ibid.*, p. 517).

ainsi conscience de son autonomie. Si l'autonomie existe comme un fondement du point de vue de l'être, elle devient lucide et consciente comme autonomie personnelle par la recherche de la vérité, qui s'approfondit et s'explicité toujours vers la fin¹.

C'est aussi la recherche de la vérité qui permet à la personne humaine d'user de tout ce que les autres hommes peuvent lui apporter à partir de leur propre expérience et dans leur propre recherche de la vérité et qu'ils transmettent par leur parole et leur exemple. En ce sens, l'enseignement et le témoignage apparaissent comme essentiels pour la personne humaine en quête de la vérité. C'est dans cette recherche de la vérité et dans cette conquête intelligente et jamais achevée de la fin qu'elle découvre le chemin personnel pour dépasser les limites existentielles et individuelles qui sont les siennes.

Cela nous semble important pour découvrir la parole humaine comme une parole personnelle. Elle n'est pas seulement la parole de quelqu'un d'unique, mais la parole d'un homme en quête de la vérité, qui touche par son intelligence un au-delà de l'opinion, du milieu, des traditions familiales et culturelles, de la répétition matérielle et figée. La parole d'une personne demande d'être, pour garder toute sa noblesse, la parole de quelqu'un qui cherche la vérité et l'exprime. Aussi, du point de vue de la personne, pouvons-nous découvrir une unité personnelle, propre à la personne, entre la parole et les actes, entre le dire et l'attitude de l'intelligence en chemin vers la vérité. N'est-ce pas ce qui caractérise le sage, le maître ?

C'est ainsi que nous pouvons dépasser l'opposition dialectique entre « dogmatisme » et « herméneutique ». Alors que le dogmatisme est l'erreur de celui qui croit posséder la vérité et dont la parole se fige comme une expression qui se prétend adéquate et définitive, l'herméneutique, par réaction, est l'erreur qui insiste exagérément sur l'importance du milieu, du conditionnement, de l'histoire, de la culture, au risque de tout relativiser et de ne plus saisir l'enjeu de la vérité. D'une certaine manière, le dogmatisme exalte la cause formelle et confond la vérité avec telle expression de la vérité ; mais l'herméneutique ramène tout à la cause matérielle et au devenir, au conditionnement historique, à telle expression culturelle et langagière, nécessairement limitée. N'est-ce pas en redécouvrant la vérité comme *fin* de l'intelligence pour une personne qui se structure et s'ordonne en la cherchant, que

¹. « S'il n'y a pas de personne sans l'autonomie substantielle, l'intelligence pose un nouveau problème. Car l'autonomie de la personne humaine lui est remise, elle ne peut pas s'achever en elle-même : notre finalité n'est pas de nous penser nous-même, de nous enfermer dans le *cogito*. Avec Descartes, l'anthropologie se ferme sur elle-même et la vérité est faite par l'homme, construite par lui ; c'est bien ce que l'histoire de la pensée européenne nous montre nettement... » (M.-D. PHILIPPE, *Retour à la source*, I, p. 375).

nous pouvons dépasser cette opposition ? Aussi la parole humaine, tout en étant la parole de tel homme à tel moment, dans tel milieu, à telle époque, dans la mesure où elle est la parole d'une personne, renvoie-t-elle à un au-delà du conditionnement dans lequel cette personne a parlé en raison de son corps : elle est capable de transmettre la vérité.

Nous avons vu, en nous situant du point de vue de l'étude de l'homme vivant, de quelle manière la parole dépend d'un verbe, fruit intime de l'intelligence dans son activité vitale¹. Ici, nous pouvons souligner que, du point de vue de l'être, la parole humaine est premièrement relative à la personne, fondamentalement autonome et habitée, structurée par la recherche de la vérité. La parole n'est pas la personne et celle-ci ne se réduit pas à la parole. Celle-ci dépend, en quelque sorte, de cette autonomie substantielle dans l'être et de cette intentionnalité vers la vérité qui caractérisent l'être humain dans son « je suis ». N'est-ce pas là que nous saisissons pleinement ce qu'est le discours comme expression d'une personne, dans son intentionnalité vers ce qui est (ce qui caractérise l'intelligence en quête de vérité) ? Et c'est selon les divers niveaux de vérité que nous aurons, fondamentalement, différents niveaux d'expression de la parole humaine : de la description de l'expérience à l'enseignement de sagesse, en passant par la fiction, l'hypothèse, le récit, le discours symbolique, la rhétorique, le discours scientifique, le jugement sur les principes, etc. Chacun de ces discours, dans la mesure où il est un λόγος authentique, dit quelque chose de ce qui est, connu par l'intelligence capable du vrai.

Si nous voyons là toute la grandeur de la parole humaine au service de la vérité, toute sa noblesse et son exigence du point de vue spirituel, nous saisissons aussi toutes les dégradations possibles qu'elle peut connaître : en étant conventionnelle et bavarde, mesurée par l'opinion ; en étant fautive, erronée, communiquant non plus le bien et la perfection propres de l'intelligence mais sa fragilité et sa potentialité, sa capacité de ne plus atteindre la vérité ; en étant mensongère, médisante ou calomnieuse ; en se faisant l'instrument d'un pouvoir et d'une domination orgueilleuse et non plus de la communication et de la recherche de la vérité. Le mensonge, ici, n'apparaît plus seulement comme une faute morale luttant contre la vertu de justice, mais comme une dégradation de la personne, séparant intentionnellement l'exigence de l'intelligence et la parole. Alors que la parole personnelle dépend de la vérité et est ordonnée à la vérité, la personne se dégrade quand la parole se sépare de la vérité et ne conduit plus à la vérité. Ce n'est plus seulement ce qui s'oppose à la vérité, mais ce qui instaure dans la personne une division, inadéquate à ce qu'elle est.

¹. Cf. ci-dessus, p. 297 sq.

La parole interpersonnelle : le secret

La parole s'enracine donc dans cette « dualité » entre le caractère substantiel de la personne – elle subsiste comme un être unique, bien que dépendante de tel temps et de tel lieu, assumant tout le conditionnement du corps –, et cette intentionnalité vers la vérité, ce qui, d'une certaine façon, en explicite le caractère complexe et multiple.

Une expérience humaine porte en elle-même, d'une certaine façon, en raison de son caractère à la fois intentionnel et substantiel, le vœu d'un dépassement de cette dualité : l'expérience de l'amour d'amitié, dont nous avons déjà parlé du point de vue éthique¹. Si Merleau-Ponty voit dans la parole le lieu par excellence de l'intersubjectivité, nous préférons la regarder dans la lumière de la rencontre *interpersonnelle* propre à l'amour d'amitié, qu'elle contribue d'ailleurs éminemment à réaliser à travers le dialogue amical et la communication des secrets². Sans tout développer ici, notons ce que cette expérience a d'unique du point de vue de la personne humaine et ce qu'elle nous permet de préciser au sujet de la parole humaine.

D'une certaine façon, nous pouvons dire que dans l'expérience de l'amour d'amitié, l'intentionnel rejoint le réel. Nous ne regardons pas, en effet, simplement l'exercice de l'activité volontaire aimante, mais de quelle manière l'amour d'une personne pour une autre rejoint sa propre personne, qui l'aime en retour et d'une façon inséparable de son propre amour. N'est-ce pas le lieu par excellence de l'expérience de la personne au sens le plus fort ? En effet, c'est bien là que quelqu'un fait l'expérience d'un don personnel plénier et sans réserve, en même temps que d'un accueil de sa personne, aimée pour elle-même et dans ce qui lui est tout à fait personnel : l'amour par lequel elle tend vers sa fin.

Il s'agit bien là d'un certain absolu de l'expérience humaine. De fait, nous n'avons pas l'expérience d'une réalité plus grande, plus élevée, plus noble, que la personne humaine. Et cela prend toute sa force dans l'expérience de l'amour d'amitié. Là, nous sommes attirés par une personne capable de chercher la vérité – c'est sa noblesse originale propre – et nous l'aimons dans ce qu'elle a de plus personnel : son amour de la fin, qu'elle atteint dans le bien que nous sommes pour elle. Nous la saisissons donc, nous la connaissons dans l'amour et à travers l'amour, dans ce qu'elle « a » de plus secret, dans ce qui est le plus elle-même, dans ce qui lui est le plus personnel. En ce sens, l'amour d'amitié, considéré du point de vue de l'être et de la personne, est l'expérience la plus parfaite de la relation réelle entre

¹. Cf. ci-dessus, p. 283 sq.

². « Le propre de l'amitié, c'est de révéler ses secrets à son ami. En effet, l'amitié conjoint les sentiments et fait pour ainsi dire de deux cœurs un seul, si bien que ce que quelqu'un révèle à son ami ne paraît pas s'éloigner de son cœur » (S. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles* (CG), IV, 21).

deux personnes humaines. Dans cette expérience s'unissent l'amour du bien et la recherche de la fin, la noblesse propre de l'intelligence cherchant la vérité, le réalisme propre du corps et du devenir, et le respect mutuel des personnes qui, en tant qu'elles sont, sont *autres*. Il ne s'agit plus ici de complémentarité ou de similitude¹, mais d'altérité et d'unité interpersonnelle.

Si cela est vrai, nous pouvons donc dire que c'est dans cette expérience que nous pouvons saisir la parole humaine en tant qu'humaine dans sa qualité propre : comme parole d'une personne humaine à une autre personne humaine. En elle se réunissent pour ainsi dire les perfections propres à la parole humaine comme médiation entre deux personnes. Essayons de comprendre en quel sens.

Cela est vrai d'abord quant à la *vérité* et à la *signification* que communique la parole. Si la parole amicale n'est pas universelle au sens de l'universel scientifique, elle communique cependant, dans la singularité la plus grande, la vérité la plus profonde de la personne humaine : celle qui touche l'amour et la recherche de la fin. Toutes les paroles dans l'amitié sont marquées, d'une manière plus ou moins profonde, par le caractère personnel de la vérité et de la signification connues. Même une vérité d'expérience, vécue, connue et exprimée prend, à l'intérieur de l'amitié, une tonalité différente, personnelle.

D'autre part, dans l'amitié, la parole est portée par une *intention volontaire*, celle d'aimer la personne à qui s'adresse la parole, ce qui lui donne toute sa richesse et sa profondeur personnelles. On ne peut parler d'une façon conventionnelle dans l'amitié : l'intention, celle d'aimer et de grandir dans l'amour, en même temps que de susciter et de recevoir l'amour de l'autre, donne aux paroles un poids et une résonance personnels. Cela se saisit de l'intérieur et demande d'être reçu comme tel, à la source même de la parole qu'est la personne qui parle. Toute parole amicale, même « banale », est portée par l'amour et la qualité de l'unité personnelle que celui-ci réalise entre les deux personnes.

C'est encore dans l'amour d'amitié que la parole humaine prend toute sa richesse *symbolique*, émotionnelle et affective. Nous avons évoqué brièvement le lien qui existe entre la poésie et l'amour². Dans la parole amicale, nous sommes en quelque sorte à la source même de la poésie, l'expérience de l'amour demandant, pour s'exprimer et se dire, d'utiliser toutes les ressources du langage dans sa complexité et sa richesse d'évocation symbolique et sensible. Et s'il existe un lien

¹. Comme le souligne déjà Aristote pour qui les questions de similitude ou de complémentarité concernent la nature : « Laissons de côté, parmi les difficultés, celles qui sont naturelles. En effet, elles ne sont pas propres à la présente enquête. Examinons seulement les choses proprement humaines » (*EN*, VIII, 2, 1155 b 8-9).

². Cf. ci-dessus, p. 273-276.

fondamental entre le corps et le symbole, dans l'expérience de l'amour, la présence physique de l'autre et le réalisme naturel et personnel du corps de la personne, permet de communiquer l'amour par la parole et par le geste, au-delà (et non pas en-deçà) de toute élaboration conventionnelle. Platon, déjà, remarquait dans le *Banquet* que l'amour se moque des conventions et rend poète¹, et l'on sait l'importance qu'a, dans le *Phèdre*, l'expérience de l'amour pour saisir la parole à sa source². Ne saisit-il pas là la qualité proprement personnelle de la parole au-delà des conventions d'une rhétorique élaborée, assumant tout l'art du dire pour communiquer l'amour dans toute sa souplesse de don et d'accueil ?

Le verbe intérieur dont la parole amicale est l'expression et la médiation interpersonnelle, est le *secret*, fruit intime de l'intelligence affective dans l'expérience de l'amour d'amitié. Le secret n'est donc pas exprimé ici négativement – « ce qu'il ne faut pas dire » – mais désigne le fruit proprement interpersonnel de l'amour d'amitié dans l'intelligence de chacun. Le secret est à la fois la connaissance intime, aimante, de la personne dans l'amour, et la personne elle-même ainsi aimée. Chacun est ainsi pour l'autre le secret même qui noue et unit son intelligence et sa volonté. Le secret est aussi mutuel, ou interpersonnel, en ce sens qu'il noue dans la réciprocité de l'amour et de la connaissance, les amis l'un à l'autre. Aussi est-il une fécondité propre à l'expérience même de l'amour d'amitié : ceux qui s'aiment ont le sens du secret et du silence. Et par le fait même, ils ont une expérience unique de la qualité de la parole.

Dans cette lumière, nous pouvons aussi saisir la blessure propre de cette expérience : si « le mal personnel est premièrement le refus volontaire d'aimer ou d'aimer plus, ce qui entraîne nécessairement une privation volontaire d'amour³ », il s'explique en fin de compte avec la trahison. Là, le mensonge n'est plus seulement une séparation entre l'intelligence et la parole ou les actes, mais une brisure entre le secret du cœur et la parole ou les actes. Trahir un ami, livrer le secret, c'est proprement briser le cœur de l'autre qui se donne dans l'amour et est ainsi devenu vulnérable. Utiliser le secret pour détruire l'autre, par jalousie, par vengeance ou par

¹. « Amour est toujours pauvre ; et il s'en manque de beaucoup qu'il soit délicat aussi bien que beau, tel que se le figure le vulgaire ; tout au contraire il est rude, malpropre, va-nu-pieds, sans gîte, couchant toujours par terre et sur la dure, dormant à la belle étoile sur le pas des portes ou dans les chemins : c'est qu'il a la nature de sa mère, et qu'il partage à jamais la vie de l'indigence » (*op. cit.*, 203 c-d) ; « Il y a ceux qui ont la fécondité de l'âme, car chez certains, la fécondité est dans l'âme encore bien plus que dans le corps, pour les choses dont l'âme doit être féconde et qu'elle doit enfanter. Et cela, qu'est-ce donc ? La pensée, et toute autre excellence. C'est cela qu'engendrent tous les poètes et ceux des gens de métier qu'on appelle inventeurs » (*ibid.*, 208 e - 209 a).

². Cf. *op. cit.*, 242 d sq. ; 256 e - 258 e ; 259 a sq.

³. M.-D. PHILIPPE, *L'être*, II, 1, p. 524. C'est « la limite profonde que l'homme, volontairement, s'impose en préférant un bien immédiat sensible, imaginaire, à un bien spirituel moins immédiat. Ce choix de préférence entraînant une mutilation spirituelle provient, en sa source, d'une potentialité à l'égard de l'amour volontaire, potentialité qui n'est pas totalement déterminée et attirée par sa fin. En raison de cette potentialité, celui qui aime a toujours la possibilité de se replier dans ses propres dispositions et même sur les conditions de son exercice. La potentialité, en soi, n'est pas le mal moral, mais elle le fonde et le rend possible » (*ibid.*, p. 524-525).

cupidité, c'est atteindre et blesser sa personne dans ce qu'elle a de plus intime ; et c'est aussi nécessairement se détruire soi-même : celui qui trahit justifie sa trahison en allant toujours plus loin dans l'ignominie, notamment par ses paroles ; il calomnie celui qu'il trahit, pour justifier sa trahison. C'est l'inverse du serment, de la promesse de fidélité qui exprime et réalise l'engagement dont le fruit est le secret, ce nœud interpersonnel.

Si parler, c'est dire quelque chose à quelqu'un au sujet de quelque chose, nous pouvons donc dire que la parole de l'ami à son ami est un sommet de la parole humaine, puisqu'elle unit les personnes, la parole, son contenu et la fin de la parole dans une même expérience. La parole humaine, comme parole d'une personne à une personne, n'est pleinement elle-même que dans la parole de l'ami à l'ami. Cela est normal, si la personne humaine atteint sa première fin humaine dans l'amour d'amitié. Dans la parole amicale, n'avons-nous pas, pour ainsi dire, la parole humaine achevée ? Et de fait, alors que partout ailleurs le conditionnement extérieur risque toujours de modifier la parole et de la diminuer, dans l'amour d'amitié parfait, le conditionnement est en quelque sorte absorbé, il est dépassé parce qu'il est ordonné à la personne. C'est ce que nous dirons en affirmant que, dans l'expérience de l'amour d'amitié nous pouvons parler et nous exprimer librement, au-delà des conventions et des contextes communautaires. Non que la prudence ne soit plus nécessaire. Au contraire ! Mais elle prend là sa tournure la plus profonde, comme intelligence de l'usage de tous les moyens, en particulier de la parole, au service de la fin et de son rayonnement, de sa plénitude. Cette prudence personnelle s'explicitera en particulier selon la liberté plus ou moins profonde avec laquelle nous pouvons parler et communiquer les secrets de notre cœur. C'est là que nous pouvons être conscients, la plupart du temps, de la profondeur plus ou moins grande de notre relation amicale avec telle ou telle personne.

Rencontre personnelle : grandeur et limite de la parole

Comprenons donc que l'esprit, comme tel, « touche » et rejoint l'autre au-delà du corps : l'intelligence est capable de ce qui est, la volonté est capable du bien. Mais dans l'exercice des opérations intellectuelles et volontaires, donc aussi dans le « comment » de l'être qu'est la personne humaine, la rencontre avec un autre n'est pas sans le corps. Cela, aussi bien dans l'itinéraire qui va de l'expérience sensible à la vie de l'esprit, que dans la manifestation « à l'extérieur » de l'intériorité de la pensée et de l'amour : l'immanence et l'intériorité de la vie de l'esprit, dans sa pensée et dans son amour, sont telles qu'aucune autre personne ne peut y avoir accès sans que la personne l'exprime « au dehors » par une attitude qui engage le corps : le regard, le geste, la parole.

Il y a bien un lien privilégié entre la vie de l'esprit et la parole, dans la mesure où, par l'esprit, la personne est capable de l'autre et, par la parole, s'ouvre à l'autre et permet à l'autre de la rejoindre dans sa pensée et son intention. La parole est alors en quelque sorte la médiation interpersonnelle, à travers le sensible, de la pensée et des intentions volontaires des personnes qui se parlent. Elle n'est pas, cependant, la seule médiation permettant la rencontre personnelle. Le regard et le geste rendent aussi visible « extérieurement » la vie intérieure et cachée de l'esprit. En un certain sens, le regard et le geste vont même plus loin que la parole. Le regard, porté par le silence, peut exprimer ce que la parole est impuissante à dire. Quant au geste, à travers sa dimension symbolique et la puissance de la présence qu'il réalise, il atteint plus immédiatement l'autre. Dans l'ordre de l'amour en particulier, le geste amoureux est plus ultime que la parole : elle s'efface en quelque sorte devant lui.

Cependant, la parole garde une place essentielle, en raison de son lien avec l'intelligence et la vérité. Elle est d'une certaine manière en-deçà et au-delà du geste. En-deçà, car elle n'est jamais assez précise pour traduire tout le poids de l'amour ; au-delà car, en raison des limites du geste et de l'opacité que peut comporter le corps, la parole semble plus immédiatement spirituelle. Elle est vitalement liée et dépendante du verbe conçu par l'intelligence. Elle explicite donc et illumine le geste qu'elle accompagne et devant lequel elle s'efface. Le geste, ainsi que le regard, est très individuel et plus proche de l'amour ; la parole apporte une « objectivité » et une vérité qui ne sont pas seulement individuelles, même si elles ne sont pas froidement universelles, scientifiques. Dans cette perspective, nous comprenons de quelle manière la parole est nécessaire en vue de la rencontre vraie et personnelle avec un autre. Non pas nécessaire absolument, ni première, mais irremplaçable dans sa qualité propre. C'est l'amour qui donne pleinement accès à la personne, qui permet une rencontre vraie avec la personne de l'autre en elle-même. Il ouvre à une connaissance intime et vraie de la personne. Comme telle, la rencontre est au-delà de la parole puisqu'elle noue deux personnes humaines dans leur être personnel. Mais dans l'exercice, la parole est en quelque sorte une condition sans laquelle la rencontre ne peut avoir lieu en profondeur. La parole permet une première connaissance de la personne qui, par elle, communique quelque chose de sa recherche de la vérité et de ses intentions. Par la parole, la personne s'ouvre pour l'autre, lui donne, livre, communique ce qui, sans cela, resterait intime à elle-même. C'est ainsi qu'elle explicite une signification et enracine dans la vérité quelque chose qu'un geste, une attitude, ne permettent pas d'explicitement.

Cette réflexion s'enracine dans un aspect très profond de la personne humaine. En effet, si l'amour permet de rencontrer l'autre dans ce qu'il a de plus profond, sans vérité l'amour n'est pas lui-même. La parole, par sa proximité avec

l'intelligence, y coopère d'une façon privilégiée. Certes, la vérité n'est pas la parole ni ne se réduit à elle ; celle-ci est au contraire relative à la vérité, mais c'est bien pour cela même qu'elle est instrument de l'intelligence dans le dialogue. La parole est le moyen par lequel notre corps devient l'instrument de notre âme – et plus particulièrement de l'intelligence – pour se communiquer, non pas substantiellement, mais d'une façon vitale et personnelle. Dans sa dimension personnelle, la parole, en même temps qu'elle dévoile, cache, déguise, enveloppe le secret de l'esprit. Seul celui qui peut comprendre, comprend ce qui est dit ; et c'est dans la rencontre amicale que cela prend tout son sens puisque, là, elle reste liée à sa source tout en rejoignant dans l'autre la même intention, la même vérité dans l'amour. Elle est alors reçue, gardée, comprise dans sa source.

Dans l'amour, l'unité des cœurs donne à entendre dans le silence la vérité de l'amour. La parole est dépassée par le silence qui devient l'expression la plus respectueuse de la vérité de l'amour. Pourtant, ce silence même ne supprime pas la parole. Si toute parole reste inadéquate et pauvre, lorsqu'elle jaillit du silence elle devient aussi une surabondance, un fruit proprement humain et personnel, comme un don gratuit de la personne qui livre ce qu'elle a de plus intime et de plus vital dans son intelligence : le secret, lumière dans l'amour, trouve en quelque sorte son incarnation dans la parole. Et comme cette intelligence dont elle provient est tout entière au service de l'amour, la parole conduit alors à un amour plus grand et permet au silence d'en être davantage porteur.

De la personne à la Personne : vers une parole de sagesse

L'expérience de l'amour d'amitié, indissociable de la recherche de la vérité, est ce qui nous ouvre d'une façon éminente à la recherche de la sagesse, c'est-à-dire à nous interroger sur l'existence d'un au-delà de l'homme, Celui que les traditions religieuses nomment Dieu, Créateur et Père de l'homme. En effet, l'amour d'amitié, dans la rencontre de la personne de l'autre, est, du point de vue de l'expérience, un sommet dans l'ordre de la fin. Le « ce en vue de quoi » prend une qualité et une intensité uniques dans la rencontre de la personne de l'ami, puisque la personne humaine est la réalité existante la plus parfaite dont nous ayons l'expérience. Quand la personne de l'autre est aimée et choisie comme un bien-fin, capable de tout ordonner, il y a bien là un sommet humain : les amis sont l'un pour l'autre un bien-fin, un « absolu » dans l'ordre du bien qui suscite l'amour.

Cela nous semble capital pour saisir de quelle façon nous pouvons découvrir un chemin vers la sagesse : en cherchant la vérité, nous nous demandons, en effet, si cette expérience si forte et si profonde de la personne humaine, unique dans l'être, capable de l'amour et de la recherche de la vérité, est celle de la Réalité première du

point de vue de l'être. C'est bien là dans sa fine pointe le problème des rapports entre l'anthropologie et la philosophie première ; il se formule comme une *interrogation* ultime de la philosophie : la personne humaine, « comment » personnel de l'être, si elle est la réalité existante la plus parfaite dont nous avons l'expérience, est-elle la réalité existante première, ultime ? En effet, nous sommes confrontés à des limites existantes de la personne humaine, qui sont pour notre intelligence possédée par la recherche de la vérité des appels à un dépassement vers la découverte d'une Personne première. Parmi ces limites : la rupture de la mort, qu'aucun amour humain ne peut résoudre, si profond et absolu soit-il ; l'expérience de la croissance et du devenir de l'amour, qui comporte des possibilités d'échec ou d'arrêt ; les limites objectives du corps (lieu, temps, corruptibilité, fatigue) qui marquent constamment l'exercice de l'amour d'amitié ; plus profondément, la dualité irréductible entre l'intelligence et l'amour : notre ami, si profondément que nous l'aimions, n'est cependant pas la vérité, etc. Ces limites, considérées dans la lumière de la découverte de l'ἐνέργεια, principe et cause finale de ce qui est, sont la marque de la potentialité de la personne humaine : dans son « je suis », elle existe en acte comme un être limité, « en puissance », donc nécessairement seconde dans l'ordre de l'être.

Ces expériences humaines radicales et ultimes, qui prennent toute leur intensité grâce à l'amour¹, ouvrent en nous l'exigence d'un nouvel amour et d'une nouvelle recherche de la vérité : celle de la sagesse, plus rigoureuse encore, car plus pénétrante, que la seule exigence scientifique de l'analyse philosophique. Cette recherche ultime, dont la clé est la découverte de la fin comme cause, donne leur sens et porte à leur plénitude toute la diversité des paroles et des textes de sagesse, qui marquent d'une façon si profonde les cultures et les civilisations. Au-delà de leur diversité, ils naissent comme l'expression sapientielle – c'est-à-dire d'une intelligence en quête de vérité portée par l'amour de la fin – de la recherche de *l'homme* quand il est confronté aux interrogations ultimes qui naissent de ses grandes expériences : son origine et celle de l'univers ; le sens du mal et de la souffrance ; le pourquoi de la mort ; le sens de l'existence et sa destinée ; le sens de l'amour ; le problème de la vérité ; la question de Dieu et de sa présence dans l'histoire et dans les éléments du monde. C'est bien en étant confronté à ces grandes interrogations que l'homme s'ouvre à la sagesse et devient capable d'être source d'un λόγος et d'une parole d'une profondeur nouvelle.

¹. « L'amour est au point de départ et au terme, gardien de l'exercice de l'intelligence dans toute sa pureté d'intelligence. Cela, le thomisme scolastique semble bien l'avoir oublié... » (M.-D. PHILIPPE, *Retour à la source*, II, p. 41) ; « Le nœud de l'amour et de la connaissance, de l'intelligence, n'est-il pas ce qui caractérise toute l'œuvre de saint Thomas, toute sa connaissance théologique sapientielle ? » (*ibid.*, p. 42) ; « Beaucoup de thomistes ne saisissent plus la causalité finale au niveau analogique mais uniquement d'une manière métaphorique ; ils ne la cherchent plus pour elle-même, ce qui a provoqué, par le fait même, un terrible rétrécissement de la recherche théologique » (*ibid.*, p. 44).

Au-delà des paroles et des textes « de sagesse », qui risquent toujours de rester sur le mode métaphorique et poétique, comme le montre par exemple la tradition platonicienne, c'est la philosophie qui, dans son ultime développement, devient proprement sagesse lorsqu'elle s'interroge sur *l'existence* d'une Personne première : dans cette recherche ultime, elle ne perd pas sa rigueur. Comme le souligne Aristote, en effet, et à sa suite saint Thomas, la sagesse est une véritable science¹, une connaissance parfaite par les causes. Et c'est *par la cause finale* qu'elle est capable de s'élever jusqu'à l'affirmation de l'existence d'une Personne première, et d'énoncer de véritables jugements de sagesse à son sujet et au sujet de la personne humaine dans cette lumière. Grâce à cette pénétration ultime de l'intelligence (et non pas de la raison) humaine, tout ce que les hommes pensent et disent pour traduire et exprimer leurs attentes, leurs désirs, leurs nostalgies, leurs interrogations ultimes, peut être purifié et énoncé d'une façon vraie et plus précise. En ce sens, le discours philosophique de sagesse est ce que la parole humaine a de plus parfait et de plus grand. Elle exprime ce que l'intelligence humaine découvre de plus vrai, de plus profond, de plus nécessaire. Certes, un tel développement de la philosophie, un tel discours de sagesse, sont rares. Mais ils sont possibles.

Connaissance et discours analogique

Nous ne pouvons saisir ce qu'est Dieu, s'il existe. Nous ne pouvons le concevoir ; nous ne pouvons définir ni qui il est, ni le sens de son regard et de sa conduite sur nous, ni qui nous sommes dans ce que nous avons de plus profond comme créatures spirituelles. Le registre de cette connaissance sapientielle, contemplative, est analogique :

A partir du moment où nous nous interrogeons : « Existe-t-il un Être premier que l'on appelle Dieu dans les traditions religieuses ? Existe-t-il un Être premier dont nous dépendons totalement dans notre être ? », nous cherchons si notre intelligence est capable de ne plus analyser et de passer à un autre registre de connaissance, celui de la contemplation. Dieu, s'il existe, ne peut être que contemplé. Il est au-delà de l'analyse, il est absolument simple. Nous pouvons le contempler, décrire analogiquement, c'est-à-dire d'abord négativement, sa manière d'exister. C'est bien lorsque nous dépassons le point de vue scientifique de la philosophie, pour entrer dans cette découverte de l'Être premier, que notre intelligence acquiert la sagesse².

Ne concevant pas Dieu, nous ne pouvons dire « ce qu'il est » et c'est bien pourquoi Dieu est *nommé* d'après son action sur les créatures³. Les jugements de sagesse sont donc des énoncés analogiques de sa manière d'exister, mais sans aucune nouvelle appréhension, sans aucun nouveau concept. Toute parole humaine philosophique à propos de Dieu est donc consciente de sa pauvreté. De plus, elle

¹. Cf. ARISTOTE, *Mét.*, A, 2, 982 a 4-6 ; *EN*, VI, 7, 1141 a 16-20 ; S. THOMAS D'AQUIN, *In XII libr. Met. Arist. Expos.*, I, lect. II, n° 36-51 ; *CG*, I, 1 ; II, 4 ; *ST*, I, q. 1, a. 6 ; II-II, q. 45, a. 1, 2, etc....

². M.-D. PHILIPPE, *Retour à la source*, II, p. 27-28.

³. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, I, q. 13.

comportera une diversité extrême, car aucune parole ne peut dire adéquatement ce qui dépasse le niveau de l'expérience humaine et de ce que nous pouvons directement analyser à partir de celle-ci. Cependant, tout ce que nous sommes capables de connaître, nous devons chercher à le connaître, par respect pour l'intelligence (ordonnée à ce qui est) et la volonté (ordonnée au bien), c'est-à-dire pour notre personne humaine dans ce qu'elle a de plus élevé et de plus profond. Si Dieu est, et si notre intelligence est capable de connaître quelque chose à son sujet, elle doit chercher à le faire ; et s'il est le Bien souverain, notre volonté capable d'aimer est ultimement ordonnée à Lui comme à la source de tout bien. Aussi pouvons-nous dire avec Aristote :

Celui qui exerce son intelligence et qui la cultive semble être dans l'état le meilleur et très aimé de Dieu. Si en effet les dieux prennent quelque souci des affaires humaines, comme on le pense, il sera également raisonnable de penser qu'ils se réjouissent de ce qui est le meilleur et présente le plus d'affinité avec eux (ce ne peut être que l'esprit), et qu'ils récompensent à leur tour ceux qui chérissent et honorent au plus haut point cela, comme ceux qui ont le souci des choses qui leur sont chères à eux-mêmes et agissent avec droiture et noblesse¹.

Au niveau philosophique, c'est bien dans la personne humaine que nous trouvons la distinction et l'unité de l'être et du devenir, de l'esprit (intelligence et volonté) et de l'être, du conditionnement corporel et de la fin spirituelle. Si les sciences humaines mettent en lumière à leur manière la complexité des conditionnements de l'homme (historique, culturel, social, psychologique, etc.), l'apport propre d'une philosophie première s'achevant sur le problème de la personne humaine et s'ouvrant, à partir de là, à une véritable théologie, est de les situer dans la lumière de la finalité de la personne humaine et de les y ordonner. Cela nous semble essentiel pour regarder de la façon la plus profonde ce qu'est la parole humaine comme médiation interpersonnelle, à travers et, cependant, toujours au-delà de la complexité et, souvent, de l'épaisseur du conditionnement et de la sensibilité, de l'histoire et de la culture.

Tous les aspects de la parole humaine dans sa complexité pourraient donc être explicités et ordonnés dans la lumière des grandes dimensions de la personne humaine qui dépendent elles-mêmes des explicitations de l'être-en-acte, fin de ce qui est. Ainsi, la parole humaine est la parole de *quelqu'un*, et existe comme une *médiation interpersonnelle* – c'est dans la personne toute la distinction et l'ordre de la substance et de la relation ; elle communique une *signification connue* et énonce une *vérité* qu'elle contribue à chercher ; elle est portée par une *intention volontaire*, dont la perfection provient de l'amour, et peut ainsi devenir un *secret* ; elle est une *parole vivante* : elle unit l'âme et le corps pour *œuvrer à une intention commune* dans la recherche du bien et du juste, ce qui appartient à la prudence, et *pour dessiner un monde* poétique qui ouvre une brèche vers l'absolu, ce qui relève de l'art ; elle est

¹. EN, X, 9, 1179 a 22-30.

un *flux*, un devenir, un mouvement et est un acte du corps, comme le geste – par là, elle s’inscrit dans le temps et a un caractère historique ; enfin, elle s’ouvre à la *sagesse*, par l’interrogation : « Existe-t-il, au-delà de la personne humaine, une Personne première que les traditions religieuses appellent Dieu ? » Elle devient alors un discours de sagesse, utilisant toutes les ressources de la *connaissance analogique* développée en philosophie première, pour énoncer les jugements ultimes et les plus élevés dont la personne humaine est capable.

Une telle philosophie première s’achevant sur le problème de la personne humaine nous semble être une lumière utile pour contribuer à répondre aux questions soulevées par la phénoménologie et l’herméneutique contemporaines.

Chapitre X

Les modalités de la parole humaine

Puisque la parole humaine est complexe, comprenant des éléments multiples, à la fois spirituels et sensibles, la diversité et l'ordre de ces divers éléments nous conduisent à pouvoir préciser diverses modalités de la parole humaine. Cette complexité reflète et traduit celle de la personne humaine elle-même, et il est important de préciser l'ordre des différents éléments qui la composent. C'est pourquoi il est nécessaire de réfléchir sur le plan critique... De fait, les diverses conceptions philosophiques de la parole humaine que l'on rencontre se comprennent par l'insistance ou la priorité donnée à tel ou tel élément. Et elles dépendent des diverses conceptions philosophiques de la personne humaine elle-même. Si la parole est ce qui est le plus proche de la personne, nous pouvons dire que les manières différentes de regarder la parole humaine nous donnent un sens différent de la personne ! De même, des conceptions philosophiques différentes de la personne conduisent à des regards très différents sur la parole humaine.

Dans la perspective propre à une philosophie réaliste, la parole fait partie de la manifestation *plénière* de la personne humaine. Elle n'est pas la personne mais sa manifestation : quoique la personne puisse être présente à une autre par son regard et par ses gestes, la parole engage une relation interpersonnelle tout à fait particulière.

Si l'on peut insister sur le conditionnement matériel de la parole humaine, en soulignant en particulier l'importance du milieu dans lequel elle est prononcée, c'est avant tout la qualité de la signification saisie par l'intelligence, la précision de la vérité énoncée par elle, et surtout la profondeur et l'orientation de l'intention de celui qui parle qui commanderont la diversité des modalités de la parole. Aussi, ce que nous avons précisé sur la distinction entre le verbe intérieur et la parole nous semble-t-il important.

C'est bien *l'intention* de la personne qui parle à une ou d'autres personnes qui fait d'abord la profondeur de son verbe, de ce qu'elle veut exprimer, communiquer à d'autres. Portées par cette intention, la *signification* saisie et la *vérité* énoncée par l'intelligence sont encore au cœur de ce qui anime notre parole. Puis, nous utilisons toute notre sensibilité, notre souffle, notre *corps*, pour exprimer ce que nous portons en nous-mêmes. Nous le faisons en utilisant une *langue* qui ordonne des phonèmes selon une signification conventionnelle. Cette langue a elle-même des *registres* très différents de signification de style, de puissance d'évocation, de vocabulaire et d'expressions idiomatiques. Elle s'utilise différemment selon les *lieux* et les *temps*, les circonstances ou le milieu dans lequel elle est employée : on ne parle

pas de la même manière, même quant au choix des mots, selon que l'on est avec des amis ou des gens hostiles, dans la proximité d'un dialogue amical ou sur une place publique, dans un tribunal ou au marché...

La philosophie, sans négliger l'importance des éléments matériels du conditionnement humain, peut proposer, grâce à une approche de la personne humaine au niveau de l'être et de l'esprit, un *ordre* qui dépend de la primauté de l'intention volontaire et de l'intelligence en quête de vérité. Certes, on pourrait objecter que, bien souvent, la parole humaine se pervertit et retombe au niveau des conditions matérielles ou des conventions sociales bavardes... Mais le fait que, souvent, la parole humaine se dégrade, ne lui retire pas sa noblesse, ni la perfection propre qui est la sienne. C'est d'abord cela que nous cherchons à comprendre : ce qu'elle est dans ce qu'elle a de plus humain et de plus vrai. Cela est d'autant plus important que Dieu, en assumant la parole humaine pour en faire le mystère de sa Parole, la prend, selon sa sagesse, dans ce qu'elle a de plus profond, de plus vrai, de plus humain. Certes, le conditionnement fait partie de ce qu'est l'homme. Mais s'il est une manière dont s'exercent l'intelligence et la volonté dans l'homme, son étude ne peut pas être livrée à la seule analyse des sciences humaines ! Une véritable philosophie de la personne porte sur lui un regard plus perspicace et plus profond, dans la mesure où elle précise comment il est ordonné et peut servir la manière dont la personne s'approche de ce qui est vrai et de ce qui est bon.

1 - REFLEXION CRITIQUE

C'est sur le plan critique, au terme de cette réflexion, que nous pouvons maintenant chercher à préciser et à expliciter les diverses modalités de la parole humaine. Aristote avait formulé cela d'une façon particulièrement concise dans le *Περὶ Ἑρμηνείας*, en affirmant :

Les choses qui sont dans la voix sont symboles des choses pâtées dans l'âme, et les choses écrites [symboles] des choses qui sont dans la voix. Et de même que les caractères écrits ne sont pas les mêmes pour tous, de même les mots ne sont pas les mêmes. Cependant, ce dont ils sont les signes premiers – les choses pâtées de l'âme (παθήματα τῆς ψυχῆς) –, sont les mêmes pour tous, comme aussi sont les mêmes les réalités à partir desquelles elles sont¹.

Ce que la personne humaine qui parle porte dans son âme, dans son intelligence, ce qu'elle pense et veut, est en dépendance de l'expérience qu'elle a de la réalité existante : l'expérience au sens fort et premier, comme ce contact avec ce qui est, qui engage à la fois l'intelligence et les sensations, la mémoire et l'imagination. Dans ce contact premier avec ce qui est, notre âme « pâtit ». Elle reçoit quelque chose de la réalité expérimentée ; et elle se meut pour le recevoir : le

¹. *Op. cit.*, 1, 16 a 3-8.

vivant se meut pour recevoir ce dont il se nourrit. Et c'est ce qu'elle a vécu, pâti, reçu au contact de la réalité expérimentée qu'elle exprime « au-dehors » par la parole.

Nous l'avons vu, le problème de la parole humaine se situe tout à fait différemment dans la philosophie moderne et contemporaine. Schleiermacher donne en réalité au terme « herméneutique » un sens tout à fait différent du sens qu'a le mot ἑρμηνεία chez Aristote, puisque la relation de la parole à la pensée, et celle de la pensée à la réalité sont tout à fait différentes dans sa perspective philosophique.

Le philosophe qui reconnaît le primat de ce qui est sur la pensée, et qui met en lumière un véritable jugement d'existence, affirme ainsi que la réalité existante a un « pouvoir » sur l'intelligence : elle l'attire, et celle-ci pâtit sous l'action de ce qui est. Cela est vrai du point de vue de la *forme*, qu'elle reçoit en l'appréhendant – l'intelligence est alors analogue à la matière qui reçoit la forme ; et elle se meut dans sa vitalité propre, pour se laisser « informer » par la détermination intelligible de ce qui est – elle est alors analogue à la lumière qui rend les couleurs visibles en acte¹. Et cela est vrai du point de vue de *l'être*, que l'intelligence touche (et non plus appréhende) dans un jugement : l'être est acte, fin du jugement d'existence « ceci est » et de tous les jugements qui en dépendent ; et l'attraction de ce qui est sur l'intelligence humaine nous permet de découvrir l'appétit naturel radical qu'elle a de ce qui est vrai, plus profond et plus puissant que le poids du sensible, du corps, de l'imaginaire, qui risque toujours de l'aliéner dans son exercice.

Cette dualité entre la détermination et la fin d'une part, et l'exercice dépendant du sensible d'autre part, peut être vue comme une opposition, une tension que l'on cherche à résoudre dialectiquement. Elle peut être regardée aussi du point de vue de la recherche de la vérité, du point de vue de l'analogie : la vérité de *ce qui est* se donne et attire l'intelligence à travers des modalités différentes. On ne peut comprendre cela que grâce à une philosophie première de ce qui est, en tant qu'il est, et à la découverte de la cause finale de ce qui est. Si l'on en reste au niveau de la forme, donc de l'intelligibilité et de l'appréhension, à la manière de Platon ou de Husserl, ne risque-t-on pas toujours de rester dans la tension et la dialectique entre la matière et l'intelligibilité ? La forme pour elle-même conduit nécessairement à cela et donne naissance à un type de pensée qui reste sur le mode artistique. Elle n'ouvre elle-même à la découverte de l'analogie que lorsqu'on aborde la relation de la forme et de l'être, donc lorsqu'on distingue l'appréhension et le jugement. C'est pourquoi la découverte inductive de l'οὐσία comme principe et cause selon la forme de ce qui est, en tant qu'il est, est indispensable pour entrer dans une véritable philosophie première. Platon, lui, en reste à l'εἶδος et fait de l'être une forme ; aussi la parole ne

¹. Cf. ARISTOTE, *De l'âme*, III, 5, 430 a 10-25.

peut-elle être pour lui que discours intelligible ; quant au symbole et au mythe, ils tentent de dire ce que la dialectique des Formes est impuissante à exprimer.

Le propre d'une pensée analogique est de mettre en lumière la distinction de l'être et de la forme et donc d'explicitier, en les ordonnant, toutes les modalités selon lesquelles se développe et s'exprime l'appétit de l'intelligence pour le vrai, pour ce qui est. L'appréhension de la forme, et donc la saisie de la signification des réalités expérimentées, en fait partie, comme l'élément fondamental de la connaissance intellectuelle humaine. Mais elle n'est pas la connaissance parfaite : elle ne s'identifie pas au jugement vrai et ne peut non plus s'en séparer¹. Ce que nous pouvons donc préciser, c'est que l'intelligence humaine ne peut se « reposer » que dans le jugement sur ce qui est. Elle le fait selon des modalités différentes.

Ainsi, l'intelligence peut s'approcher de ce qui est à travers le « voile » de l'affectivité passionnelle. Celui-ci peut s'épaissir au point d'enfermer l'intelligence dans une sorte de subjectivité : dans un regard « romantique », tout est vu en rose ou en noir et le contact direct de l'intelligence avec ce qui est tend à disparaître – l'affectivité devient alors un obstacle... En situant la connaissance affective à sa place, en dépassant ce voile sans le nier, nous comprenons qu'elle peut être aussi un merveilleux tremplin : dans l'amour spirituel, personnel, l'intelligence possède une médiation pour rejoindre la personne de l'autre avec un réalisme unique et la saisir « en profondeur ». Et d'autre part, pour dépasser le halo passionnel, romantique ou dramatique, et pour qu'un véritable amour personnel s'éveille, le jugement d'existence pleinement en acte est nécessaire : « C'est *toi* que j'aime, tel que tu es ». Alors nous comprenons cette coopération et cette exigence mutuelle de l'intelligence et de l'amour.

Ce qui est vrai des relations de l'affectivité et de l'intelligence, l'est analogiquement des différents intermédiaires par lesquels l'intelligence rejoint ce qui est : l'hypothèse et la vérification pour les sciences modernes, le possible réalisable pour l'artiste, la diversité des témoignages pour le juge, la confrontation des opinions pour le dialecticien, etc. De sorte que nous pouvons affirmer que le jugement d'existence comporte des modalités très différentes, selon les différents niveaux de l'expérience humaine. Et il s'explicitie dans toute sa pureté lorsque l'homme, cherchant la vérité, met toute son attention à rejoindre le réel tel qu'il est, en tant qu'il est. C'est là le niveau de la connaissance propre à la philosophie première, en

¹. Cf. J.-B. DE LIGNY, « Saint Thomas sépare-t-il l'appréhension du jugement ? ».

dehors de laquelle nous n'atteignons que des « parties » de ce qui est, selon l'expression d'Aristote¹.

Cette attention au réel existant, à ce qui est, demande un effort volontaire, une application, car nous sommes conditionnés et même fréquemment engoncés dans l'imaginaire. Cela, d'autant plus que le milieu dans lequel notre intelligence s'éveille est aujourd'hui très développé du point de vue imaginaire², de sorte que la plupart des hommes demeurent dans ce milieu imaginaire et n'en sortent pas, croyant pourtant rejoindre le réel... En réalité, ils demeurent enfermés dans un réseau subjectif de relations qu'ils ont construit, échafaudé. Et certains développements philosophiques se font en quelque sorte « à l'intérieur » de ces confusions, si bien qu'ils comportent eux-mêmes des mélanges de vérité et d'erreur. C'est pourquoi une réflexion critique est absolument nécessaire pour remettre en lumière cette relation tout à fait limpide entre l'appétit naturel de l'intelligence et ce qui est, ce qui s'explicite dans le jugement « ceci est ».

Grâce à ce jugement d'existence, mis en lumière pour lui-même dans toute sa force, l'intelligence peut s'épanouir dans un climat de véritable admiration. Sans ce jugement d'existence, il pourra certes y avoir encore certains étonnements, des engouements passionnels ou des peurs, mais pas de véritable admiration devant ce qui est, tel qu'il est. Ce qui est dépasse l'intelligence du fait même qu'il est, ce qui suscite l'admiration et attire l'intelligence. Cette admiration conduit à la véritable interrogation, désir de l'intelligence humaine, expression de son appétit pour le vrai.

La parole et le « vécu » de l'âme

Dans cette lumière, la parole apparaît d'abord comme un moyen de communication de ce que nous avons pâti et conçu de ce qui est. Celui qui est seul n'éprouve pas le besoin de parler ! Aussi restons-nous souvent dans le silence, si du moins nous avons découvert une certaine intériorité. La parole provient du silence et retourne au silence ; elle n'est pas un absolu – nous n'avons jamais rencontré « la parole » – et demeure finalisée par celui ou ceux à qui nous parlons pour entrer en communication avec eux, c'est-à-dire pour leur transmettre ce que nous portons en nous-mêmes. La parole transmet donc le « vécu » de l'âme, ce qu'elle a reçu, pâti à

¹. « Il existe une science qui étudie ce qui est en tant qu'il est (τὸ ὄν ᾗ ὄν) et ce qui lui appartient par soi. Elle ne se confond avec aucune des sciences dites particulières. En effet, aucune de ces autres sciences ne considère ce qui est en tant qu'il est d'une manière universelle mais, découpant une partie de celui-ci, c'est de celle-ci qu'elles étudient l'accident. Tel est le cas des sciences mathématiques » (*Mét.*, Γ, 1, 1003 a 21-23).

². « Ce retour à l'expérience exige constamment de nous une purification qui est lente à se faire, tant notre intelligence, dans sa vie, est comme "emmaillottée" dans l'imaginaire et parvient difficilement à rejoindre la réalité dans son état "sauvage", son état natif » (M.-D. PHILIPPE, *Lettre à un ami*, p. 5).

partir des réalités dont nous avons l'expérience. Si c'est bien une personne qui parle, la parole transmet le « vécu » de son âme : âme et personne sont en quelque sorte imbriquées l'une dans l'autre. D'une certaine façon, si l'âme spirituelle est une source immanente de vie et donc d'intériorité (elle est un principe), la personne se dévoile davantage dans la communication, la manifestation de soi (elle est une manière d'être). C'est bien la raison pour laquelle la phénoménologie peut avoir l'illusion de connaître la personne. En réalité, elle en reste à la manifestation, alors que l'étude philosophique de la personne la situe relativement à la découverte inductive des principes et des causes.

La parole d'une personne transmet donc, pour une personne à qui elle parle, ce que son âme, source de connaissance et d'amour, a reçu et connu de la réalité ! C'est donc « dans le vécu » de l'âme que nous découvrons en premier lieu la signification comme telle – il s'agit d'une priorité selon l'ordre de nature. Lorsque nous nous mettons à parler, nous avons normalement réfléchi, médité : tout cela avait en nous sa signification et nous le transmettons à quelqu'un par la parole. Et d'autre part, grâce à la parole, des significations que nous portons en nous-mêmes peuvent se préciser et s'expliciter en raison de l'exigence nouvelle que nous avons de les formuler, de les exprimer.

Il est donc important de préciser, autant que possible, la diversité et la richesse de ce « vécu » de l'âme. Car, alors que la parole garde toujours un élément conventionnel, le vécu de l'âme possède une diversité et une richesse beaucoup plus grandes que la parole. Ce qui le montre, c'est que nous pouvons revenir sur ce que nous avons dit et le corriger, le préciser, pour pouvoir mieux dire, avec plus de précision, ce que nous portons en nous-mêmes. Il y a donc une distance entre la pauvreté de la parole sensible, audible, et la richesse intérieure, invisible, de l'âme humaine dans sa vie intellectuelle et affective. Si donc nous voulons mieux saisir ce qu'est la parole humaine, nous devons essayer de préciser, autant que nous le pouvons, la diversité et la richesse de ce vécu humain relevant de notre âme.

De fait, c'est bien la profondeur et la richesse de ce vécu intérieur, immanent à la personne par son âme, qui donnera à la parole de celle-ci toute sa force et sa dignité. Ce qui le montre négativement, c'est la manière dont la parole humaine peut être matérialisée et travestie lorsqu'elle tombe dans la répétition, l'assemblage hétéroclite de conclusions hasardeuses sans grand rapport les unes avec les autres. Nous sommes au contraire frappés par une parole vivante : celle qui jaillit avec vigueur et profusion d'une *source* dont la qualité dépend de l'amour et de l'intelligence de celui qui la prononce. Cela comprend, sur le plan critique, différents aspects : la parole comporte une *signification* connue ; et elle la véhicule, la transmet. Elle est *vraie* ou *fausse*, ce qui suppose de se demander ce qu'est la vérité comme qualité du jugement de l'intelligence. Elle implique encore une *cohérence*, qui se

traduit par l'ordre du discours, sa morphologie et sa syntaxe que la grammaire étudiera.

Si la parole transmet le vécu de l'âme d'une personne, même si elle comporte un élément conventionnel en tant qu'elle est liée à telle communauté humaine (ce qui fait partie de la manière d'être de la personne), elle le dépasse cependant. Du point de vue de la parole, en effet, si c'est la *personne* qui parle, le rattachement de la personne à la nature se fait au niveau de la *signification* de la parole : celle-ci est plus radicalement dans l'âme et dans la manière dont l'âme humaine, capable de connaître et d'aimer, pâtit et vit ce qui est, le réel existant, que dans les éléments relatifs et conventionnels que comporte la complexité de la personne. Les « παθήματα de l'âme », pour reprendre l'expression d'Aristote, impliquent, d'une part, un au-delà de l'élément conventionnel du langage, d'autre part, une très grande complexité et une très grande diversité humaines, à la fois sensibles et spirituelles. Cet au-delà de l'aspect conventionnel et cette très grande diversité se traduisent dans la parole elle-même. Cela, d'abord dans son caractère relatif : une parole matériellement identique peut exprimer des choses très différentes en fonction du vécu de l'âme qui la porte, vécu qui a une très grande diversité.

C'est ce que nous pouvons chercher à préciser : quelle est la diversité de ce vécu, de ces « παθήματα de l'âme » ?

Richesse et diversité

Le secret et la parole

Du point de vue de la personne, auquel nous nous situons, il y a toute l'importance du vécu affectif, qui implique une connaissance aimante, c'est-à-dire le jugement sur un lien vital dans l'amour avec un bien qui nous attire, ce qui s'exprime au-dedans de nous comme un *secret* : le secret, ce que « secrète » notre âme, ce qui se forme en elle comme la perle au sein d'un coquillage, peut se situer à des niveaux différents et multiples. Les zones les plus profondes sont celles des secrets les plus intimes dans l'amour, car les plus élevés quant à ce qui les nourrit et les spécifie : les personnes que nous aimons, et les découvertes personnelles que nous faisons dans la recherche de la vérité, surtout quand elles concernent la sagesse. Même si « la sagesse se communique sans envie¹ », car elle est un bien de l'intelligence qui nous dépasse et nous attire – elle n'est la propriété de personne, si ce n'est de Dieu² –, elle est toujours découverte d'une manière personnelle et comme un secret, dans la

¹. Cf. *Sag* 7,13 : « Sans fraude j'ai appris et sans envie je communique, je ne cache pas sa richesse ».

². ARISTOTE, *Mét.*, A, 2, 983 a 10 : « Dieu semble être en effet, cause pour toute chose et un certain principe ; et une telle science, Dieu la possède seul ou au plus haut point ».

mesure où elle implique essentiellement l'amour et touche la fin. Comme telle, elle ne peut donc se communiquer que « de l'intérieur », comme un esprit.

Sur le plan humain, la première grande expérience où nous pouvons situer le secret est celle de l'amour interpersonnel : le secret dans l'amour d'amitié est l'expression du vécu affectif de notre âme dans sa relation avec une personne telle que l'amour réciproque le fait naître et grandir. Si nous cherchons à analyser ce qu'est un secret, nous pouvons voir qu'il comprend un lien intime entre l'intelligence et l'amour. De fait, il existe une connaissance affective personnelle, qui est un « vécu » profond de notre âme : c'est la connaissance de la personne que nous avons pour ainsi dire « à l'intérieur » de l'amour. Elle implique aussi la connaissance de nous-mêmes qui l'aimons et en sommes aimés, et la lucidité sur l'amour réciproque, interpersonnel, qui nous lie mutuellement. Au-delà de l'analyse, dans laquelle nous cherchons à préciser ce qui spécifie cette connaissance affective et son fruit, le secret, nous pouvons constater que cette connaissance demeure toujours « voilée » ; c'est pourquoi elle s'exprime la plupart du temps d'une façon symbolique, ce que la poésie mettra en lumière d'une façon particulièrement forte.

Grâce à l'amour, nous saisissons avec une grande force que, de fait, il y a toujours quelque chose d'ineffable, d'incommunicable dans une personne. Comme l'affirme l'Écriture, seul « Dieu scrute les reins et les cœurs¹ », seul il saisit ce qui, pour les hommes, parce que leur connaissance s'exerce de l'extérieur, demeure insondable dans une personne humaine : ses intentions et ce qui lui donne sa profondeur la plus grande². Nous pouvons nous en approcher par l'amour mais ne pouvons pas les mesurer, les dominer. Par l'amour, nous touchons, sans pouvoir le posséder, le secret d'une personne, ce qu'il y a de tout à fait unique dans son être – son « je suis » – et son orientation intime, personnelle, intelligente et amoureuse, vers son bien et sa fin – son « j'aime », « je désire ».

A travers ces deux verbes – être et aimer –, unis au sujet personnel « je », dans ce qu'il a de plus fort, nous touchons le caractère à la fois commun du langage et son absolue diversité et, par le fait même, son inadéquation avec le vécu de l'âme et la personne humaine elle-même dans son originalité. C'est là que nous pouvons situer la connaissance analogique dans son sens le plus vrai et, par le fait même, le discours analogique³. L'analogie se situe sur le plan de la volonté capable du bien dans l'amour et de l'intelligence capable du vrai, de connaître ce qui est, tel qu'il est. La personne humaine, dans son « je suis », « je cherche la vérité », « je t'aime, toi qui existes dans ta bonté », est le lieu propre de cette connaissance et de ce dire. Là, nous comprenons que nous ne pouvons pas en rester à un regard sur la personne

¹. Cf. *Jr* 11,20 ; 17,10 ; 20,12 ; *Ps* 7,10 ; 26,2 ; *Ap* 2,23.

². Ce que, dans le langage du Magistère de l'Église, on appelle « le sanctuaire intime de la conscience ».

³. Cf. ci-dessous, p. 356 sq.

humaine comme « être de parole » compris au sens heideggérien du terme : c'est un fait que le vécu de l'âme, dans ce qu'il a de plus profond, dépasse absolument tout ce que nous pouvons dire.

Quand nous nous situons sur le plan de la personne, nous pouvons affirmer que le vécu personnel de l'âme est d'abord un secret : secret personnel, dans l'expérience de l'amour et l'orientation profonde qu'une personne a vers sa fin ; secret de la découverte personnelle de la vérité ; secrets liés aux responsabilités qu'une personne peut exercer – ce que l'on appelle souvent le secret de fonction ou le secret professionnel ; secrets de guerre liés à l'engagement dans le combat contre l'ennemi et envers les hommes dont on a la responsabilité, dont la vie est engagée, et aux intérêts stratégiques et vitaux de la patrie¹. Il y a ainsi des « zones de silence » à des niveaux différents dans la personne humaine : ces secrets qu'elle porte la nouent et la mobilisent sur des registres différents. Pouvons-nous en ordonner la diversité ? S'agit-il d'une diversité analogique ? De fait, le *maxime tale* du secret est lié à l'amour et à la rencontre interpersonnelle propre à l'expérience de l'amour d'amitié : là, c'est la personne elle-même qui est le secret même de celui, de celle qui l'aime, et c'est pourquoi, il *ne peut* se dire. Dans cette lumière, il y a d'autres secrets, qui le sont aussi dans la mesure où ils engagent une personne envers d'autres personnes auxquelles elle est liée sous un rapport ou un autre : ce qu'elle a pu confier de son âme et de ses choix intimes ; de ses propres secrets heureux ou malheureux ; des actes qu'elle a posés.

Le verbe de la connaissance contemplative

La connaissance contemplative de sagesse est analogiquement un secret, en ce sens qu'elle est la connaissance de Quelqu'un : la *Personne première*, Celui qui est le Créateur de notre âme et le Père de notre esprit. Nous ne pouvons le connaître que grâce à l'amour et de l'intérieur de l'attraction qu'il exerce sur notre être et notre esprit, comme Celui qui attire tout à lui dans sa bonté.

Découvert au-delà de l'ami, comme un Bien premier capable d'être pour nous une fin en laquelle se reposent notre intelligence et notre capacité d'aimer, il suscite un secret encore plus intime à nous-mêmes que l'amour d'amitié. Ainsi la sagesse ne peut-elle se communiquer que comme la connaissance amoureuse et personnelle des secrets de Dieu. C'est là, et seulement dans cette mesure, qu'un

¹. « Écoutons seulement les mots si simples de sa sœur : “Son rôle est joué, et son calvaire commence. Bafoué, sauvagement frappé, la tête en sang, les organes éclatés, il atteint les limites de la souffrance humaine sans jamais trahir un seul secret, lui qui les savait tous”. Comprendons bien que pendant les quelques jours où il pouvait encore parler ou écrire, le destin de la Résistance est suspendu au courage de cet homme. Comme le dit Mademoiselle Moulin, il savait tout ! » (A. MALRAUX, « Discours » pour l'entrée des cendres de Jean Moulin au Panthéon, 19 décembre 1964).

philosophe sage est pleinement un maître : une source vive et féconde pour d'autres intelligences en quête de *la Source* ; un chercheur de la vérité, ami de Dieu par son désir de la contemplation, et serviteur-ami des hommes qui les enfante à la sagesse. En ce sens, l'enseignement philosophique de sagesse (c'est-à-dire la communication de ce que l'on a maladroitement appelé la théologie « naturelle ») a un caractère tout à fait particulier : il présuppose toute la force de l'analyse de la philosophie première, et c'est pourquoi il ne reste pas à un niveau symbolique ou poétique, mais ne peut se communiquer qu'avec un langage commun. Il aura donc ce caractère éminemment analogique et demande d'être purifié de toute expression anthropomorphique, ce qui se traduira par l'importance de la négation : par exemple, alors que dans l'homme il y a une distinction réelle entre la connaissance et l'être (ce qui nous permet de comprendre que pour l'homme, la vérité n'est jamais une identité entre la pensée et la réalité, mais une adéquation), en Dieu, l'intelligence *n'est pas* seconde, relative : sa connaissance *est* son être même, Dieu est lumière. Ce langage est le reflet de l'humilité de celui qui ne connaît Dieu que par analogie, c'est-à-dire d'une manière indirecte, et qui sait être plus certain de ce que Dieu n'est pas que de ce qu'il est.

De plus, notre intelligence ne pouvant pas concevoir ce qu'est Dieu, n'ayant aucun concept de Dieu, ne peut énoncer qu'un jugement sans aucune nouvelle appréhension. Ce qui est énoncé par l'intelligence, et exprimé par la parole en utilisant le langage humain, est toujours inadéquat, en-deçà de la réalité de la Personne première dont nous énonçons ce jugement et dont nous parlons. Par exemple, dans le jugement « Dieu est bon, il est la Bonté même souveraine », nous utilisons ce que nous concevons de plus profond de ce qu'est le bien – la *ratio boni*, mais nous savons qu'en énonçant ce jugement « Dieu est bon », sa Bonté est infiniment au-delà, non seulement de toutes les réalités bonnes dont nous avons l'expérience, mais de ce que nous concevons de plus parfait du bien, même par la connaissance métaphysique la plus pure. Si nous pouvions concevoir la Bonté de Dieu, nous saurions ce qu'il est.

Voilà pourquoi nous pouvons dire que l'amour nous permet de nous approcher de Dieu davantage que ce que nous pouvons connaître de lui, et que la connaissance philosophique de sagesse est *analogue* au secret de la connaissance affective : l'amour n'est pas ici seulement ce qui porte notre intelligence dans son élan vers la vérité, mais fait partie de la connaissance elle-même que nous avons de Dieu. Il est Celui qui, comme Père, se rend présent à nous et nous attire dans sa Bonté. Tous les biens dont nous avons l'expérience, et d'une façon la plus proche pour nous l'expérience que nous avons de la personne humaine dans l'amour, nous permettent de vivre de sa présence dans l'adoration et de nous appuyer sur cette présence pour chercher à le contempler. Dieu est plus présent à nous-mêmes que nous ne sommes présents à nous-mêmes, il nous « devance », et l'effort

d'intelligence que nous faisons pour le chercher et le découvrir, est une réponse à cet amour qui nous devance.

Il nous semble que c'est aussi pourquoi la connaissance philosophique de sagesse ne peut se transmettre, se communiquer que dans un certain milieu : la rigueur de l'enseignement scientifique n'y suffit pas, pas plus que les outils les plus perfectionnés du point de vue de l'érudition. Il ne suffit pas, pour être maître, d'être un bon professeur : la sagesse, comme recherche de la vérité dans l'amour, qui est une vie, est nécessaire. N'est-ce pas, au fond, ce que les Grecs avaient saisi dans leurs « écoles » philosophiques ? Il nous semble que nous touchons là, sur le plan philosophique, le fondement de la Tradition : enseigner la sagesse philosophique, c'est transmettre un esprit, une recherche amoureuse et vivante de Dieu qui concerne la personne humaine, ce qui ne se communique pas simplement par l'enseignement d'un savoir, d'une compétence, ni par la perfection d'un raisonnement ou l'accumulation de toutes les informations. Autrement dit, la sagesse n'est pas l'université de tous les savoirs ni l'accumulation de toutes les sciences. Elle est « autre chose encore »...

La science et l'exigence sincère de la vérité

Cette recherche ultime de la vérité, inséparable de l'amour, nous permet de saisir un autre développement du vécu personnel de l'âme humaine : le vécu intellectuel de la recherche scientifique et philosophique. Il s'agit d'un véritable vécu personnel, dans la mesure où la recherche de la vérité fait partie des grandes dimensions de la personne humaine : elle la structure et unit éminemment la dimension subjective de la *sincérité* de celui qui cherche la vérité avec un cœur droit et pur, et la rectification objective du *vrai*, mesure et fin de la recherche de la vérité elle-même.

Du point de vue du contenu, à la différence de la connaissance affective, la connaissance intellectuelle théorique, spéculative au sens scientifique du terme, peut *se séparer* de toute affectivité et chercher à connaître la réalité telle qu'elle est. Alors que le secret affectif engage une modalité subjective dans l'objectivité même de son contenu, la connaissance scientifique, qu'elle soit mathématique ou philosophique, a un contenu objectif. Cela est surtout vrai de la vérité philosophique, où notre connaissance est relative à quelque chose qui est autre que nous et qui mesure notre intelligence dans son jugement. Cependant, si nous regardons les choses du point de vue de la personne cherchant la vérité, nous pouvons souligner l'importance de l'amour et du désir de la vérité : dans le vécu personnel de celui qui possède cette connaissance scientifique ou philosophique, ce désir le maintient dans l'ardeur et l'insatisfaction de celui qui cherche inlassablement la vérité au-delà de ce qu'il a déjà découvert.

Ce vécu intellectuel s'exprime dans un langage scientifique, mathématique, philosophique, qui, selon les cas, a sa propre spécificité plus ou moins caractéristique. Certaines sciences ont un langage hautement spécialisé et qui réclame une parfaite univocité pour être précis, ainsi qu'une axiomatique précise. Mais pour pouvoir être appris et se communiquer, il réclame de pouvoir être mis en relation avec le langage commun ; c'est pourquoi les mathématiques, en particulier, ont fondamentalement un rapport avec l'intelligence humaine capable de ce qui est, et donc avec le « dire de ce qui est ».

La question critique fondamentale n'est-elle pas ici celle du rapport entre l'être mathématique et l'être réel¹ ? C'est là où l'analogie mathématique joue un rôle essentiel ; comme l'exprime Jacques Vauthier, « les mathématiques sont le lieu par excellence où l'analogie se coule entre la réalité et les concepts qui y sont développés. Réalité des objets de la vie de tous les jours et concepts des objets mathématiques qui les décrivent après la saisie par les sens et leur abstraction par l'intelligence² ». Etudiant les relations qui régissent les rapports des objets mathématiques entre eux, la science mathématique se développe dans une rigueur formelle parfaite : elle se présente comme un langage et même comme une écriture³ qui a ses propres symboles, sa propre axiomatique, sa propre rigueur de développement, sa propre invention : « Ce va-et-vient entre la réalité et sa description au travers d'un langage *ad hoc* qui prend en compte à la fois ses aspects quantitatifs, mais aussi qualitatifs, est la spécificité des mathématiques qui se sont progressivement extraites de la gangue de la physique pour se poser *in sinu* leurs propres questions⁴ », au-delà de la résolution des problèmes de physique, ce qui leur donne une certaine gratuité⁵ et une parenté avec le beau¹, comme le soulignait déjà

¹. « Les réalités mathématiques, si elles ont une réalité propre, sont nécessairement, ou bien dans les êtres sensibles, suivant l'opinion de certains philosophes, ou bien séparées des êtres sensibles (car il en est aussi qui professent cette doctrine). Si elles ne sont ni dans les êtres sensibles, ni séparées des êtres sensibles, ou bien elles n'existent pas, ou bien elles existent d'une autre manière, de telle sorte que notre controverse portera non sur leur être lui-même mais sur leur mode d'existence » (ARISTOTE, *Mét.*, M, 1, 1076 a 32-36).

². « Quelques réflexions sur le langage mathématique », texte inédit.

³. « Les mathématiques sont avant tout une langue écrite. Cela tient à leur densité de sens, à leur exigence de précision, à leur caractère très discursif et à la nature abstraite de leurs objets qui justement ne peuvent se matérialiser que dans l'écriture. En mathématiques, l'écriture est beaucoup plus qu'un support commode ; elle est la condition première de la pensée et la voie d'exploration irremplaçable de toute recherche. Tout mathématicien connaît la difficulté de commencer à écrire quand toutes les idées dans l'esprit paraissent encore très confuses et que se présente la tentation de continuer à réfléchir dans l'espoir de voir les idées se décanter avant de saisir la plume ; mais tout mathématicien a fait l'expérience de l'inimaginable pouvoir créateur de l'écriture qui, dès lors que nous lui faisons confiance, suscite une page, dix pages, cent pages... et nous emmène vite beaucoup plus loin que tout ce que nous aurions osé espérer avant de laisser courir la main sur le papier... » (L. LAFFORGUE, « Les mathématiques sont-elles une langue ? », intervention au colloque « Les grammaires de la liberté », 9 avril 2005).

⁴. *Ibid.*

⁵. « Lorsque beaucoup d'arts furent découverts, les uns [ordonnés] aux nécessités, les autres au loisir, on a toujours jugé plus sages ceux [qui ont découvert] ces derniers, du fait que leurs sciences n'étaient pas ordonnées à une utilité. De là vient que lorsque tous ces arts étaient constitués, on découvrit ces sciences qui n'étaient ordonnées ni au plaisir, ni aux nécessités de la vie, et, en premier lieu, dans les pays où l'on avait du loisir. Aussi est-ce en Égypte que se sont constitués pour la

Aristote. C'est aussi ce qui fait leur séduction, d'autant plus que « cette langue qui part des concepts tirés de la réalité est ensuite soumise à la rigueur de la logique au sein de démonstrations qui la font progresser au point que les mathématiciens sont convaincus qu'il s'agit d'une *terra incognita* qu'ils décrivent », de sorte que si « le mathématicien a toute latitude pour définir ses concepts », car il construit son objet par l'abstraction, « une fois ceux-ci établis, la règle du jeu de la démonstration mathématique rigidifie tout et les résultats qui découlent de celle-ci dans toute sa rigueur et sa logique sont en quelque sorte prédéterminés² ».

Le poète et le dire nécessaire

Quand il s'agit du vécu propre à l'expérience de l'artiste, en particulier du poète, qui est par excellence l'artiste de la parole et de la langue, parce que son inspiration naît du langage lui-même et porte sur le langage, ce qu'il porte en lui-même réclame de s'exprimer de la manière la plus forte qui soit. De fait, nous pouvons dire que c'est le vécu de l'artiste qui réclame de la manière la plus impérative, nécessaire, le langage ou le geste. L'artiste, comme artiste, est lié à l'expression : celle-ci se réalise par la parole et par le geste. L'artiste, comme tel, ne peut pas demeurer dans la pure intériorité. Celle-ci demande de se réaliser dans une œuvre. Et quand cette œuvre est une œuvre dont la matière est la voix (dans la musique et le chant), et la parole (dans la poésie et le théâtre), la parole a alors une nécessité qu'elle n'a pas dans le discours philosophique. L'artiste, comme artiste, vit les choses en les disant, en les jouant, en les réalisant. C'est la très grande différence qui existe entre le vécu affectif, philosophique, mystique, et le vécu poétique ; alors que dans ceux-là l'intériorité domine, dans celui-ci, le dire, l'expression est nécessaire à la perfection de l'art comme tel.

Pour le comprendre, il est nécessaire de nous arrêter à la découverte inductive que nous faisons de la forme-εἶδος lorsque nous cherchons à analyser l'activité artistique, le « faire ». En effet, l'idée artistique, l'εἶδος, fruit de la connaissance artistique qu'est l'inspiration, est *analogue* au secret, fruit de la connaissance affective. Analogue, c'est-à-dire premièrement radicalement différente : alors que le secret amoureux se termine à la personne de l'autre et unit intimement deux personnes liées réciproquement dans l'amour – comme tel il ne demande donc pas de se dire –, l'idée artistique, fruit de l'inspiration est un possible devenu un nécessaire réalisable : l'idée de ce qui est à faire demande d'être réalisée, ce qui dans l'art poétique se traduit dans le discours poétique. La parole apparaît ici

première fois les arts mathématiques, là où on laissait du loisir à la classe des prêtres » (ARISTOTE, *Mét.*, A, 1, 981 b 16-24).

¹. « Le beau est l'objet principal du raisonnement de ces sciences et de leurs démonstrations. (...) Les formes les plus hautes du beau sont l'ordre, la symétrie, le défini, et c'est là surtout ce que font apparaître les sciences mathématiques » (*ibid.*, M, 3, 1078 a 34 - 1078 b 2).

². J. VAUTHIER, *ibid.* « La langue mathématique est suffisamment précise pour assurer la réalité de ce que l'on veut dire » (ID., « Être métaphysique et être mathématique », p. 81).

comme « l'idée poétique » réalisée et achevée, déterminant la matière des mots, des sons, des rythmes de la parole humaine.

Cette distinction entre la parole et le « vécu » intérieur de notre âme s'impose dès que nous réfléchissons ; elle est essentielle à la parole *humaine* qui ne peut pas être seulement une parole *d'homme* – pour transposer au niveau de la parole une distinction courante entre l'acte humain, qui engage l'intelligence et la volonté, et des actes d'homme, instinctifs ou non-volontaires. La parole humaine n'est pas celle des sophistes, ni celle du perroquet... De fait, le vécu intérieur de l'âme humaine a une richesse unique, dans son extrême diversité. C'est là où gît le problème de signification, qu'elle soit affective, sapientiale, scientifique, métaphysique, mathématique, logique, artistique et poétique, ou simplement pratique. Si c'est pour le mathématicien et pour l'artiste que la signification n'est jamais seulement intérieure mais s'explicite au long du labeur de la réalisation et s'accomplit dans l'œuvre réalisée (ce qui leur donne une certaine parenté), cependant, même dans le discours poétique, la signification est *premièrement* dans l'âme, c'est-à-dire plus précisément dans l'intelligence et la volonté de celui qui vit et s'exprime par la parole.

Affirmer que la signification est dans l'intelligence, c'est dire qu'elle concerne *l'appréhension* (le concept) et le *jugement* (l'énonciation), selon des niveaux de signification différents : affectif, sapiential, scientifique, métaphysique, poétique, pratique, etc. Cette signification se communique *par* la parole et, portée par l'intelligence en acte, est présente *dans* la parole. Mais ce n'est pas *premièrement* là son lieu propre, sauf chez l'artiste poète dont l'œuvre *dit* ce qu'il porte en lui.

Expérience

Cette analyse nous conduit donc à nous poser la question : ce vécu de l'âme, d'où provient-il ? Qu'est-ce qui le détermine et comment se développe-t-il et naît-il dans la vie affective et intellectuelle de celui qui le porte ? C'est là toute la réflexion nécessaire que nous avons élaborée en philosophie du vivant et du point de vue de la critique de la connaissance. Résumons-la en précisant que, fondamentalement, c'est en raison de l'expérience que notre âme, dans la mesure où elle est en contact avec la réalité existante et s'en nourrit, porte en elle-même une diversité de « vécus », comportant des éléments sensibles et spirituels. Or, notre expérience est diverse : autre l'expérience affective, qui nous fait rejoindre une autre personne à travers l'amour que nous lui portons, qu'elle suscite en nous ; autre l'expérience artistique et poétique, où nous rencontrons et exprimons la réalité sensible et spirituelle à travers l'inspiration artistique ; autre l'expérience de la connaissance mathématique qui

saisit des relations, abstraites du sensible, entre le nombre, la forme et la grandeur à travers l'intuition ; autre encore la recherche de la vérité propre à la connaissance philosophique spéculative, qui connaît et rejoint ce qui est, à travers l'analyse qu'elle en fait en découvrant ses principes et ses causes propres ; autre enfin l'expérience de la recherche contemplative de la vérité, de la sagesse qui nous fait connaître analogiquement Celui qui est séparé de toutes les réalités dont nous avons l'expérience et nous attire tout à lui dans sa Bonté souveraine.

De facto, il y a toujours une expérience au point de départ, dont nous nous dégageons, au-delà de laquelle nous nous élevons plus ou moins et par des voies différentes. Mais cette expérience engage un contact de notre âme avec la réalité et conduit à saisir et à connaître des significations différentes. La source des παθήματα de l'âme est donc bien toujours une coopération vitale de notre âme avec la réalité dont nous avons l'expérience, par l'intermédiaire de médiations diverses : l'amour, l'intuition, l'interprétation, l'analyse, la contemplation, etc. Le problème de la signification naît donc dans cette rencontre et cette coopération de notre intelligence, qui est une puissance vitale de notre âme, avec la réalité dont nous avons l'expérience. De fait, toute réalité existante porte en elle-même des déterminations : elle est telle réalité, de telle nature, ayant telle qualité, etc. A partir de l'expérience que nous en avons, et dans l'activité vitale de connaissance, notre intelligence saisit ces déterminations, à travers des médiations différentes, selon des processus différents, à des niveaux de profondeurs différents et selon des perspectives, des raisons formelles différentes. Par le fait même, le rapport de notre âme au réel n'est pas toujours le même. Aussi, lorsque nous affirmons que la vérité est une adéquation de l'intelligence à la réalité, cela n'est pleinement exact qu'au niveau métaphysique. La philosophie première, en effet, considère *ce qui est en tant qu'il est* (τὸ ὄν ἢ ὄν) et cherche le contact le plus profond et le plus direct avec la réalité existante. Elle cherche donc simplement le vrai. A tous les autres niveaux de connaissance, même en philosophie, le conditionnement humain joue un rôle plus important et module le problème de la vérité. C'est pourquoi, sur le plan critique, le problème de la signification est antérieur à celui de la vérité. Et la question est toujours : où la signification se situe-t-elle ? Dans la réalité ? Dans l'âme ? Dans le langage ? Elle implique bien ces trois niveaux, qui sont liés les uns aux autres et ordonnés les uns par rapport aux autres. Le concept, qui renvoie formellement (c'est-à-dire quant à sa signification) à la réalité existante dont nous avons l'expérience, est exprimé par la parole : parler, c'est proférer, c'est-à-dire porter au dehors, « devant soi », par le moyen des sons et des « symboles sonores », ce que nous avons conçu. La parole n'a donc pas d'autre signification que ce que nous pensons ; et ce que nous pensons, dans sa détermination, renvoie à la réalité existante dont nous avons l'expérience.

Préciser la relation de la réalité existante (le τὸ εἶναι), de la pensée (le τὸ νοεῖν) et son fruit, le concept, et de la parole (le τὸ λέγειν), est le problème fondamental de toute critique de la connaissance. Exprimé pour la première fois dans l'histoire de la pensée occidentale par Parménide, précisé par Aristote et repris et approfondi en vue de la *doctrina sacra* par saint Thomas, il est capital pour bien situer le problème de la parole.

Appréhension et jugement : un problème capital

Toute expérience, qui est l'alliance de l'intelligence et des sensations, comporte en elle-même un jugement d'existence, un jugement sur ce qui est. Dans ce jugement, l'intelligence adhère à l'exister actuel de la réalité que nous touchons, que nous voyons, que nous sentons et à l'égard de laquelle nous pouvons éprouver tel ou tel état affectif. Mais *au-delà* des sensations et des passions, au-delà des images et des souvenirs, nous touchons intellectuellement l'être même de cette réalité sensible, le fait d'être ; nous sommes en quelque sorte attachés à la réalité de ce qui est. Tel est le sens de cette première adhésion, de cette affirmation tout à fait première : « Ceci est ».

De cette réalité dont nous affirmons qu'elle est, nous appréhendons, c'est-à-dire nous saisissons, les déterminations. Nous pouvons le faire à des niveaux différents et selon une profondeur et une extension plus ou moins grandes : il est évident qu'une expérience plus étendue, plus complète, plus différenciée des réalités existantes, étend la saisie que nous en avons ; de même, une fréquentation prolongée et variée, sous différents aspects, des mêmes réalités, nous donne de les saisir plus profondément et avec plus de nuances, si du moins nous sommes attentifs à ce dont nous avons l'expérience. Nos concepts, qui expriment la richesse de notre vie intellectuelle, expriment cependant toujours quelque chose de la réalité que nous connaissons. De cette réalité, nous affirmons : « C'est un lion ». Certes, nous pouvons connaître le lion d'une façon plus au moins profonde ! Mais nous saisissons toujours *quelque chose* de cette réalité existante, qui la détermine et fait que c'est telle réalité, ayant cette détermination et non pas telle autre. La signification de nos concepts renvoie donc toujours aux déterminations de la réalité existante et à sa quiddité. En définitive, nos concepts renvoient toujours à cette question fondamentale : qu'est-ce que cette réalité qui existe ? Quelle est sa détermination profonde ? τί ἐστὶ, *quid sit* : c'est là l'interrogation fondamentale, qui naît à partir de cette adhésion : « ceci est »¹.

¹. « Chercher ce qu'est une chose sans savoir qu'elle existe, c'est assurément ne rien chercher du tout » (ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, II, 8, 93 a 26-27).

Il revient à Platon, puis à Aristote qui ira beaucoup plus loin dans la précision et la vérité, d'avoir souligné combien l'intelligence, dans sa quête du vrai, dans son appétit de connaître ce qui est, est fondamentalement tournée vers la recherche de la détermination, de la forme de la réalité. La signification connue et exprimée dans nos concepts, renvoie donc toujours à la détermination de ce qui est, à la forme de la réalité existante. Mais c'est toujours d'une réalité existante, celle dont nous affirmons qu'elle « est », que nous saisissons la détermination. C'est de la réalité existante que nous concevons la forme et la pensons. La forme connue et exprimée dans le concept est bien celle de ce qui est. Du point de vue critique, nous dirons donc que l'appréhension de la forme se distingue mais est *inséparable* du jugement. C'est pourquoi, lorsque nous cherchons à connaître ce qui est, lorsque nous nous demandons ce qu'est la réalité dont nous avons l'expérience, nous cherchons toujours à connaître l'être même de la réalité. Au-delà de la forme, c'est « ce qui est » que nous cherchons à connaître¹. C'est ce qui s'explicitera parfaitement sur le plan critique dans les transcendants, c'est-à-dire les notions analogiques tout à fait premières convertibles avec la *ratio entis*², et qui « transcendent », dépassent la connaissance univoque que nous avons de la quiddité par le genre et la différence spécifique et que nous exprimons dans la définition.

Notre pensée, déterminée et actuée par la réalité existante, se déploiera donc selon différents niveaux de signification. C'est cette signification, diverse mais ordonnée selon ses différents niveaux, de la description jusqu'à la connaissance métaphysique la plus profonde, que la parole humaine exprime « à l'extérieur ». Celle-ci renvoie donc toujours à la réalité (elle la « signifie »), par l'intermédiaire de nos concepts, selon toute la richesse des niveaux de signification que nous concevons.

2 - COMMUNAUTE

Par la parole, qui est ordonnée à la communication aux autres de notre pensée, nous réalisons une « mise en commun », une communication de ce que nous avons pensé et saisi de ce qui est. C'est ce que rappelle saint Thomas lorsque, commentant le Περὶ Ἑρμηνείας d'Aristote, il affirme :

Certes, si l'homme était naturellement un animal solitaire, les « passions » de l'âme [les choses pâmées de l'âme dont parle Aristote] lui suffiraient ; par celles-ci, il se conformerait aux réalités elles-mêmes, de sorte qu'il en aurait en lui (*in se*) la connaissance. Mais parce que l'homme est naturellement un animal

¹. C'est pourquoi saint Thomas affirmera que si l'objet de l'appréhension est la quiddité des choses, son objet *ultime* est l'être même de la réalité. Pour être plus précis, disons que si la quiddité des réalités est l'objet premier de la connaissance intellectuelle et spécifie l'appréhension comme opération élémentaire de notre vie intellectuelle, l'être *actue* (finalise) et *termine, mesure* le jugement comme opération parfaite de notre vie intellectuelle.

². Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *De Veritate*, q. 1, a. 1.

politique et social, il a été nécessaire que les conceptions d'un seul deviennent connues aux autres, ce qui se fait par la voix ; et c'est pourquoi il a été nécessaire que les voix soient significatives (*necesse fuit esse voces significativas*), de façon à ce que les hommes vivent les uns avec les autres (*ad invicem conviverent*). De là vient que ceux qui sont de langues différentes ne peuvent pas bien vivre ensemble les uns avec les autres¹.

La parole se rattache donc à la nature politique de l'homme. Pour bien comprendre cette affirmation, il est évidemment nécessaire de préciser le plus possible ce que signifie : « L'homme est *par nature* un animal politique² ». S'agit-il d'une constatation, d'un principe, d'une conclusion ? A quel niveau sommes-nous lorsque nous affirmons cela ? Il est nécessaire de le préciser sur le plan critique, pour bien voir où se situe la parole par rapport à la personne humaine.

Ayant d'abord affirmé que toute mise en commun, toute communauté « est constituée en vue d'un bien³ », Aristote analyse les éléments dont la communauté humaine est constituée. Or, à la différence de Platon qui voyait la communauté comme un agrégat d'individus unis par nécessité⁴, Aristote considère que la communauté est liée à l'expérience de la coopération en vue d'un même bien. Cette coopération est fondamentalement celle que réclame la nature : la nature humaine n'est accomplie, de telle manière qu'elle peut être féconde⁵, que dans la coopération de l'homme et de la femme, unis pour devenir source de vie – c'est la première coopération, source de la communauté humaine naturelle fondamentale qu'est la famille⁶ ; de même, selon des dispositions naturelles différentes, la coopération de celui qui commande et de celui qui obéit est en vue d'un même bien⁷. C'est à partir de ces deux relations élémentaires dans la coopération que la famille se forme. Celle-ci est donc « selon la nature⁸ », pour la vie de chaque jour. Nous voyons donc ici quel sens a fondamentalement le « par nature »... Il ne s'agit pas d'un principe mais de ce qui appartient nécessairement à l'homme du fait que sa nature réclame, pour être achevée, une coopération en vue d'un même bien : la transmission de la vie et sa « conservation » grâce au travail et à l'économie domestique...

Quant à la πόλις, la cité, communauté « parfaite », elle existe « pour le bien-vivre⁹ ». Elle est plus parfaite que la famille, en tant qu'elle apporte, par une coopération plus étendue et plus parfaite, un bien plus parfait. Mais s'enracinant dans

¹ *Op. cit.*, lect. II, n° 12.

² ARISTOTE, *Politique*, II, 9, 1253 a 3.

³ *Ibid.*, I, 1, 1252 a 2.

⁴ Cf. PLATON, *République*, II, 369 b-c.

⁵ « La plus naturelle des œuvres pour les vivants, ceux qui sont accomplis (τέλεια), qui ne sont pas incomplets ou dont la génération n'est pas spontanée, est de produire un autre tel que soi » (ARISTOTE, *De l'âme*, II, 4, 415 a 26-28).

⁶ C'est bien ainsi que naît la communauté humaine : avec la croissance de l'enfant. Un couple ne forme pas encore une communauté ; deux amis ne forment pas une communauté.

⁷ « Pour le maître et pour l'esclave, le même est porté ensemble » (*Politique*, I, 2, 1252 a 34).

⁸ *Ibid.*, 1252 b 13.

⁹ *Ibid.*, 1252 b 30.

la famille, qu'elle présuppose, elle existe donc « par nature¹ ». Si la famille est « selon la nature » (κατὰ φύσιν), la cité est « par nature » (φύσει), parce qu'elle apporte un bien plus parfait, qui correspond à un appétit plus profond de l'homme que le seul désir de vivre. La cité est donc, pour Aristote, une fin (τέλος) de la famille : elle accomplit ce que porte en elle-même l'expérience fondamentale de la coopération ; permettant une coopération en vue du bien-vivre, elle est au service du bien parfait de l'homme.

C'est dans cette lumière qu'Aristote conclut : « A partir de ces considérations, il est manifeste que la cité est de ces choses *par nature*, et que l'homme est *par nature* un animal politique² », c'est-à-dire capable de la cité³. Il ne s'agit pas d'une détermination « ontologique » ou substantielle – comme si l'homme n'existait que relativement à une communauté, comme un élément du tout (ce que dirait Platon) – mais d'une relation du point de vue de la communication de la vie, de l'éducation et de la recherche du bien : la coopération en vue de ces biens est ce qui fait de l'homme un membre d'une communauté humaine. La « politique », en ce sens humain, unit ainsi la *fin* spirituelle et le *conditionnement* naturel de l'homme dans le devenir de sa vie. En ce sens, elle contribue à façonner un milieu humain en ordonnant le conditionnement, grâce à la coopération de tous, pour atteindre certaines fins : la fin de la nature, qui est la communication de la vie, et les fins personnelles, auxquelles la cité est ordonnée, non pas en les mesurant mais en y disposant à la façon d'un milieu. Si les fins de l'homme sont l'amitié et la contemplation, la cité est le milieu qui doit favoriser, par la justice et la concorde, l'éveil de la relation d'amitié parfaite entre les personnes, et par la culture et la formation au sens le plus grand du terme, disposer et éveiller la recherche de la vérité.

Si la cité existe comme cette coopération active de tous, en vue du bien-vivre de tous et de chacun, elle est ordonnée et structurée pour cela : un milieu demande d'être ordonné, déterminé en vue du bien auquel il dispose. C'est ici que se situe la parole :

Comme nous le disons, en effet, la nature ne fait rien en vain. Or, seul de tous les animaux, l'homme a le λόγος. Sans doute la voix est-elle signe de la douleur et du plaisir ; et c'est pourquoi elle appartient par nature aussi aux autres animaux : leur nature leur permet seulement de ressentir la douleur et le plaisir et de se les signifier les uns aux autres. Mais le λόγος [va] jusqu'à [rendre] évident (ἐπὶ τῷ δηλοῦν) l'utile et le nuisible et, par suite aussi, le juste et l'injuste. Tel est en effet le propre des hommes en face de tous les autres animaux ; [l'homme] seul possède le sens du bien et du mal, du juste et de

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, 1253 a 1-3.

³ La négation vient en quelque sorte illustrer cette conclusion : celui qui est « sans cité (ἄπολις) », est « ou dégradé ou supérieur à l'homme » (*ibid.*, 1253 a 3-4). Il est ou bien une bête, réduit à son conditionnement dont il ne peut sortir, ou bien « un dieu », ayant atteint une fin personnelle qui, comme telle, est au-delà de la cité et de la coopération communautaire.

l'injuste. Et c'est la mise en commun de ces choses qui réalise la famille et la cité¹.

Après avoir vu l'enracinement naturel de la communauté (sa nécessité fondamentale) et sa fin, c'est ce qui *spécifie* la communauté humaine et la distingue de ce que les animaux ont instinctivement et sensiblement « en commun » qui est ici précisé. C'est là qu'apparaît le λόγος : *l'intelligence*, capable de saisir le bien et le mal, le juste et l'injuste, et la *parole*, qui permet, en les exprimant, de les communiquer et de les chercher en commun.

La parole, comme telle, ne peut donc se séparer de l'intelligence et elle est ordonnée à la communication de ce que nous avons saisi et que nous concevons. Elle est donc un *moyen*, un instrument : elle est relative à celui qui, ayant pensé, parle ; à celui qui peut recevoir cette parole, c'est-à-dire l'entendre et la comprendre ; à la réalité qui a été pensée et qui fait l'unité de ceux qui, s'étant parlé, la comprennent et la partagent plus ou moins profondément. Etant un instrument, un moyen d'échange, elle est analogue à la monnaie dans les échanges économiques. De même donc que la finalité de la monnaie est de faciliter l'échange des biens nécessaires à la vie, de même, la finalité de la parole est l'échange et la communication des biens spirituels que sont la connaissance, la recherche de la vérité, le sens du bien, etc. Et, de même que la vie politique se corrompt lorsque l'acquisition de l'argent, au lieu d'être un moyen mesuré par l'usage devient une fin et n'a plus de limites, de même, la pensée se corrompt lorsque la parole passe devant la pensée et même devant la réalité, et s'identifie à l'homme. Alors, progressivement la personne humaine disparaît et le langage n'est plus qu'un jeu de relations dans lequel la communauté passe devant la personne : ne va-t-on pas alors jusqu'à dire que la parole précède la personne ? La communauté, comme telle, n'existe que dans la mesure où il y a une communication, une mise en commun entre des personnes, ce dont la parole est une des chevilles ouvrières ! Elle est donc un « tissu de relations ». Mais si la personne dans son être subsistant disparaît, la relation absorbe tout. De même, du point de vue de la recherche de la vérité, si la réalité dans sa détermination et dans son être n'est plus mesure de notre intelligence, celle-ci est absorbée par le jeu de relations conventionnelles qu'implique le langage ; alors la connaissance ne peut être autre chose que la logique de ce jeu de relations ou la grammaire des textes écrits.

Ce qui montre que nous ne pouvons pas en rester au langage ni faire de ce moyen une fin, c'est, d'une part, la *diversité* dans le langage : diversité des langues, certes (ce qui en souligne l'aspect conventionnel), alors que nous pouvons nous comprendre en passant d'une langue à l'autre ; mais aussi diversité des modes

¹. *Ibid.*, I, 2, 1253 a 9-18.

d'expression dont le langage est capable, et, à l'écrit, la diversité des « formes littéraires »... Et c'est d'autre part, le caractère artistique de la parole : nous l'avons vu, elle est une œuvre réalisée par l'homme... du langage pratique jusqu'à l'art poétique dans toute sa richesse ; or, toute œuvre d'art, cette forme dans la matière, dépend d'une intériorité, de la forme conçue par l'artiste.

Certes, on peut, des limites de la parole humaine, tirer argument pour se replier sur elle et s'y enfermer. Ou en en restant à son caractère conventionnel et en absolutisant la logique. Ou bien, comme dans bien d'autres développements nihilistes de l'art contemporain, en prétendant que la parole ne dit rien d'autre qu'elle-même ! Elle serait alors une pure production, une pure intervention dans l'espace. Ou encore en affirmant que toute parole brise l'indétermination du néant ou du possible, et que son caractère d'œuvre doit être éliminé : la recherche de la parole « gratuite », sans aucune nécessité sinon la décision de parler.

C'est pourquoi il est essentiel de comprendre que la parole est une médiation ordonnée à la communication. Les mots, le discours, sont forgés par l'homme ; ils portent en quelque sorte « l'effigie » de l'homme. Ordonnés à la communication de notre pensée, ils lui sont relatifs, ainsi qu'à ceux à qui nous parlons. Mais ils peuvent devenir aussi, comme toute « effigie », une idole, c'est-à-dire un moyen pour l'homme de s'exalter et de se replier sur lui-même. N'est-ce pas ce qui se passe dans le structuralisme, lorsque le discours et le texte sont pris pour eux-mêmes ? Alors, non seulement la parole humaine ne peut plus devenir le mystère de la Parole de Dieu, mais l'homme lui-même, dont elle dépend et auquel elle est ordonnée, a disparu : il s'efface devant son idole, qu'il a lui-même forgée.

3 - SENS LITTERAL ?

Nous le verrons, c'est parce que la parole renvoie à un verbe conçu par l'intelligence et à la personne qui l'exprime, que nous pourrions parler analogiquement de la Parole de Dieu. Dieu s'est servi du langage humain comme d'un instrument, pour communiquer aux hommes quelque chose de tout à fait nouveau : son mystère, éternellement contemplé en son Λόγος, son Verbe. C'est donc tout ce qui distingue le Verbe divin de notre verbe intérieur qui nous permettra de distinguer la parole humaine du mystère de la Parole de Dieu : c'est la théologie de la Très Sainte Trinité qui est ici présente.

La sagesse théologique doit aussi nous permettre de porter un jugement sur ce qui est tout à fait unique dans le mystère du Christ et de sa parole : il est le Verbe éternel fait chair et parlant le langage des hommes. Son humanité, instrument conjoint de la Personne du Verbe, a une proximité unique avec la Source divine.

Enfin, si Dieu, par son Verbe, assume la parole humaine et en fait le mystère de sa Parole, cela est fondamentalement possible grâce à la signification universelle analogique des concepts « produits » par notre intelligence. La parole humaine ne peut être reliée à la sagesse divine que par l'intermédiaire de l'intelligence humaine capable de Dieu. Sinon, on affirmera nécessairement que les textes de l'Écriture ne sont que des œuvres humaines dans lesquelles leurs auteurs cherchent à dire métaphoriquement quelque chose de Dieu. Par le fait même, ils peuvent être interprétés comme tout autre texte littéraire. Cette conception conduit à la position suivante : un écartèlement entre, d'une part, une mystique négative, réduite à un simple silence intérieur (on ne peut rien dire de Dieu) ; et d'autre part une louange poétique et musicale où l'aspect affectif domine, qui demeure une œuvre d'art humaine s'adressant à Dieu de façon métaphorique en réduisant la Révélation à un discours humain au sujet de Dieu. Quant à la liturgie chrétienne, elle n'est plus autre chose alors qu'une œuvre « artistique » soumise aux aléas de la créativité individuelle. Ce qui est commun à ces deux extrêmes, c'est l'affirmation qu'il n'y a plus de véritable doctrine : la théologie est considérée comme inutile, voire méprisée comme trop intellectuelle ; et même, elle disparaît parce que, sans philosophie première et sans connaissance philosophique de Dieu, il n'y a plus de vrai point de rencontre entre Dieu qui se révèle et l'intelligence humaine. Ce qui disparaît complètement, c'est le mystère de la Parole de Dieu : la Révélation personnelle du Père dans le langage des hommes.

Nous avons essayé de montrer qu'à la racine de cette position se trouve une conception philosophique qui a trait à l'origine de la signification. Et c'est là qu'apparaît la question si débattue du *sens littéral* de la parole humaine et du *sens littéral* de la Parole de Dieu. Il est facile de constater que, depuis longtemps, on a réduit le sens littéral au sens historique tel que le détermine la méthode historico-critique. C'est là une erreur philosophique, puis théologique.

En effet, si la parole, comme telle, est toujours liée au sensible, et donc au contexte, le concept, comme tel, n'est pas lié au sensible quant à son contenu. La signification intelligible, à la différence de la représentation imaginative, n'est pas liée au sensible ; et elle ne l'est pas non plus, comme telle, lorsqu'elle est connue en acte et conçue par l'intelligence. C'est dans cette mesure, et dans la mesure où elle comporte un lien plus ou moins direct avec l'analogie, qu'elle peut être assumée par Dieu pour révéler aux hommes son mystère.

A partir de cette distinction et de ce passage, nous pouvons préciser qu'il y a différentes modalités du langage, relatives aux différents niveaux de signification que nous avons précisés. Nous pouvons succinctement les répertorier ici :

Le premier langage, celui de l'enfant, est *symbolique*. Ce langage est celui dans lequel la représentation sensible, imaginative, la signification saisie et conçue par l'intelligence et la présence affective, aimante, sensible et spirituelle, sont unies. Ce langage symbolique est aussi celui des cultures dites « primitives » dans lesquelles la représentation imaginative et la signification intelligible demeurent liées. Les symboles, les mythes, sont des exemples de ce premier langage – c'est par exemple ce que nous voyons dans les premiers balbutiements de la pensée grecque antique.

Il y a ensuite un langage *pratique* : celui dont nous nous servons dans nos activités quotidiennes. C'est le langage de l'efficacité, de l'utilité, du commerce et des échanges.

Il y a un langage *descriptif* : celui qu'Aristote a développé en étudiant les catégories et le discours. Régi par la logique de l'attribution, il dit « ce qui est » : τὸ ὄν λεγέται πολλακῶς¹.

Il y a un langage *mathématique* : langage des possibles, il exprime un monde construit par la pensée dont on saisit intuitivement toutes les possibilités cohérentes. C'est aussi un langage symbolique, qui se développe grâce à la logique mathématique symbolique. De ce langage mathématique dépendent toutes les propositions et conclusions scientifiques de la science moderne.

Il y a un langage proprement *artistique* : qu'il s'agisse de l'art rhétorique, qui cherche à convaincre, de l'art poétique, ou encore de l'art tragique. Là, la forme artistique, qui détermine la matière qu'est le langage, le discours, le dialogue, et qui a été conçue par l'artiste poète, est essentielle.

Il y a un langage proprement *moral* : il exprime nos choix, nos intentions morales. Il peut se transmettre comme conseil, ordre, commandement et précepte. Ces préceptes peuvent aussi se moduler d'une façon universelle et devenir des lois. Ou encore, dans le domaine politique, le juge « dit le juste² », lorsqu'il prononce un jugement et tranche.

Plus profondément, il y a un langage affectif, *amoureux*. Il procède du secret amoureux et l'exprime, sans sortir de l'amour, pour celui, celle à qui il est destiné : l'ami pour son amie, l'amant pour l'amante, la mère pour l'enfant, etc.

Il y a encore le langage de la *science philosophique*, qui repose sur la découverte inductive des principes propres à chaque niveau d'analyse philosophique, et l'explicitation des conclusions qui en dépendent.

¹. ARISTOTE, *Mét.*, Γ, 2, 1003 a 33 ; *ibid.*, 1003 b 5 ; Z, 1, 1028 a 10. Voir aussi Θ, 1, 1045 b 33 - 1046 a 1.

². ARISTOTE, *EN*, V, 7, 1132 a 20-25.

Tous ces niveaux supposent des alliances différentes de l'intelligence avec le sensible, l'imagination, l'amour sensible et spirituel : des niveaux plus ou moins profonds de signification, et des chemins différents pour y parvenir.

Ici se pose la question d'un discours « métaphysique » ou, pour être plus précis, du langage de la philosophie première, propre à l'étude de ce qui est en tant qu'il est. Relevant de l'intelligence *séparée* du sensible, c'est lui qui serait capable d'énoncer des jugements propres au sujet de la Personne première, nécessairement d'une façon analogique, c'est-à-dire indirecte. Cette question est évidemment paradoxale car, si la parole demeure liée au sensible, comment peut-elle exprimer quelque chose qui n'est plus seulement saisi « à partir » du sensible grâce à l'abstraction, mais existe séparé de celui-ci... Cette question a été abordée pour la première fois par Aristote dont on pourrait dire, avec A. de Muralt, qu'il a « inventé » le discours métaphysique. C'est celui qui dépend de l'intelligence qui touche les réalités dans ce qu'elles ont de plus profond. Ce discours n'est plus symbolique (comme le langage de l'enfant, le discours mathématique ou poétique) mais *analogique*. Il fait toujours référence au jugement d'existence et se situe au niveau d'intelligibilité (donc de signification) propre aux notions transcendantales.

Pour préciser cela, en vue de ce que nous développerons en théologie, nous pouvons nous appuyer sur deux grandes affirmations d'Aristote : l'une à propos du bien ; l'autre, à propos de ce qui est.

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, c'est après avoir critiqué la théorie platonicienne du Bien en soi qu'Aristote affirme :

Le bien n'est donc pas quelque chose de commun selon une Forme unique. Mais alors, comment les biens *sont-ils dits* des biens ? Il ne semble pas, en tout cas, qu'on ait affaire à des homonymes par fortune. [L'homonymie] provient-elle alors de ce que tous les biens dérivent d'un seul bien ou de ce qu'ils concourent tous à un seul bien ? N'est-ce pas plutôt *selon l'analogie* ? Ainsi, ce que la vue est au corps, l'intellect l'est à l'âme, et autre chose dans autre chose¹.

De fait, dans l'expérience pratique que nous avons du bien en l'aimant, nous découvrons que nous ne pouvons pas le définir, le ramener à l'univocité du genre et de la différence spécifique. Nous ne pouvons donc pas posséder le bien, l'avoir : « Il nous attire, nous fait sortir de nous-mêmes. Il nous permet donc de comprendre un autre type de connaissance, un au-delà de la connaissance par genre et différence spécifique qui est un avoir. Nous voyons là l'importance du jugement. Connaître, ce

¹. *Op. cit.*, I, 4, 1096 b 26-29.

n'est pas seulement assimiler, posséder ; "connaître, c'est toucher" (ARISTOTE, *Mét.*, Θ, 10, 1051 b 24)¹ ».

En philosophie première, qui étudie ce qui est, en tant qu'il est (τὸ ὄν ᾗ ὄν), Aristote développe les deux grandes orientations de l'analogie. *L'analogie dite d'attribution*, qui explicite ce que nous découvrons avec les catégories et la découverte de l'οὐσία comme principe et cause selon la forme de ce qui est : la diversité des déterminations de ce qui est comporte un ordre. Ce qui est, dans la diversité de ses déterminations « *est dit* de multiples manières² ». Citons Aristote :

Tout ce qui est sain est relatif à la santé. Il se dit de ce qui garde la santé, de ce qui la produit, de ce qui en est un signe, de ce qui en est affecté. De même, ce qui est, est dit de multiples manières mais est relatif à un principe un. Car tels êtres sont appelés ainsi parce qu'ils sont des substances, tels autres parce qu'ils affectent la substance, tels encore parce qu'ils sont un acheminement vers la substance, ou des corruptions ou des privations ou des qualités ou des agents productifs ou générateurs soit de la substance, soit de ce qui est dénommé par relation avec la substance³.

De fait, en cherchant l'οὐσία, principe et cause selon la forme de ce qui est, nous découvrons qu'elle est première selon le λόγος, selon la connaissance, et selon le temps⁴. La découverte de cet ordre πρὸς ἔν nous fait bien comprendre que l'analogie n'est pas une logique ou un procédé de connaissance, puisque l'ordre des déterminations de ce qui est dépend d'un premier *réel*, principe et cause de *ce qui est*.

Aristote développe aussi *l'analogie de proportion*, en découvrant la cause finale de ce qui est, en tant qu'il est : l'ἐνέργεια, l'être-en-acte :

L'acte c'est le fait pour la réalité d'être, mais non de cette manière que nous appelons « en puissance » (...) mais ainsi que nous disons, « en acte ». Ce que nous voulons dire deviendra évident au moyen d'une induction à partir d'expériences singulières ; il ne faut pas chercher la définition de tout, mais saisir l'analogie dans une vue synoptique. (...) Toute chose n'est pas dite de la même manière en acte, mais d'une façon analogique : comme cette chose-ci est dans celle-ci (ἐν) ou relativement à celle-ci (πρὸς), ainsi, celle-là est dans celle-là ou relativement à celle-là⁵.

Au-delà du dire, donc, nous regardons la réalité elle-même et saisissons quelque chose d'ultime et de plus radical que l'analogie d'attribution (qui reste liée aux déterminations de ce qui est) : l'ordre réel de tout ce qui est imparfait vers ce qui est parfait. Comme l'affirme Marie-Dominique Philippe, « c'est l'ordre de la

¹ M.-D. PHILIPPE, « La philosophie d'Aristote à la découverte de l'analogie », p. 56. « Alors que la définition demeure logique, dans le toucher de l'intelligence qu'est le jugement "ceci est", il y a un dépassement de la logique parce qu'il y a un contact direct avec la réalité. Dans ce contact, nous respectons l'autre, ce qui implique son existence. Le point de départ de l'analogie est là, dans ce dépassement de l'avoir. Cela implique bien de distinguer deux mouvements de connaissance : l'appréhension, qui fait qu'on possède en soi la signification connue, et le jugement, qui nous fait atteindre l'autre » (*ibid.*, p. 57).

² *Mét.*, Γ, 2, 1003 a 33 ; Z, 1, 1028 a 10.

³ *Ibid.*, Γ, 2, 1003 b 5-9.

⁴ Cf. *ibid.*, Z, 1, 1028 a 31-33.

⁵ *Ibid.*, Θ, 6, 1048 a 25 -1048 b 8.

puissance vers l'acte qui permet à Aristote de préciser le principe de finalité, qui permettra de découvrir l'existence de l'Être premier. C'est là où la pensée analogique prend toute sa force : ce qui est imparfait dans l'ordre de l'être et dans l'ordre du bien appelle, par tout ce qu'il est, l'existence d'un premier. Nous le découvrons par son existence et non pas par son essence, ce qui permet de dire que l'existence et la bonté sont gardiennes d'une pensée analogique. Et celle-ci permet à notre contemplation d'être beaucoup plus rigoureuse et beaucoup plus profonde. C'est ce qui nous permet de comprendre la proximité de Dieu du point de vue de l'exister et sa transcendance absolue du point de vue de l'intelligibilité : nous pouvons affirmer qu'il existe et chercher à préciser sa manière d'exister. Mais nous ne pouvons pas saisir ce qu'il est, nous ne pouvons pas l'assimiler ni l'analyser¹ ».

Multiplicité du sens littéral

Cette diversité de niveaux de signification nous permet de comprendre que le langage est *multiple* et que le sens *littéral* de chacun de ces niveaux de signification est différent (alors que les mots peuvent être les mêmes). Cela nous semble capital en face des affirmations du structuralisme et même de la phénoménologie, qui n'acceptent que le type de langage conforme à leur méthode. Or, le structuralisme n'explique pas l'homme ! Il n'explique pas l'amour humain, ni la poésie, ni la sagesse ! Reposons-nous donc la question : quel est le sens littéral de la parole humaine ? Cette question est capitale pour pouvoir nous demander : quel est le sens littéral de la Parole de Dieu ?

Pour cela, nous devons constamment préciser : à quelle pensée cette parole renvoie-t-elle ? Par exemple, le mot « lumière » renvoie à des niveaux de signification différents si nous parlons en peintre, en physicien, en psychologue ou en sage philosophe. La pensée qui préside à la parole et la porte est elle-même en relation avec la réalité qu'est la lumière, mais dans des perspectives et à des niveaux de connaissance différents. Les jugements que nous énoncerons à propos de la lumière seront donc vrais formellement à des niveaux différents, dans la mesure où nous affirmerons, selon la démarche et la rigueur propres à chaque niveau, quelque chose qui sera adéquat à la réalité qu'est la lumière. De fait, le point de départ de chacune de ces affirmations sera différent, dans la mesure où les niveaux d'expérience sont eux-mêmes différents : autre chose l'expérience artistique, autre

¹. « La philosophie d'Aristote à la découverte de l'analogie », p. 61. La philosophie première « repose sur l'induction de la substance (*ousia*), principe et cause selon la forme de ce qui est, et sur l'induction, la découverte de l'être en acte (*energeia*), cause finale de ce qui est, principe de toutes nos opérations bonnes. Ces deux grandes inductions permettent l'achèvement de toute la philosophie d'Aristote. Sa philosophie commence par l'expérience du toucher et se termine dans la découverte d'un Être premier par la finalité, grâce à la découverte de l'être en acte en philosophie première. Aristote est très net sur ce point : seule la finalité peut nous permettre de découvrir Dieu (cf. *Mét.*, Λ, 7, 1072 a 24 sq.). Seul l'amour ouvre notre intelligence et lui permet de se dépasser » (*ibid.*, p. 63).

chose l'expérimentation de la science physique contemporaine, autre chose l'expérience clinique, autre chose encore l'expérience humaine qui s'ouvre sur le jugement d'existence « ceci est ». A partir de chaque expérience naîtra un langage différent : langage rhétorique ; langage poétique ou littéraire ; langage humain « courant » ; langage scientifique ; langage philosophique, etc.

Au sujet du langage philosophique, il se développera selon tous les niveaux que comporte la philosophie : diversité des parties de la philosophie (la philosophie de l'art n'est pas la philosophie éthique, et celle-ci n'est pas la philosophie première) ; diversité, dans chacune de ces parties, des niveaux d'analyse : la description de l'expérience n'est pas l'induction ; et celle-ci n'est pas le syllogisme qui aboutit à la conclusion. Le sens littéral du discours philosophique sera donc relatif d'abord à la pensée philosophique dans sa quête de la vérité. Autre chose dire : « Pierre est assis », jugement d'expérience ; autre chose : « Pierre est mon ami », jugement affectif en éthique ; autre chose : « Pierre est une personne humaine », jugement dont la signification propre et la vérité la plus profonde sont au niveau métaphysique ; autre chose enfin : « Pierre est une créature », jugement de sagesse de théologie naturelle, dans la lumière même de la découverte de l'existence d'une Personne première que les traditions religieuses appellent Dieu.

Mais arrêtons-nous un instant à ce que le discours philosophique a d'ultime, lorsqu'il énonce quelque chose qui se situe proprement au niveau de la connaissance de sagesse : lorsque nous affirmons à partir de l'expérience de la personne humaine et du principe de causalité finale : « Il est nécessaire qu'il existe un Être premier que les traditions religieuses appellent Dieu », quel est le sens littéral de cette proposition ? Il ne s'agit évidemment pas d'un sens historique, car ce n'est pas l'histoire qui nous permet de découvrir l'existence d'un Être premier. Malheureusement, pour beaucoup qui ne l'ont pas découvert, le sens de cette proposition reste historique : elle serait le simple témoin d'un âge révolu, celui de philosophes qui ont cru pouvoir affirmer que l'intelligence humaine pouvait découvrir l'existence de Dieu, ce qui leur venait du contexte de leur culture. De telles interprétations conduisent à des lectures simplement historiques des auteurs du passé. Par exemple, saint Thomas d'Aquin est un théologien du Moyen-Âge ! Mais on peut d'autant moins réduire à l'histoire la pensée d'un philosophe ou d'un théologien, et donc son discours, qu'ils dépassent le contexte historique de l'élaboration de leur pensée, dans la mesure où ils s'élèvent jusqu'à une vérité qui dépasse l'histoire. Précisons donc : le sens *littéral* de cette proposition est : « Un Être premier est » (c'est un jugement d'existence), supérieur à toutes les autres réalités, celles dont nous avons l'expérience : non seulement les réalités physiques mais la personne humaine, la réalité existante la plus parfaite dont nous avons l'expérience. Ce sens *littéral*

implique donc que par la philosophie, notre intelligence est capable d'atteindre une Réalité première, Acte Pur, et personnelle. Dépassant notre compréhension, elle est invisible et ne peut être possédée, définie, conçue par notre raison. Nous ne pouvons l'atteindre que dans un jugement analogique de sagesse. Et nous ajoutons : « que les traditions religieuses appellent “Dieu” ». Nous rejoignons ce que les traditions religieuses affirment et nous prenons leur langage dans son sens *littéral* : elles nomment Quelqu'un – le nom signifie la personne et relève du jugement.

Cette proposition unit donc deux sens *littéraux*, qui se tiennent chacun à un niveau différent : celui de la démarche philosophique de sagesse, et celui des traditions religieuses. Cela montre bien que notre intelligence dépasse le langage, puisque nous unissons, à propos d'une même Réalité, deux affirmations qui ne sont pas au même niveau. Par le fait même, il est facile de voir que notre langage, ici, est analogique : c'est *la Réalité* existante première même qui mesure notre intelligence dans ses jugements et nous disons d'elle des choses différentes à des niveaux différents, qui impliquent des niveaux de signification différents.

Chacun des langages que nous employons a bien un sens *littéral* qui lui est propre : dans le langage courant, pratique, de l'homme qui fait son marché, le sens littéral est celui de la qualité et de la valeur des produits. Dans le langage de l'historien, qui se situe au niveau d'une connaissance du réel par des documents (il touche le réel selon ce qui demeure de ce qui a été), le sens littéral est ce que les documents permettent de reconstruire ou d'interpréter. Dans le langage scientifique, le sens littéral est le sens de la conclusion selon ce que le protocole expérimental de la méthode utilisée permet d'affirmer. Dans le langage philosophique, le sens littéral est ce que nous connaissons de ce qui est. Ces remarques nous semblent importantes car, ce qui manque dans la plupart des approches, c'est justement de saisir nettement *ce qu'est* la parole humaine dans sa diversité. On en arrive alors malheureusement à ce terrible appauvrissement qui consiste à réduire le sens littéral au sens historique et la diversité de la parole humaine à celle des genres littéraires...

Nous comprenons donc que, en face de la domination de la pensée et du langage mathématiques, d'une part, en face, d'autre part, de l'influence de l'histoire et des sciences humaines, il est nécessaire que la philosophie soit beaucoup plus précise et rigoureuse sur ce qu'elle atteint en propre, et sur sa finalité profonde – qu'aucune autre connaissance ne peut supplanter ou remplacer. Cette exigence est analogue à celle de Socrate qui, face aux sophistes et à l'éclatement des diverses positions philosophiques, orientait toute sa recherche autour de l'homme et du soin de son âme dans une perspective d'éthique religieuse. Aujourd'hui, d'une façon

infiniment plus profonde, il s'agit à nouveau de sauver le sens de l'homme, de redécouvrir ce qu'est la personne humaine dans toutes ses dimensions et de sauver l'intelligence humaine dans sa capacité d'atteindre la sagesse. C'est à partir de ces quelques précisions que nous pourrions maintenant essayer de nous approcher du mystère de la Parole de Dieu : de quelle manière la parole humaine est-elle capable de devenir le mystère de la Parole de Dieu ? Qu'est-ce qui distingue la parole divine de la parole humaine ? Et quels sont les sens de la Parole de Dieu ? En effet, si toute parole humaine personnelle a une signification, et ne se réduit ni au gémissement, ni au cri, ni au chant, combien plus la parole divine, « hyper-personnelle », est-elle riche de significations... Nous avons voulu, en dernier lieu, essayer de montrer comment l'étude de la personne humaine en philosophie première permet d'avoir un regard plus profond sur la parole humaine. Poursuivons donc, pour essayer de saisir comment Dieu, dans le mystère de sa Parole, assume toute la richesse et toute la profondeur de la parole humaine, principalement dans le mystère de l'Incarnation, où la parole personnelle du Christ est à la fois celle d'un homme pleinement homme et celle de Dieu pour nous. Tels sont le don et la lumière qui sont proposés au croyant et à tout homme ; le théologien les reçoit comme un trésor et cherche à s'en faire l'ami et le serviteur, pour Dieu et pour ses frères.

Troisième Partie

Le Christ, la « Parole-Personne »

Le Christ, la Parole de Dieu et la théologie

« Après avoir à bien des reprises et de bien des manières parlé jadis à nos pères par les Prophètes, Dieu, en cette fin des jours, nous a parlé par le Fils qu'il a établi héritier de toutes choses et par qui il a fait les mondes¹ ». C'est dans le Christ, le Fils du Père donné aux hommes, que la Révélation s'accomplit ; là, elle atteint sa plénitude, son achèvement et sa perfection définitive. Aussi pouvons-nous affirmer que la Parole de Dieu touche là son sommet : un sommet à partir duquel nous devons tout reprendre, pour avoir une vision aussi pénétrante et profonde que possible de la Parole de Dieu et de la sagesse théologique qui en naît.

Notre premier effort sera de découvrir les dimensions de la Parole de Dieu telles que Dieu lui-même nous les révèle ; le réalisme divin et humain de la Parole de Dieu, ce qu'elle est comme Parole humaine et divine, est ultime, parfait dans le mystère personnel du Christ. Nous avons essayé de préciser la relation entre la personne et la parole. C'est ce qui nous conduit donc à étudier la relation entre le mystère de la Parole de Dieu et le Verbe incarné. Dans le Christ, la parole humaine devient, pour ainsi dire, médiatrice de la Personne du Verbe d'une façon unique et parfaite. C'est ainsi que dans le Christ, la Parole de Dieu, dont saint Thomas affirme qu'elle contient le Verbe², rejoint en quelque sorte sa Source : l'instrument (la parole) et la fin (la Personne) se tiennent. De la sorte, toutes les dimensions de la Parole de Dieu, telles qu'elles apparaissent progressivement au long du devenir de la Révélation que Dieu fait de lui-même, trouvent leur plénitude dans le Christ : c'est seulement en lui que la Parole de Dieu trouve son sens plénier, non seulement quant à son contenu, mais aussi quant à son mode. En effet, si la parole humaine est celle d'une personne, il convient que la Parole de Dieu, parole humaine dont Dieu se sert pour communiquer aux hommes son mystère, soit celle même de la Personne du Fils. Tout ce qui est dit de la Parole de Dieu dans l'Ancien Testament préfigure, annonce, ce qui n'est pleinement accompli que dans le Christ. Et tout ce qui est prêché et accompli dans l'Église n'a de sens que relativement à la Parole de Dieu dans le Christ et au mystère des Personnes divines. Comme le souligne Hans Urs von Balthasar,

¹. *He* 1,1.

². « Toutes les paroles de Jésus dans nos cœurs viennent de l'unique Verbe du Père » (S. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur saint Jean*, II, n° 1951, p. 197) ; « Toute parole inspirée de Dieu conduit au Christ, qui est le Verbe de Dieu, le "Verbe vivant de Dieu" (*Ad Haebr. lect.*, IV, n° 217) » (M.-D. PHILIPPE, « Préface » à S. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur saint Jean*, I, p. 9).

en face de la majesté de l'amour absolu, qui est le phénomène originel de la révélation, toute autorité qui transmet cette dernière à l'homme est quelque chose de dérivé. L'autorité originelle n'est détenue ni par la Bible (comme « parole de Dieu » écrite), ni par le kérygme (comme « parole de Dieu » prêchée), ni par l'autorité ecclésiastique (comme représentation officielle de la « parole de Dieu ») – toutes trois ne sont « que » parole, sans être encore chair, c'est pourquoi tout l'Ancien Testament lui-même comme « parole » n'est qu'en route vers l'autorité définitive. Celle-ci n'est détenue que par le Fils qui interprète le Père dans le Saint-Esprit et fait voir en lui l'amour divin. Car c'est uniquement ici, à l'origine de la révélation, que l'autorité (ou la majesté) peut et doit coïncider avec l'amour ; c'est pourquoi exiger de l'homme avec autorité l'obéissance de la foi à la révélation ne peut que consister à l'amener à voir exactement et à apprécier comme il convient la manifestation de l'amour divin. Celui-ci peut se présenter d'une manière si irrésistible qu'il ne laisse plus échapper de lui comme parole suprême que la majesté de la gloire divine qui contraint l'homme à se prosterner. La réponse de l'homme se ramène alors entièrement au désistement de la pure obéissance : mais les deux termes en présence, la parole et la réponse, n'acquièrent leur sens qu'à partir du geste de la Personne éternelle se tournant vers la personne finie. Et par ce geste dont le cœur et l'essence sont l'amour, la personne finie se voit offerte également la possibilité de répondre à la Personne infinie¹.

Nous avons mis en lumière, dans l'approche philosophique de la parole humaine, que l'intention personnelle dans la recherche de la vérité et l'amour est la première dimension qui commande la parole. C'est pourquoi, mettre en lumière l'intention personnelle du Verbe incarné dans le mystère de sa parole et des gestes qui en sont inséparables, nous semble être le premier réalisme théologique au service de la foi. En effet, on peut dire que, dans la parole du Christ (donc dans tout le mystère de la Parole de Dieu), la parole humaine est transformée parce que portée par une intention divine et humaine : celle du Christ. Quelles sont les dimensions de cette intention ? C'est une question essentielle.

La Révélation que Dieu fait de lui-même étant accomplie comme une révélation d'amour et de l'amour divin, ce qui ne peut être que par une Personne, il convient aussi qu'elle se transmette par des personnes, des témoins : c'est l'œuvre de l'Esprit Saint de l'accomplir, dans le mystère de la Tradition. Le Christ a voulu que sa parole soit reçue, communiquée et transmise comme une parole vivante, par des personnes. Parmi ceux-ci, le disciple bien-aimé, Jean, nous a transmis ce qui est le plus profond, le plus personnel dans l'intention du Christ, comme toute la Tradition l'a toujours compris. Ses écrits, témoignage transmis par « celui qui a vu² », sont donc d'une importance primordiale pour une véritable sagesse théologique chrétienne et c'est pourquoi la Tradition l'a toujours considéré comme « le théologien ». Et en effet, la sagesse se prend toujours de la fin. Certes, si la fin n'est considérée que comme un ajout, une conclusion de la forme, si elle n'est que « métaphoriquement » cause, on opposera la théologie, ramenée à la doctrine, et la vie, la mystique, considérée comme une spiritualité ou confondue avec des manifestations charismatiques. Mais si la fin est cause des causes, si donc elle est

¹ *L'amour seul est digne de foi*, p. 68-70.

² *Jn 19,35 ; 21,24 ; 1 Jn 1,1-4 ; Ap 1,2...*

première dans l'ordre de la causalité, c'est à partir d'elle, et donc de la personne et de l'amour, que tout s'ordonne de la façon la plus profonde et la plus vraie. Ainsi saint Jean, en nous montrant le mystère du Christ comme la fin (la Personne du Λόγος) qui se donne de la façon la plus proche (l'humanité du Christ, sa parole, ses gestes), nous le révèle-t-il comme Celui à partir de qui une théologie vraiment sage, une théologie de l'Amour, peut être découverte et ordonnée : du Christ reçu dans la foi et devenu l'Agneau, un avec le Père dans la spiration de l'Esprit Saint, toucher la Source, le Λόγος, le mystère trinitaire – « Dans le Principe était le Verbe¹ ». L'Apocalypse de saint Jean, ses Épîtres et son Évangile, en nous donnant accès au mystère du Christ et de sa parole à travers le regard de l'ami-témoin, du disciple bien-aimé, donnent une voie d'accès privilégiée à celui qui cherche à élaborer une théologie sapientiale. En effet, comme l'a souligné saint Augustin et, à sa suite, saint Thomas d'Aquin, « les autres Évangélistes nous forment à la vie active, mais Jean nous forme aussi à la vie contemplative² » : la Parole de Dieu étant celle du Verbe devenu chair, Jean nous donne accès à la Personne de Celui dont il a « contemplé la gloire, gloire comme celle que tient de son Père un Fils unique, plein de grâce et de vérité³ ».

¹. Jn 1,1.

². S. AUGUSTIN, *Sur l'accord des Évangélistes*, 1, 5 ; S. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur saint Jean*, I, n° 1, p. 37.

³. Jn 1,14.

Chapitre XI

Ce que Dieu dit de sa Parole

La Parole de Dieu est une parole humaine, puisqu'elle s'adresse aux hommes. Mais c'est *Dieu lui-même* qui, en prenant le langage des hommes, s'adresse à eux et leur fait connaître son mystère et ce qu'ils sont pour lui.

La première exigence pour le théologien est de découvrir ce qui caractérise la parole divine : ce qui fait qu'elle n'est pas qu'une simple parole humaine, mais la Parole même de Dieu. Il y a là quelque chose qui dépasse la seule réflexion philosophique. Si la Parole de Dieu est une parole humaine, nous ne pouvons cependant pas, de la parole humaine, connaître ce qu'est le mystère de la Parole de Dieu : nous ne pouvons la connaître et en parler qu'à partir de ce que Dieu révèle lui-même de sa Parole en prenant des similitudes.

Notre propos n'est pas d'étudier ici la manière dont se sont progressivement élaborés les textes de l'Écriture¹, mais de recevoir dans la foi les affirmations révélées sur la Parole de Dieu pour, du point de vue théologique, expliciter ensuite comment la parole humaine est assumée et transformée quand Dieu s'en sert pour en faire le mystère de sa Parole. Nous ne ferons pas non plus ici une enquête biblique exhaustive, qui dépasserait les limites de cette recherche, mais nous chercherons à relever quelques-unes des grandes affirmations de l'Écriture sur la Parole de Dieu.

L'Épître aux Hébreux a une affirmation magistrale que nous pouvons placer en tête de cette enquête :

Elle est vivante, la parole de Dieu, et efficace. Plus affilée qu'aucun glaive à double tranchant, elle pénètre jusqu'à la séparation de l'âme et de l'esprit, des jointures et des moelles, et elle juge les pensées et les intentions du cœur. Et il n'est pas de créatures invisibles devant elle : tout est à nu et mis à découvert aux yeux de Celui à qui nous devons rendre compte².

Cette parole qui réclame la foi³, conduit au repos même de Celui dont elle procède. Vivante, elle n'est pas séparée de sa source, le Dieu vivant, et efficace, elle réalise ce qu'elle signifie pour Celui qui a le pouvoir de réaliser ce qu'il veut.

¹. « La parole écrite de Dieu, tout autant que son Verbe incarné, est venue silencieusement parmi nous, croissant et se développant jusqu'au moment de sa manifestation aux hommes. Les écrivains sacrés ont été mus par l'Esprit d'une manière toute particulière ; mais la longue préparation dont leur travail fut le couronnement a constitué un élément important du plan de salut conçu par Dieu en faveur des hommes, un effet de sa sollicitude pour son peuple, pour l'ancien Israël comme pour le nouveau » (W. HARRINGTON, *Nouvelle Introduction à la Bible*, p. 32).

². *He* 4,12-13.

³. « La parole qu'ils entendirent ne servit de rien à ceux-là, parce qu'elle ne s'unifia pas à la foi chez ceux qui l'entendirent » (*He* 4,2) ; « Prenez garde de repousser Celui qui parle. Car si ceux-là

1 - LA PAROLE DE DIEU DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Dieu s'est révélé progressivement à Israël, préparant ainsi la consommation de toutes choses dans le Christ. Toutes les affirmations de l'Ancien Testament sur la Parole de Dieu et sur la manière dont Dieu parle, préparent ce qui s'accomplira dans le mystère personnel du Christ et de sa parole.

La crypte de toute l'Écriture (Gn 1 à 11)

De la Création, la Genèse nous donne deux récits dans un langage dont le mode est *symbolique* et *mythique*. Le premier récit est commandé par la *parole* : « Dieu dit : “Que la lumière soit”, et la lumière fut¹ », et est ponctué, selon l'ordre du temps, par l'action de grâce pour la bonté divine : « Dieu vit que cela était bon, très bon² ». Le second récit est commandé par le *geste*, qui s'accomplit dans le silence et la proximité de l'amour : « Yahvé Dieu façonna l'homme, poussière tirée du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie, et l'homme devint un être vivant³ » ; « Yahvé Dieu bâtit en femme la côte qu'il avait prise à l'homme, et il l'amena à l'homme⁴ ». Toute-puissance d'une parole efficace ordonnée par la sagesse et dont l'intention et le résultat relèvent de la bonté ; proximité d'un geste créateur analogue au geste de l'artiste.

Cependant, le second récit apporte une nouvelle dimension à la Parole de Dieu : c'est là qu'apparaît, d'une part, le *commandement* de Dieu à l'homme, formulé d'une manière négative : « Yahvé Dieu donna cet ordre à l'homme : “De tous les arbres du jardin, tu peux manger, mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu n'en mangeras pas ; car le jour où tu en mangeras, tu mourras sûrement”⁵ » ; d'autre part, une Parole de Dieu qui explicite une intention nouvelle : « Yahvé Dieu dit : “Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; je vais lui faire une aide qui lui soit assortie”⁶ ». Une Parole de Dieu en quelque sorte à Dieu lui-même, qui fait écho à la parole divine du premier récit de la Création et explicite une intention ultime : « Dieu dit : “Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur les bestiaux, sur

n'échappèrent pas qui repoussaient celui qui rendait des oracles sur la terre, à combien plus forte raison n'échapperons-nous pas, si nous nous détournons de Celui des cieux » (*He* 12,25).

¹. *Gn* 1,3. « Dieu des Pères et Seigneur de miséricorde, toi qui, par ta parole, as formé l'univers, toi qui, par ta Sagesse, as formé l'homme pour dominer sur les créatures que tu as faites » (*Sag* 9,1-2) ; « Par la parole de Yahvé, les cieux ont été faits, et par le souffle de sa bouche toute leur armée. Il dit, et ce fut, il commanda, et tout surgit » (*Ps* 33, 6.9) ; « Que toute ta création te serve, car tu dis et les choses parurent, tu envoyas ton souffle et il les édifia, et il n'y a personne qui résiste à ta voix » (*Jdt* 16,14).

². *Gn* 1,31.

³. *Gn* 2,7.

⁴. *Gn* 2,22.

⁵. *Gn* 2,16.

⁶. *Gn* 2,18.

toutes les bêtes sauvages et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre”¹ ». Alors que dans le premier récit était explicité le pouvoir de l’homme « mâle et femelle » sur toute l’œuvre de la Création, dans le second, c’est la distinction et l’unité dans l’amour entre l’homme et la femme qui est mise en lumière.

Si Dieu « parle » dans le premier récit, l’homme en revanche est silencieux : c’est un grand tableau qui se déroule sous nos yeux, une grande fresque, de la lumière à l’homme et au repos de Dieu. Le second récit au contraire, marqué par la présence et la proximité silencieuse de Dieu, est celui où l’homme parle : une parole qui traduit son *dominium* sur les animaux, qui provient de l’intelligence de l’homme et de son expérience : « Yahvé Dieu façonna du sol toutes les bêtes des champs et tous les oiseaux du ciel, et il les amena à l’homme pour voir comment il les appellerait : le nom que l’homme donnerait à tout être vivant serait son nom. L’homme appela de leur nom tous les bestiaux, les oiseaux du ciel et toutes les bêtes des champs² ». Et plus profondément, une parole d’exultation et d’action de grâce dans l’amour, au-delà du *dominium*, devant le don de la femme, chef-d’œuvre de l’Artiste divin : « L’homme dit : “Celle-ci, cette fois, est l’os de mes os et la chair de ma chair ; celle-ci sera appelée femme, car c’est d’un homme qu’elle a été prise, celle-ci !”³ ».

C’est à l’égard de *l’intention* de Dieu, source de son commandement donné à l’homme par une parole, que se réalise la première rupture, la rupture originelle, source de toutes les ruptures. L’herméneutique démoniaque de la parole divine par celui qui est « menteur et père du mensonge » et « homicide dès le commencement »⁴, consiste, en la tronquant et en semant le soupçon par une fausse interrogation, à détourner la parole divine de son véritable sens et de son intention : « Alors Dieu a dit : Vous ne mangerez d’aucun arbre du jardin ?⁵ ». Présentant Dieu comme un rival, le serpent fait apparaître le commandement comme l’arbitraire d’un Dieu trompeur et jaloux.

C’est par la Parole de Dieu que les peines, conséquences du péché, sont prononcées : à l’égard du serpent, à l’égard de la femme, à l’égard de l’homme. Parole de Dieu énonçant une sentence, un *jugement* divin.

Envers l’homme pécheur, Dieu se fait encore pédagogue et se présente comme *Celui qui exhorte* ; c’est ce qui apparaît avec Caïn et Abel : « Yahvé dit à

¹. Gn 1,26.

². Gn 1,19-20.

³. Gn 2,23.

⁴. Jn 8,44.

⁵. Gn 3,1.

Cain : “Pourquoi es-tu en colère et pourquoi as-tu le visage abattu ? Si tu agis bien, ne te relèveras-tu pas ? Mais si tu n’agis pas bien, le péché n’est-il pas tapi à ta porte ? Vers toi va son désir, mais à toi de dominer sur lui”¹ ».

Devant l’iniquité généralisée des hommes, la parole de Dieu exprime encore une sorte de *délibération* de Dieu avec lui-même : « Yahvé se repentit d’avoir fait l’homme sur la terre et il s’affligea dans son cœur. Yahvé dit : “Je vais effacer de dessus la surface du sol les hommes que j’ai créés, depuis l’homme jusqu’aux bestiaux, aux reptiles et aux oiseaux du ciel, car je me repens de les avoir faits”² ». Seul Noé trouve grâce aux yeux de Yahvé. C’est *sur l’ordre* de Yahvé que Noé entre dans l’arche pour échapper au déluge. C’est sur son ordre qu’il en sort avec sa famille et que tout est recréé à partir de lui : « Dieu parla à Noé en ces termes : “Sors de l’arche, toi, ta femme, tes fils et les femmes de tes fils avec toi. Toutes les bêtes qui sont avec toi, de toute chair : oiseaux, bestiaux et tous les reptiles qui rampent sur la terre, fais-les sortir avec toi ; qu’ils pullulent sur la terre, qu’ils fructifient et se multiplient sur la terre”³ ». C’est par sa parole encore que Yahvé *promet* de ne plus jamais maudire le sol à cause de l’homme⁴, qu’il *confie à l’homme* une nouvelle responsabilité fraternelle⁵, et établit une nouvelle *alliance*, promettant qu’il n’y aura plus de déluge : « Dieu dit à Noé et à ses fils avec lui : “Et moi, voici que j’établis une alliance avec vous et avec votre postérité après vous (...). J’établirai mon alliance avec vous : aucune chair ne sera plus retranchée par les eaux du déluge, et il n’y aura plus de déluge pour détruire la terre”⁶ ». L’arc dans la nuée est le *signe* de l’alliance entre Dieu et la terre.

Du point de vue de la parole humaine, notons encore l’importance de la malédiction de Noé sur Cham, et de sa bénédiction sur Sem et Japhet⁷. C’est le père qui bénit et qui maudit, exerçant cette responsabilité et faisant ce discernement entre ceux qui respectent le père et ceux qui le méprisent.

Arrêtons-nous enfin à l’épisode de la Tour de Babel, évidemment d’une grande importance du point de vue de la parole humaine et de la diversité des langues : « Toute la terre avait un seul langage et les mêmes mots⁸ ». Cette capacité que les hommes ont de se comprendre les conduit à un usage désordonné de leur liberté : ils s’unissent dans un orgueil collectif pour, grâce à la technique et à l’art humain, bâtir une ville et une tour et « se faire un nom ». Cette unité orgueilleuse se

¹. Gn 4,6-7.

². Gn 6,6-7.

³. Gn 8,15-17.

⁴. Cf. Gn 8,21-22.

⁵. Cf. Gn 9,5-7.

⁶. Gn 9,8 et 11.

⁷. Cf. Gn 9,25-27.

⁸. Gn 11,1.

fait en dehors de la présence de Dieu qui est, en quelque sorte, exclu du projet des hommes : il lui est « extérieur ». Ce projet collectif de s'établir sur la terre et de se faire un nom en dehors de Dieu, ce qui est contraire à l'intention divine, fait que les hommes ne peuvent plus se comprendre : « Yahvé dit : “Voici qu'à eux tous ils sont un seul peuple et ont un seul langage ; s'ils ont fait cela pour leur début, rien désormais pour eux ne sera irréalisable de tout ce qu'ils décideront de faire. Allons ! Descendons et là même confondons leur langage, de sorte qu'ils n'entendent plus le langage les uns des autres”¹ ». Ce mythe divin de la Tour de Babel voit donc la diversité des langues, c'est-à-dire la difficulté que les hommes ont de se comprendre, comme une conséquence voulue par Dieu de la fausse unité des hommes entre eux par la technique et la puissance. La parole humaine est donc marquée aussi par une *blessure*, conséquence de l'orgueil collectif. Alors qu'elle est un moyen de communication, elle devient au contraire le lieu d'une incompréhension, d'une division et d'une rivalité entre les hommes. Il faudra la Pentecôte et le don de l'Esprit Saint pour, sans supprimer la diversité des langues, découvrir une nouvelle unité « de l'intérieur », dans l'action de grâces pour les merveilles de Dieu : « La multitude s'assembla, et elle fut confondue de ce que chacun les entendait parler dans sa propre langue² ».

Dans ces premiers chapitres de la Genèse, nous avons déjà, d'une certaine façon, toutes les grandes dimensions de la Parole de Dieu et de la parole humaine dont Dieu se sert pour se communiquer aux hommes : une *parole efficace*, portée par la toute-puissance créatrice de Dieu au service de sa *bonté* ; une parole *ordonnée*, dépendante de sa sagesse ; une parole *d'amour*, qui communique une intention à l'homme ; un *commandement*, qui réclame l'obéissance ; une parole de *justice* et de *miséricorde*, qui châtie et reprend ; une parole *éducative* qui corrige et purifie ; une *promesse* ; une parole *d'alliance* qui dévoile un nouveau secret. Quant à la parole humaine, elle relève de *l'intelligence* et traduit une autonomie de l'homme dans son *dominium* ; elle se traduit en *action de grâces* devant l'amour ; elle peut se *perverser* en se mettant au service du péché ; elle peut devenir *bénédiction* ou *malédiction* avec Noé, instrument de la reprise de toutes choses dans la paternité ; elle porte en elle l'attente *d'une unité* entre les hommes qui ne soit pas leur œuvre mais celle de Dieu.

¹. Gn 11,6-7.

². Ac 2,6. « Comment les entendons-nous chacun dans notre langue maternelle ? » (2,8) ; « Nous les entendons parler dans nos langues des grandeurs de Dieu ! » (2,11).

La Parole de Dieu et Israël

Les Patriarches

C'est avec Abraham que commence l'histoire d'Israël. Tout repose sur ce premier moment : « Yahvé dit à Abram : “Va-t-en de ton pays...”¹ ». C'est Dieu lui-même qui prend cette initiative, déracine Abraham et l'appelle à une vie nouvelle dont il lui fait la promesse². Cet ordre de Yahvé, Abram le reçoit et obéit : toute sa vie est changée, orientée d'une façon toute nouvelle par la Parole de Dieu. Celle-ci communique donc une nouvelle fin à Abram, ce qui le dépouille de tout avoir, de toute « sécurité », le déracine de son terreau humain. Cette nouvelle fin est assortie d'une promesse paternelle et, en croyant en cette Parole de Dieu reçue dans une vision, Abram est justifié : « Abram crut en Yahvé qui le lui compta comme justice³ ».

C'est encore la Parole de Dieu qui est l'instrument de l'épreuve d'Abraham dans la foi, lorsqu'il lui est demandé d'offrir son fils en sacrifice, le fils de la promesse. L'appelant par son nom : « Dieu mit Abraham à l'épreuve. Il lui dit : “Abraham !” Celui-ci dit : “Me voici”. Dieu dit : “Prends ton fils, ton unique, que tu aimes, Isaac, et va-t-en au pays de Morriya ; là, offre-le en holocauste sur l'une des montagnes que je te dirai”⁴ ». Comme le souligne l'Épître aux Hébreux, c'est par la foi qu'Abraham accomplit ce geste en obéissant à la Parole du Seigneur⁵.

Moïse : la Loi

Moïse est celui avec qui Yahvé parle « face à face, comme un homme parle avec son ami⁶ » ; il est celui que Dieu appelle personnellement et à qui, du milieu du buisson ardent, il révèle sa présence miséricordieuse pour son peuple : « J'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple, et j'ai entendu la clameur [provoquée] par les surveillants ; oui je connais ses douleurs. Et je suis descendu pour le délivrer...⁷ ». A

¹. Gn 12,1.

². « Une place particulière revient à Abraham, notre père dans la foi. Dans sa vie se produit un fait bouleversant : Dieu lui adresse la Parole, il se révèle comme un Dieu qui parle et qui l'appelle par son nom. La foi est liée à l'écoute. Abraham ne voit pas Dieu, mais il entend sa voix. De cette façon la foi prend un caractère personnel. (...) La foi est la réponse à une Parole qui interpelle personnellement, à un Toi qui nous appelle par notre nom » (FRANÇOIS, Lettre encyclique *Lumen fidei*, n° 8).

³. Gn 15,6. « La Parole de Dieu, reçue par le croyant comme Parole de Dieu, justifie, purifie radicalement le croyant et l'unit à Dieu pour la vie éternelle » (M.-D. PHILIPPE, « La Parole de Dieu, parole du Père », p. 63).

⁴. Gn 22,1-2.

⁵. « C'est par la foi qu'Abraham, mis à l'épreuve, offrit résolument Isaac en sacrifice ; et c'est son fils unique qu'il sacrifiait, lui qui avait reçu les promesses, lui à qui il avait été dit : *C'est en Isaac que tu auras une descendance de ton nom*. Il estimait que Dieu est capable même de relever d'entre les morts. En conséquence, il recouvra son fils, et ce fut un symbole » (He 11,17-19).

⁶. Ex 33,11. « Yahvé dit : “Ecoutez 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 de mon serviteur Moïse : dans toute ma maison, il est fidèle, lui. Je lui parle bouche à bouche, et en vision, non par énigmes, et il regarde l'image de Yahvé » (Nomb 12,6-8).

⁷. Ex 3,7-8.

Moïse qui le lui demande, Dieu révèle son Nom : « Dieu dit à Moïse : “Je suis qui Je suis”. Puis il dit : “Tu parleras ainsi aux fils d’Israël : Je Suis m’a envoyé vers vous”¹ ». Il est le Dieu saint, Celui qui s’est révélé à Abraham, Isaac et Jacob.

C’est aussi avec Moïse, qui résiste à la demande de Yahvé et prend prétexte de sa difficulté à parler, qu’apparaît la médiation dans la parole : « N’y a-t-il pas Aaron, ton frère, le lévite ? Je sais qu’il saura parler, lui. (...) Tu lui parleras et tu mettras les paroles dans sa bouche, et moi je serai avec ta bouche et avec sa bouche, et je vous enseignerai ce que vous devez faire. C’est lui qui parlera pour toi au peuple ; ainsi, il sera pour toi une bouche, et toi tu seras pour lui un dieu...² ». Alors que le peuple reçoit la Parole de Yahvé et croit, Pharaon refuse d’écouter : « Qui est Yahvé pour que j’écoute sa voix ? Je ne connais pas ce Yahvé...³ ».

Sorti d’Egypte par la main du Seigneur, la célébration de la Pâque sera pour le peuple le mémorial et l’esprit de la Loi : « Cela te servira de signe sur ta main et de mémorial entre tes yeux, afin que la loi de Yahvé soit dans ta bouche ; car c’est d’une main forte que Yahvé t’a fait sortir d’Egypte⁴ ».

Toute la conduite de Dieu au désert sur son peuple, à travers la purification et l’épreuve, est en vue de faire croître sa réceptivité à la Parole de Dieu : « Si tu écoutes vraiment la voix de Yahvé ton Dieu, si tu fais ce qui est droit à ses yeux, si tu prêtes l’oreilles à ses commandements et si tu observes tous ses décrets, je ne t’infligerai aucune des maladies que j’ai infligées aux Egyptiens ; car je suis Yahvé qui te guéris⁵ ». La Parole de Yahvé, et sa conduite sur son peuple, sont celles d’un Dieu qui guérit. Tel est le sens et telle est l’intention de la Loi donnée à son peuple par l’intermédiaire de Moïse. Donnée à ce peuple qui a fait l’expérience de la miséricorde et de la sollicitude de Dieu, elle est l’explicitation de son choix de préférence : « Vous avez vu vous-mêmes ce que j’ai fait aux Égyptiens, comment je vous ai portés sur des ailes d’aigle et amenés près de moi. Et maintenant, si vous écoutez vraiment ma voix et si vous observez mon alliance, vous serez mon bien propre parmi tous les peuples ; car toute la terre est à moi. C’est vous qui serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte⁶ ».

Dans cette rencontre de Dieu avec Moïse, « Moïse parlait et Dieu lui répondait par une voix⁷ », du sein de la nuée et du milieu du feu¹, du ciel². Le contenu

¹. Ex 3,14.

². Ex 4,14-16. « Yahvé dit à Moïse : “J’ai fait de toi un dieu pour Pharaon, et Aaron, ton frère, sera ton prophète. Tu diras, toi, tout ce que je te commanderai, et Aaron, ton frère, parlera à Pharaon” » (Ex 7,1-2).

³. Ex 5,2.

⁴. Ex 13,9.

⁵. Ex 15,26.

⁶. Ex 19,4-6. « C’est votre sagesse et votre intelligence aux yeux des peuples qui entendront parler de tous ces décrets » (Deut 4,6).

⁷. Ex 19,19.

de la Parole de Dieu est l'ensemble de tous les commandements et de toutes les prescriptions de Dieu à son peuple, la Loi par laquelle Dieu conclut son alliance : mises par écrit³, les paroles de Yahvé sont celles que le peuple s'engage à observer et à pratiquer⁴. Soulignons que c'est lorsque la Parole de Dieu est une *Loi* qu'elle devient une parole *écrite* selon laquelle *l'Alliance* est conclue : « Lorsqu'il eut achevé de parler avec lui sur le mont Sinäi, Yahvé donna à Moïse les deux tables du Témoignage, tables de pierre écrites du doigt de Dieu⁵ ». Après l'épisode du veau d'or, Moïse rappelle à Dieu la fidélité de sa promesse : « Souviens-toi d'Abraham, d'Isaac et d'Israël, tes serviteurs, à qui tu as juré par toi-même et à qui tu as dit...⁶ ». De sa rencontre avec Yahvé, « Dieu miséricordieux et compatissant, lent à la colère et riche en fidélité et loyauté, qui garde fidélité à des milliers, qui supporte faute, forfait et péché, mais ne laisse rien impuni, qui châtie la faute des pères sur les fils et sur les fils des fils, sur la troisième et la quatrième génération⁷ », Moïse sort transformé jusque dans son corps : « Quand Moïse descendit du mont Sinäi – Moïse avait dans sa main les deux tables du Témoignage quand il descendit du mont Sinäi – Moïse ne savait pas que la peau de son visage rayonnait d'avoir parlé avec lui⁸ ». La Parole de Yahvé donnée à son peuple par l'intermédiaire de Moïse demande d'être observée⁹. Dieu corrige et châtie celui qui n'observe pas sa Parole¹⁰.

Béni de Dieu, le peuple ne peut être maudit par Balaam : « Dieu dit à Balaam : “Tu n'iras pas avec eux, tu ne maudiras pas ce peuple, car il est béni”¹¹ ». Le prophète ne peut dire et faire que ce que Dieu lui ordonne de dire et de faire : « Ce que je te dirai, c'est ce que tu feras¹² ». L'oracle du prophète, « l'homme à l'œil pénétrant », « qui entend les paroles de Dieu, qui sait la science du Très-Haut, qui voit la vision de Chaddaï, qui tombe, et ses yeux se dessillent¹³ », a toute la force de la vérité, au-delà de la volonté et des manœuvres des hommes, car il s'agit de la Parole même de Dieu par la bouche d'un homme : « Dieu n'est pas homme pour mentir, ni fils d'homme pour se repentir. Est-ce lui qui dit et ne fait pas, qui parle et ne réalise pas ? Voici que j'ai été pris pour bénir ; il a béni : je ne contredirai pas¹⁴ ».

¹. « Yahvé vous parla du milieu du feu ; vous entendiez le son de ses paroles, mais vous ne voyiez aucune forme : rien qu'une voix ! » (*Deut* 4,12) ; cf. 4,33-36 ; 5,4 ; 5,22-25.

². *Ex* 20,22.

³. Cf. *Ex* 24,4.

⁴. Cf. *Ex* 24,3.7.

⁵. *Ex* 31,18 ; « Yahvé dit à Moïse : Ecris pour toi ces paroles ; c'est en effet conformément à ces paroles que je conclus alliance avec toi et avec Israël » (*Ex* 34,27).

⁶. *Ex* 32,13.

⁷. *Ex* 34,6-7.

⁸. *Ex* 34,29.

⁹. Cf. *Lév* 26,14.18.27.

¹⁰. *Nomb* 15,31.

¹¹. *Nomb* 22,12.

¹². *Nomb* 22,20 ; 35 : « C'est seulement ce que je dirai que tu diras » ; 38 : « La parole que Dieu mettra dans ma bouche, c'est celle-là que je dirai ».

¹³. *Nomb* 24,15-16.

¹⁴. *Nomb* 23,19-20.

Le choix de Yahvé sur son peuple est un choix d'amour, gratuit. Sa Parole et ses commandements procèdent de cet amour de prédilection. Ils réclament l'écoute de la foi : « Ecoute Israël ! Yahvé, notre Dieu, est le seul Yahvé. Tu aimeras Yahvé, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir. Ces paroles que je te commande aujourd'hui, qu'elles soient sur ton cœur !¹ ». La Parole de Dieu, vécue dans un amour éprouvé par la pauvreté, conduit à découvrir, grâce au signe de la manne, « que l'homme ne vit pas de pain seul, mais que l'homme vit de tout ce qui sort de la bouche de Yahvé² ». La Parole de Dieu est donc une *nourriture* qui fait vivre et conduit au bonheur.

Formé et nourri par la Parole de Dieu, le peuple d'Israël ne peut s'organiser ni se structurer autrement qu'à partir de la Loi donnée par Dieu ; aussi doit-il s'écarter de toutes les sources de connaissance magiques et démoniaques, et avoir confiance dans la conduite de Dieu : « Yahvé, ton Dieu, te suscitera du milieu de toi, d'entre tes frères, un prophète comme moi : c'est lui que vous écouterez³ ». Le prophète est bien celui dans la bouche de qui Dieu place ses paroles : « Je leur susciterai, du milieu de leurs frères, un prophète comme toi ; je placerai mes paroles dans sa bouche et il leur dira tout ce que je lui commanderai. Et si quelqu'un n'écoute pas mes paroles, qu'il dira en mon nom, c'est moi qui lui en demanderai compte. Quant au prophète qui aurait la présomption de dire en mon nom une parole que je ne lui ai pas commandé de dire, ou qui parlerait au nom d'autres dieux, ce prophète-là mourra. Peut-être diras-tu en ton cœur : "Comment reconnâitrons-nous la parole que Yahvé n'a pas dite ?" Quand le prophète aura parlé au nom de Yahvé, si ce qu'il dit n'a pas lieu et n'arrive pas, voilà la parole que Yahvé n'a pas dite⁴ ».

Nouveau Moïse

Comme le souligne Benoît XVI (Joseph Ratzinger),

ce qui distinguait Moïse, ce qui constituait la particularité et la quintessence de cette figure [c'est qu'] il avait rencontré le Seigneur « face à face », il avait parlé à Dieu comme un ami parle à son ami (cf. *Ex* 33,11). La caractéristique essentielle de la figure de Moïse n'est pas les miracles dont on le crédite ; elle n'est pas non plus les œuvres et les épreuves pendant la traversée du désert depuis l'Égypte, « maison de servitude », jusqu'au seuil de la Terre promise. Ce qui est décisif, c'est que Moïse a parlé à Dieu comme à un ami : c'est uniquement de là que pouvaient venir ses œuvres, là que pouvait s'enraciner la Loi devant indiquer à Israël la voie à suivre dans l'histoire⁵.

Le prophète est celui qui « nous montre le visage de Dieu et partant la voie que nous devons suivre », et non pas un devin qui annonce l'avenir. Aussi la promesse d'un nouveau prophète comme Moïse a-t-elle une dimension

¹. *Deut* 6,4-6 ; cf. *Deut* 30,14.

². *Deut* 8,3.

³. *Deut* 18,15.

⁴. *Deut* 18,18-22.

⁵. *Jésus de Nazareth*, 1, p. 23-24.

eschatologique : « Le signe particulier de ce “prophète” sera qu’il rencontrera Dieu face à face comme le fait un ami avec son ami. Sa marque distinctive est une proximité avec Dieu telle qu’il peut communiquer sans intermédiaire, et donc sans altération, la volonté et la parole de Dieu¹ ». Le nouveau Moïse, le dernier prophète promis par Dieu, c’est Jésus : « En lui se réalise pleinement ce qui était resté inachevé chez Moïse : il vit devant la face de Dieu, non seulement en qualité d’ami, mais en qualité de fils, il vit dans l’union la plus intime avec le Père² ».

Les Prophètes

Le prêtre est d’abord celui qui enseigne la Loi, la rappelle, la transmet et l’interprète³, et celui qui accomplit le culte prescrit par Dieu⁴. Mais le rôle des Prophètes est de rappeler constamment *l’esprit* de l’Alliance de Dieu avec les hommes : au-delà de la lettre de la Loi écrite, entrer dans l’intention divine qui porte cette Loi et toute sa Parole.

De ce point de vue, la vocation du Prophète Samuel est très significative. L’Écriture souligne que « la Parole de Yahvé était rare en ces jours-là⁵ ». Yahvé appelle Samuel, encore enfant, mais « Samuel ne connaissait pas encore Yahvé et la Parole de Yahvé ne s’était pas encore révélée à lui⁶ ». La réponse de Samuel : « Parle Seigneur, ton serviteur écoute », et le contenu de la parole qui lui est adressée, cette correction du prêtre Eli, orientent tout de suite sa vocation prophétique accomplie avec fidélité : « Yahvé était avec lui et il ne laissa tomber à terre aucune de ses paroles⁷ ». C’est par l’intermédiaire de Samuel qu’Israël reçoit la Parole de Dieu⁸, et par son autorité qu’il se laisse conduire : « Tout Israël, de Dan à Bersabée, sut que Samuel était accrédité comme prophète de Yahvé. Yahvé continua d’apparaître à

¹ *Ibid.*, p. 24-25.

² *Ibid.*, p. 26. « C’est là le point à partir duquel il est possible de comprendre la figure de Jésus, telle que nous la propose le Nouveau Testament ; tout ce qui est raconté de Jésus, ses paroles, ses actes, ses souffrances et sa gloire, trouve là son ancrage. Si l’on omet cela, qui est proprement le centre, on passe à côté de ce qui fait la spécificité de la figure de Jésus, qui devient contradictoire et finalement incompréhensible » (*ibid.*). L’enseignement de Jésus « n’est pas une explication selon la méthode de l’interprétation telle qu’elle est transmise par les écoles. Il est tout autre. (...) L’enseignement de Jésus ne vient pas d’un apprentissage humain, quelle qu’en soit la nature. Il provient du contact direct avec le Père, du dialogue “face à face” – de la vision de celui qui est dans “le sein du Père” (Jn 1,18). C’est la parole du Fils. Privée de ce fondement intérieur, elle serait de la présomption. A l’époque de Jésus, c’était d’ailleurs l’opinion des scribes justement parce qu’ils refusaient d’accepter ce fondement intérieur : la vision et la connaissance face à face » (*ibid.*, p. 26-27).

³ Cf. *Deut* 33,10. « Car les lèvres du prêtre gardent la science et c’est la doctrine qu’on cherche de sa bouche ; car il est l’Ange de Yahvé des armées » (*Mal* 2,7).

⁴ Cf. *ibid.*

⁵ *1 Sam* 3,1.

⁶ *1 Sam* 3,7.

⁷ *1 Sam* 3,19.

⁸ « Yahvé avait solennellement averti Israël et Juda par le ministère de tous les prophètes et de tous les voyants » (2 *R* 17,13) ; « Yahvé parla par le ministère de ses serviteurs les prophètes (2 *R* 21,10).

Silo ; car c'est à Silo que Yahvé se révélait à Samuel. Et la parole de Samuel parvint à tout Israël¹ ».

Si le prophète « a reçu de Dieu un appel à être son messager, l'interprète de sa parole² », au-delà de sa propre volonté, c'est la relation entre le prophète et la Parole de Dieu qui est capitale : recevant sa Parole avec amour, comme une source de joie³, mais aussi d'épreuve⁴, dépositaire des secrets de Dieu⁵, il parle de la part de Dieu, au nom de Dieu. Il prêche, et mobilise ceux à qui il s'adresse pour tout regarder à la lumière de Dieu et leur rappeler la réalité et le sens de son amour, de ses exigences, de sa fidélité à son Alliance. Le prophète étant avant tout un prédicateur, on peut dire que le « genre littéraire » prophétique est avant tout oral⁶. Sans pouvoir mener ici une étude exhaustive, relevons quelques-unes des grandes affirmations prophétiques sur le mystère de la Parole de Dieu.

Alors que la vie des hommes est fugitive et éphémère, la Parole de Dieu *se réalise et demeure* : « L'herbe sèche, la fleur se flétrit, mais la Parole de notre Dieu se réalise à jamais⁷ ». Sa Parole est source de *lumière*, de *sagesse* et de *justice* : « Je n'ai point parlé en secret, en quelque endroit d'un pays ténébreux. Je n'ai pas dit à la descendance de Jacob : "Cherchez moi dans le chaos". Moi, Yahvé, je dis ce qui est juste, je m'exprime avec droiture⁸ ». Cette Parole du Dieu trois fois saint *purifie* celui qui la prononce et ceux qui la reçoivent : « Je dis : "Malheur à moi ! Je suis perdu ! Car je suis un homme aux lèvres impures et j'habite au milieu d'un peuple aux lèvres impures ; et mes yeux ont vu le Roi, Yahvé des armées !". L'un des Séraphins vola vers moi, ayant dans sa main une pierre brûlante qu'il avait prise avec des pinces de dessus l'autel. Il lui fit toucher ma bouche et dit : "Vois ; ceci a touché tes lèvres, ta

¹ 1 Sam 3,20-4,1.

² W. HARRINGTON, *Nouvelle Introduction à la Bible*, p. 344.

³ « Quand se présentaient tes paroles, je les dévorais, tes paroles étaient pour moi l'allégresse et la joie de mon cœur ; car je suis appelé de ton Nom, Yahvé, Dieu des armées » (Jr 15,16).

⁴ « Chaque fois que je parle, je dois clamer, crier à la violence et à la dévastation ! Car la parole de Yahvé est pour moi opprobre et raillerie tout le jour. J'ai dit : je ne ferai plus mention de Lui et je ne parlerai plus en son Nom. Mais c'était dans mon cœur comme un feu brûlant, enfermé dans mes os ; j'étais las de le contenir et ne le pouvais pas » (Jr 20,8-9).

⁵ « Le Seigneur Yahvé ne fait rien qu'il n'ait révélé son secret à ses serviteurs les prophètes. Le lion a rugi : qui ne craindrait ? Le Seigneur Yahvé a parlé : qui ne prophétiserait ? » (Am 3,7-8).

⁶ W. Harrington souligne que « la plupart des prophéties de l'Ancien Testament ont revêtu la forme de poèmes » (*op. cit.*, p. 347) et distingue plusieurs genres littéraires utilisés par les prophètes : l'*oracle* (cf. Jr 19,11), l'*exhortation* (cf. Am 5,4-5 ; Soph 2,3), l'*autobiographie* (cf. Is 6 ; Jr 1,4-10 ; Os 3,1-4), la *description*, en particulier de visions et de songes, la *biographie narrative* (cf. Jr 26 à 29), l'*hymne* (cf. Is 42,10-13), la *confession* (cf. Is 53,1-9 ; Jr 11,18-12,6), l'*invective et la menace* (Is 5,8-25 ; Os 7,8-16), l'*allégorie* (Ez 17,2-24 ; 19,2-14 ; 23,2-35), les *actions symboliques* (cf. 1 R 11,29-40 ; Jr 13,1-9), la *vie symbolique du prophète* (cf. Os 1 à 3 ; Jr 16,1-13 ; Ez 24,15-27).

⁷ Is 40,8. « Dès le commencement, j'annonce ce qui suivra, dès les temps anciens, ce qui n'est pas accompli » (Is 46,10) ; « Quant à moi, voici mon alliance avec eux, dit Yahvé : Mon esprit qui est sur toi et mes paroles que j'ai mises dans ta bouche ne se retireront pas de ta bouche, ni de la bouche de tes descendants, ni de la bouche des descendants de tes descendants, dit Yahvé, dès maintenant et pour jamais » (Is 59,21).

⁸ Is 45,19. « Je le jure par moi-même, de ma bouche sort ce qui est juste, une parole qui ne sera pas révoquée » (Is 45,23).

faute est écartée et ton péché expié”. J’entendis la voix du Seigneur qui disait : “Qui enverrai-je et qui ira pour nous ?” Je dis : “Me voici ; envoie-moi”¹ ».

Donnée aux hommes pour changer leur cœur et les attirer à Dieu, la Parole de Dieu les *transforme* ; elle change les cœurs : « De même, en effet, que la pluie et la neige descendent du ciel et n’y retournent pas sans avoir abreuvé la terre, sans l’avoir fécondée et fait germer, pour qu’elle donne la semence au semeur et le pain à celui qui mange, ainsi en est-il de la Parole qui sort de ma bouche : elle ne retourne pas vers moi sans effet, sans avoir exécuté ce que je voulais et fait réussir ce pour quoi je l’avais envoyée² ». Par le fait même, ceux qui la reçoivent sont renouvelés, ils sont l’épouse et reçoivent un nom nouveau : « A cause de Sion je ne me tairai pas, à cause de Jérusalem je serai sans repos, jusqu’à ce que sa victoire surgisse comme une clarté et son salut comme une torche embrasée. Les nations verront ta victoire et tous les rois ta gloire ; on t’appellera d’un nom nouveau que la bouche de Yahvé fixera. Tu seras une couronne de gloire dans la main de Yahvé, une tiare royale dans la paume de ton Dieu. On ne te dira plus : “Abandonnée !” et de ta terre on ne dira plus : “Délaissée !” mais on t’appellera : “Mon plaisir en elle”, et ta terre : “Epousée” ; car Yahvé mettra son plaisir en toi et ta terre sera épousée. Comme un jeune homme épouse une vierge, ton bâtisseur t’épousera, et comme l’épousée fait l’allégresse de l’époux, tu feras l’allégresse de ton Dieu³ ». Par contre, l’infidélité consiste à ne pas écouter la voix de Yahvé, à ne pas recevoir sa Parole : « Tu leur diras toutes ces paroles, et ils ne t’écouteront pas ; tu les appelleras, et ils ne te répondront pas. Tu leur diras alors : “Voici la nation qui n’a pas écouté la voix de Yahvé, son Dieu, et n’a pas accepté la leçon. La fidélité a péri, elle a été retranchée de leur bouche”⁴ ».

Transformant le cœur de l’homme, elle est *comme un feu*, et comme un *marteau* qui fracasse le roc⁵, la dureté du cœur orgueilleux. Mais étant une *parole d’amour* et de fidélité, elle s’inscrit dans le cœur des hommes : « Mais voici l’Alliance que je conclurai avec la maison d’Israël, après ces jours-là – oracle de Yahvé – je mettrai ma Loi au-dedans d’eux, et sur leur cœur je l’écrirai ; je serai leur Dieu, et eux seront mon peuple⁶ » ; elle est la marque de *l’amour jaloux* de Dieu pour son peuple : « Eh bien ! ainsi parle le Seigneur Yahvé : oui, dans le feu de ma jalousie, je parlerai contre les autres nations et contre Edom tout entier qui, le cœur tout en joie et le mépris dans l’âme, se sont attribué mon pays en possession pour le

¹. *Is* 6,5-8. « J’ai mis mes paroles dans ta bouche, et dans l’ombre de ma main, je t’ai mis à couvert » (*Is* 51,16) ; « Yahvé avança la main et lui fit toucher ma bouche, et Yahvé me dit : “Voici que j’ai placé mes paroles dans ta bouche” » (*Jr* 1,9) ; cf. *Jr* 5,14 ; *Ez* 3,1-7 ; *Dan* 10,15-19.

². *Is* 55,10-11. « Je veille sur ma parole pour l’exécuter » (*Jr* 1,12) ; cf. *Ez* 12,25.28 ; 17,24 ; 24,14.

³. *Is* 62,1-5.

⁴. *Jr* 7,27-28. Cf. *Jr* 11,7-8 ; 13,17 ; 25,3-4 ; 29,19 ; cf. *Bar* 1,18-21 ; *Ez* 2,7 ; *Dan* 9,10.

⁵. « Ma parole n’est-elle pas comme le feu – oracle de Yahvé – comme un marteau qui fracasse le roc ? » (*Jr* 23,29).

⁶. *Jr* 31,33.

posséder et pour le piller. C'est pourquoi prophétise sur la terre d'Israël ; tu diras aux montagnes et aux collines, aux ravins et aux vallées : Ainsi parle le Seigneur Yahvé : Voici que moi j'ai parlé dans ma jalousie et dans ma fureur, parce que vous avez porté l'outrage des nations¹ ».

La Parole de Dieu donnée à Israël par le ministère des Prophètes est, comme la Loi, une *parole de sagesse* : « Elle est le livre des ordres de Dieu, la Loi qui subsiste à jamais ; quiconque s'y attache possède la vie, mais qui l'abandonne mourra. Reviens, Jacob, et saisis-la, à sa lumière marche vers la splendeur. Ne donne pas ta gloire à un autre, tes avantages à une nation étrangère. Heureux sommes-nous, Israël, car ce qui plaît à Dieu nous a été révélé !² ». Elle donne *la vie* et relève les hommes morts et desséchés : « Prophétise sur ces ossements ; tu leur diras : Ossements desséchés, écoutez la parole de Yahvé !³ ». Sans la Parole de Dieu, son peuple meurt de faim et de soif : « Voici venir des jours – oracle de Yahvé – où j'envverrai la faim dans le pays, non pas une faim de pain, non pas une soif d'eau, mais d'entendre les paroles de Yahvé. On se traînera d'une mer à l'autre mer, on rôdera du nord au levant pour chercher la Parole de Yahvé, et on ne la trouvera pas !⁴ ».

Devant la Parole de Dieu et la force de sa présence, les discours des hommes doivent s'effacer et rentrer dans le silence : « Mais Yahvé est dans son temple saint ; silence devant lui, terre entière !⁵ » ; « Silence devant le Seigneur Yahvé ! car il est proche, le jour de Yahvé ! car Yahvé a préparé un sacrifice, il a sanctifié ses invités⁶ ».

Les Psaumes et les livres sapientiaux

Cette force de la Parole de Dieu donnée à Abraham, Isaac et Jacob, transmise par Moïse et par tous les Prophètes est célébrée avec exultation dans le livre des Psaumes et mise en lumière dans sa sagesse et sa profondeur par les livres sapientiaux. Là encore, relevons quelques-unes des affirmations majeures de l'Écriture.

La Parole de Dieu est *sans alliage*, sans mélange : « Les paroles de Yahvé sont des paroles pures, de l'argent épuré au creuset, dans la terre sept fois affiné⁷ ».

¹. Ez 36,5-6. « Voici que je vais la séduire ; je l'emmènerai au désert et je parlerai à son cœur » (Os 2,16).

². Bar 4,1-4.

³. Ez 37,4. Cf. Ez 37,14.

⁴. Am 8,11-12.

⁵. Hab 2,20.

⁶. Soph 1,7. « Silence ! toute chair, devant Yahvé, car il surgit de sa demeure sainte » (Zach 2,17).

⁷. Ps 12 (11),7 ; « Dieu, sa voix est sans reproche, et la parole du Seigneur sans alliage. Il est lui, le bouclier de quiconque s'abrite en lui » (Ps 18 (17),31).

Elle purifie donc celui qui la reçoit et l'observe : « Comment, jeune, purifier son sentier ? En observant ta parole¹ ».

C'est une parole *fidèle et limpide*, qui réjouit le cœur de celui qui la reçoit : « La loi de Yahvé est parfaite, réconfortant l'âme ; l'ordre de Yahvé est sûr, rendant sage le simple ; les préceptes de Yahvé sont droits, réjouissant le cœur ; le commandement de Yahvé est limpide, illuminant les yeux² ».

C'est une parole de *miséricorde* qui répond à la prière du pauvre : « Vers toi, Yahvé, je crie, mon Rocher, pour moi ne reste pas muet, de peur que, devant ton silence, je ne ressemble à ceux qui descendent à la fosse³ ». Et c'est une parole de *paix* : « Je veux écouter ce que dit Yahvé ; car il parle de paix pour son peuple et pour ses fidèles, et pour tous ceux qui tournent leur cœur vers lui⁴ ».

Elle agit avec *puissance* : « Voix de Yahvé dans sa force, voix de Yahvé dans la splendeur ! La voix de Yahvé brise les cèdres, Yahvé brise les cèdres du Liban⁵ ».

Lorsqu'il parle, le Seigneur s'adresse à *toute la terre* : « Le Dieu des dieux, Yahvé, parle et convoque la terre, du soleil levant jusqu'à son couchant. De Sion, beauté parfaite, Dieu respandit. Il vient notre Dieu, il ne se taira pas. Un feu, devant lui, dévore, autour de lui la tempête fait rage. Il convoque les cieux d'en-haut, et la terre, pour juger son peuple⁶ ».

La Parole de Dieu *corrige* celui qui la reçoit : « Heureux l'homme que tu corriges, Yah, et que tu instruis par ta loi⁷ » ; et elle énonce les *jugements* du Seigneur : « Souvenez-vous des merveilles qu'il fit, de ses prodiges et des jugements de sa bouche⁸ ».

Lumière sur la route⁹, elle *sanctifie* et *sauve* l'homme qui la reçoit : « Que m'adviennent tes grâces, Yahvé, ton salut, selon tes paroles !¹⁰ ». Elle le *console*¹¹ et lui donne l'espérance¹². Alors que l'homme est sur la terre, la Parole de Dieu est une parole *céleste* : « A jamais, Yahvé, ta Parole ! Elle se dresse dans les cieux¹³ ». Elle est plus *précieuse* que l'or, plus *savoureuse* que le miel¹⁴, celui qui l'a trouvée a

¹. Ps 119 (118),9.

². Ps 19 (18),8-9 ; cf. Ps 33 (32),4 ; Ps 77 (76),8-9 ; Ps 89 (88),34-36.

³. Ps 28 (27),1.

⁴. Ps 85 (84),9.

⁵. Ps 29 (28),4-5. Cf. Ps 68 (67),34 : « Voici qu'il donne de la voix, de sa puissante voix ».

⁶. Ps 50 (49),1-4. Cf. Ps 49 (48),2-4.

⁷. Ps 94 (93),12.

⁸. Ps 105 (104),5.

⁹. « Lampe pour mes pieds, ta parole, et lumière pour ma route ! » (Ps 119 (118),105).

¹⁰. Ps 119 (118),41.

¹¹. « C'est ma consolation dans ma misère que tes paroles me fassent vivre » (Ps 119 (118),50).

¹². « Mon âme se consume pour ton salut, en ta parole j'espère » (Ps 119 (118),81).

¹³. Ps 119 (118),89.

¹⁴. « Qu'elles sont douces à mon palais, tes paroles, plus que le miel en ma bouche ! » (Ps 119 (118),103).

trouvé un trésor : « Je me réjouis, moi, à cause de tes paroles, comme celui qui trouve un grand butin¹ ».

Elle *mobilise* l'homme amoureux de la Parole : « Mes yeux devançant les veilles de la nuit, pour méditer sur tes paroles² », et lui fait éprouver un *zèle* ardent pour le Seigneur : « Mon zèle m'anéantit, parce que mes adversaires oublient tes paroles³ » ; « A la vue des traîtres je ressens du dégoût, parce que tes paroles, ils ne les observent pas⁴ ».

La Parole de Dieu, envoyée au milieu des hommes, *renouvelle* toutes choses et les transforme :

Alleluia ! Louez Yah, car il est bon, jouez pour notre Dieu, car il est délicieux, la louange lui convient. Yahvé bâtit Jérusalem, réunit les bannis d'Israël. Il guérit ceux qui ont le cœur brisé, il pansé leurs blessures. Il compte le nombre des étoiles, les appelle toutes par leur nom. Grand est notre Seigneur, immense sa vigueur, incalculable son intelligence. Yahvé soutient les humbles, il abaisse les méchants jusqu'à terre. Entonnez pour Yahvé la louange, jouez pour notre Dieu sur la lyre ! C'est lui qui couvre le ciel de nuages, qui prépare la pluie pour la terre, qui fait germer l'herbe sur les montagnes, les plantes pour le travail de l'homme ; il donne aux bêtes leur pâture, aux petits du corbeau, quand ils crient. Ce n'est pas la vigueur du cheval qu'il agrée, ni les jarrets de l'homme qui lui plaisent, ce qui plaît à Yahvé, ce sont ceux qui le craignent, ceux qui espèrent en sa fidélité. Jérusalem, glorifie Yahvé, loue ton Dieu, Sion ! Car il a renforcé les verrous de tes portes, dans ton enceinte il a béni tes fils. Il met en paix ton territoire, te rassasie de la moelle du blé. Il envoie ses ordres à la terre, rapide court sa Parole. Il dispense la neige comme de la laine, éparpille le givre comme de la cendre ; il jette sa glace comme par morceaux, devant ses frimas qui tiendra ? Il envoie sa Parole et les fond, il fait souffler son vent, les eaux coulent. Il a révélé sa Parole à Jacob, ses décrets et ses règles à Israël. Il n'a rien fait de tel pour les autres nations : il ne leur a pas fait connaître ses règles. Alleluia !⁵

Cette louange des Psaumes adressée à Dieu en action de grâces pour sa Parole est aussi développée sous un mode plus « doctrinal » dans les livres sapientiaux.

A Job qui médite sur le mal et le mystère de la conduite de Dieu sur les hommes, et qui discute avec Dieu⁶, en cherchant la sagesse, la Parole de Dieu est révélée comme celle qui relève et qui *contient toute sagesse*, au-delà de ce que l'homme en saisit. Si Dieu se tait⁷, il faut pourtant garder son commandement : « Je n'ai pas rejeté le commandement de ses lèvres, j'ai caché dans mon sein les paroles

¹. Ps 119 (118),162.

². Ps 119 (118),148.

³. Ps 119 (118),139.

⁴. Ps 119 (118),158.

⁵. Ps 147 (146+147).

⁶. « Mais moi, c'est à Chaddaï que je parle, c'est avec Dieu que je veux m'expliquer » (Jb 13,3) ; « Ouvrez le débat, et moi je répondrai, ou bien je parlerai, tu me répliqueras » (13,22).

⁷. « S'il (l'homme) veut discuter avec Lui, pas une fois sur mille il ne lui répondra » (Jb 9,3) ; « A mon appel, s'il voulait bien répondre, je ne croirais jamais qu'il écoute ma voix » (9,16).

de sa bouche¹ ». Il faut *demeurer dans l'attente* de sa Parole : « Puisqu'Eloah est plus grand qu'un mortel, pourquoi l'incriminer parce qu'à toutes tes paroles il ne répond pas ? Car Dieu parle une fois et ne répète pas deux fois² » et « Sois attentif, Job, écoute-moi, tais-toi, et moi je parlerai. Si tu as des mots, réplique-moi, parle, car je voudrais te donner raison ; sinon, toi, écoute-moi, tais-toi, et je t'enseignerai la sagesse³ ». Devant la proclamation de la sagesse du Dieu Créateur et Providence⁴, l'homme reconnaît son impuissance et son peu de sagesse : « Job répondit à Yahvé : “Oui, j'ai été léger, que te répliquerai-je ? Je mettrai ma main sur ma bouche. J'ai parlé une fois et ne répéterai pas, deux fois et n'y reviendrai pas”⁵ » ; « Job répondit à Yahvé, et il dit : Je sais que tu peux tout, que nul projet pour toi n'est irréalisable. Quel est celui qui voile mon plan par des paroles dépourvues de science ? Oui, j'ai parlé, sans comprendre, de merveilles qui me dépassent et que j'ignore. Ecoute donc et laisse-moi parler ; je vais t'interroger : instruis-moi. Par oui-dire je te connaissais, mais maintenant mon œil t'a vu ; voilà pourquoi je fonds en larmes et me repens sur la poussière et la cendre⁶ ».

Parole de *sagesse*⁷, la Parole de Dieu est la parole d'un *Père* : « Ecoute, mon fils, l'instruction de ton père, et ne rejette pas l'enseignement de ta mère⁸ » ; elle est un enseignement qui donne l'intelligence et enseigne la *crainte* de Yahvé⁹. Elle *guérit*¹⁰, *protège* et *garde* celui qui la reçoit¹¹. Parole de *vérité* et de *droiture*¹², elle réclame d'être reçue dans son intégrité et respectée¹³, ce qui ne se fait pas sans le silence¹⁴. Elle fait croître dans la *sainteté* : « Ecoutez-moi, fils saints, et croissez comme la rose qui pousse au bord d'un cours d'eau¹⁵ ».

Elle est aussi une parole *d'amour*, parole de l'Époux pour l'épouse, du Bien-aimé qui attire à lui le cœur de l'épouse : « Mon âme est sortie d'elle-même à sa parole¹⁶ ». Elle est un *vin* délicieux : « Tes discours, un vin exquis !¹⁷ » ; elle est le lait et le miel qui sortent de la bouche du Bien-aimé : « Le miel et le lait sont sous ta

¹. *Jb* 23,12.

². *Jb* 33,13-14.

³. *Jb* 33,31-33.

⁴. Cf. *Jb* 38-39 ; 40,6-41.

⁵. *Jb* 40,3-5.

⁶. *Jb* 42,1-6.

⁷. « La source de la sagesse, c'est la parole de Dieu au plus haut des cieux » (*Sir* 1,5).

⁸. *Prov* 1,8 ; cf. 4,1.

⁹. *Prov* 2,1-6 ; *Sir* 6,33 ; *Sag* 6,12 : « Désirez donc mes paroles, aspirez à elles et vous serez instruits ».

¹⁰. Cf. *Prov* 4,22 ; *Sag* 16,12.

¹¹. *Prov* 4,6.

¹². « Ecoutez : j'ai de nobles choses à vous dire et mes lèvres s'ouvrent pour la droiture. Car c'est la vérité que ma bouche profère ; abomination pour mes lèvres, la méchanceté ! » (*Prov* 8,6-7).

¹³. « N'ajoute rien à ses paroles, de peur qu'il ne te réprimande et que tu ne sois trouvé menteur » (*Prov* 30,6).

¹⁴. « Les paroles de la sagesse s'entendent dans le silence » (*Qo* 9,17 Vulg.).

¹⁵. *Sir* 39,13.

¹⁶. *Cant* 5,6.

¹⁷. *Cant* 7,10.

langue¹ ». Elle est une parole qui scelle un *choix* d'amour, qui s'achève en un baiser silencieux : « Il m'abreuvera des baisers de sa bouche car enivrantes sont tes amours, plus que le vin² ».

Parole de miséricorde et de fidélité, elle traduit l'amour inconditionnel de Dieu pour son peuple : « Mais le Seigneur ne renoncera pas à sa miséricorde, il ne détruira rien de ses paroles, il ne fera pas disparaître les rejetons de son élu, il n'extirpera pas la race de celui qui l'aima. A Jacob, il a donné un reste, à David une racine issue de lui³ ». Aussi faut-il constamment revenir sur sa Parole : « Heureux celui qui reviendra sans cesse sur ces paroles ! Qui les place en son cœur deviendra sage ; car s'il les pratique, il sera fort pour tout, parce que la lumière du Seigneur est son sentier⁴ ».

Et elle est si puissante et d'une telle grandeur que s'attacher à la Parole de Dieu est plus précieux que la vie elle-même : elle est source du *martyre*, du témoignage⁵.

En relevant tous ces caractères de la Parole de Dieu elle-même, il faudrait encore souligner toutes les *manières* selon lesquelles Dieu s'exprime : il murmure, il crie, il clame, il suffoque, il tonne, il se tait. Il parle comme un ami, comme un père, comme un époux, comme un maître qui enseigne, comme un législateur. Aux hommes à qui il s'adresse, il parle comme à des amis à qui il ne cache rien, comme à des enfants qu'il chérit et éduque, comme à une épouse qu'il séduit et unit à lui, comme à un peuple qu'il gouverne et régit, etc. Toutes ces similitudes nous permettent de découvrir le mystère de sa Parole et Celui dont elle jaillit comme une source, comme un feu, comme un torrent débordé, comme la pluie, comme la neige, comme la rosée, comme le lait et le miel, comme le vin, etc.

2 - LA PAROLE DE DIEU DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

Tout ce que nous avons relevé comme notes caractéristiques de la Parole de Dieu et de la manière dont Dieu se sert de la parole humaine dans l'Ancien Testament, s'achève dans le mystère de l'Incarnation : ce passage s'accomplit à l'Annonciation. Et c'est la foi de Marie – « Bienheureuse celle qui a cru à

¹. *Cant* 4,11. « J'ai mangé mon rayon avec mon miel, j'ai bu mon vin avec mon lait » (5,1).

². *Cant* 1,2. Dans sa traduction de l'hébreu, Magdalith précise en note : « Il me dotera de sa loi orale ».

³. *Sir* 47,22.

⁴. *Sir* 50,28-29.

⁵. Cf. 2 *Mac* 7. « Nous sommes prêts à mourir plutôt que de violer les lois de nos pères » (7,2) ; « Je n'obéis pas au décret du roi, mais j'écoute le décret de la loi qui a été donnée à nos pères par Moïse » (7,30) ; « Quant à moi, comme mes frères, je livre mon corps et mon âme pour les lois de mes pères, suppliant Dieu de se montrer bientôt favorable à la nation et de t'amener par des épreuves et des fléaux à confesser que Lui seul est Dieu » (7,37).

l'accomplissement de ce qui lui a été dit de la part du Seigneur¹ » – qui reçoit ce don plénier, personnel. Si Abraham nous met en présence du premier moment du don de la Parole de Dieu, Marie nous en montre la plénitude. C'est dans le mystère de l'Incarnation, à l'Annonciation, que nous découvrons le renouveau et l'accomplissement du don de la Parole de Dieu à son peuple. Toutes les dimensions de la Parole de Dieu trouvent là leur plénitude et leur achèvement. Et à partir de là, dans le don de la Parole substantielle du Père, son Fils bien-aimé lui-même, tout sera repris et tout se déploiera d'une façon nouvelle.

Dans le Nouveau Testament, la Parole de Dieu, c'est avant tout l'Évangile de Dieu : « D'avance il l'avait promis par ses prophètes dans les Écritures Saintes au sujet de son Fils² ». C'est cet Évangile qui doit être annoncé, « puissance de Dieu pour le salut de tout croyant³ » ; dans cet Évangile « se révèle la justice de Dieu, par la foi et pour la foi⁴ ». Or, « la foi vient de ce qu'on entend, et on entend par une parole du Christ⁵ ».

Cet Évangile salutaire⁶, proclamé par le Christ, bien plus, qui est le Christ lui-même, vient de Dieu lui-même qui en a voulu la manifestation : « A Celui qui a le pouvoir de vous affermir selon mon Évangile et la proclamation de Jésus-Christ, selon la révélation d'un mystère gardé dans le silence durant des temps éternels, mais manifesté maintenant et, par le moyen d'écrits prophétiques, selon un ordre du Dieu éternel, porté à la connaissance de toutes les nations pour les amener à l'obéissance de la foi⁷ ». « Parole de vérité⁸ », et de vie⁹, il régénère ceux en qui il est semé¹⁰.

Il n'est pas seulement une parole humaine, mais la Parole même de Dieu : « Nous rendons grâce à Dieu sans relâche de ce qu'ayant reçu la Parole de Dieu que nous vous faisons entendre, vous l'avez accueillie, non comme une parole d'hommes, mais selon ce qu'elle est vraiment, comme une Parole de Dieu qui agit en

¹. Lc 1,45.

². Ro 1,2-3.

³. Ro 1,16.

⁴. Ro 1,17.

⁵. Ro 10,17.

⁶. « L'évangile de votre salut » (Eph 1,13) ; « Recevez aussi le casque du salut et le glaive de l'Esprit, qui est la parole de Dieu » (Eph 6,17).

⁷. Ro 16,25-26. Cf. Col 1,25-26 ; 1 Co 2,7-10.

⁸. Eph 1,13. « L'espérance (...) dont vous avez naguère entendu l'annonce dans la parole de vérité, l'Évangile, qui est parvenu chez vous » (Col 1,5-6) ; « Ne vous égarez pas, frères bien aimés : tout beau don, toute donation parfaite vient d'en-haut et descend du Père des lumières, chez qui n'existe ni changement ni ombre de variation. C'est dans son libre vouloir qu'il nous a donné naissance par une parole de vérité, pour que nous soyons en quelque sorte les prémices des ses créatures » (Ja 1,16-18) ; « Car c'est à quoi vous avez été appelés, puisque le Christ a souffert pour vous, vous laissant un exemple afin que vous suiviez ses traces, lui qui n'a pas commis de péché et dans la bouche duquel on n'a pas trouvé de ruse » (1 Pe 2,21-22).

⁹. « Attachez-vous à la parole de vie » (Phi 2,16).

¹⁰. « Vous avez été régénérés, non d'un germe corruptible, mais incorruptible, par la parole de Dieu, vivante et qui demeure. Car toute chair est comme de l'herbe, et tout son éclat comme fleur d'herbe ; l'herbe sèche et la fleur tombe, mais la parole du Seigneur demeure à jamais. Et c'est cette parole dont la bonne nouvelle vous a été annoncée » (1 Pe 1,23-25).

vous, les croyants¹ ». Elle n'est donc pas le résultat d'une sagesse humaine, elle n'est pas un discours humain supérieur ou prestigieux mais le témoignage même de Dieu :

Pour moi, quand je suis venu chez vous, frères, ce n'est pas avec une supériorité de langage ou de sagesse que je suis venu vous annoncer le témoignage de Dieu. Car je n'ai rien voulu savoir parmi vous sinon Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié. Moi-même, je me suis présenté à vous, faible, craintif et tout tremblant, et ma parole et ma proclamation n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse : c'était une démonstration d'Esprit et de puissance, pour que votre foi reposât, non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu. Pourtant, c'est bien de sagesse que nous parlons parmi les parfaits ; mais non d'une sagesse de ce monde ni des chefs de ce monde voués à l'abolition. Ce dont nous parlons, au contraire, c'est d'une sagesse de Dieu, mystérieuse, tenue cachée, celle que, dès avant les siècles, Dieu a d'avance destinée pour notre gloire, celle qu'aucun des chefs de ce monde n'a connue – car s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de Gloire – mais, selon qu'il est écrit, [nous annonçons] ce que l'œil n'a pas vu et que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment. Car c'est à nous que Dieu l'a révélé par l'Esprit ; l'Esprit en effet scrute tout, jusqu'aux profondeurs de Dieu. Qui donc entre les hommes sait les choses de l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? Ainsi, personne ne connaît les choses de Dieu, sinon l'Esprit de Dieu. Or nous, ce n'est pas l'esprit du monde que nous avons reçu, mais l'Esprit qui vient de Dieu, pour connaître les dons que Dieu nous a accordés. Et nous en parlons, non pas avec des discours enseignés par l'humaine sagesse, mais avec ceux qu'enseigne l'Esprit, exprimant en termes spirituels des réalités spirituelles. L'homme psychique n'admet pas ce qui est de l'Esprit de Dieu : c'est une folie pour lui et il ne peut le connaître, car c'est spirituellement qu'on en juge. Mais l'homme spirituel juge tout, et lui-même n'est jugé par personne. Qui en effet a connu la pensée du Seigneur, pour lui faire la leçon ? Et nous l'avons, nous, la pensée du Christ².

Cet Évangile, qui n'est pas autre que « le langage de la Croix³ », contient la sagesse et la puissance de Dieu. Il n'est pas seulement une parole, mais a la puissance de sauver ceux qui le reçoivent par la foi⁴. Il ne peut être édulcoré, mais répand « le parfum de la connaissance » de Dieu⁵. Il ne peut être autre que le Christ lui-même, en qui résident tous les trésors de la connaissance de Dieu⁶ : « Si nous-mêmes, si un ange venu du ciel vous annonçait un Évangile distinct de celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème⁷ ».

Libre⁸, cet Évangile doit poursuivre sa course⁹, être proclamé partout¹ et en tout temps : « Proclame la Parole, intervien à temps et contretemps, reprends,

¹. 1 Th 2,13.

². 1 Co 2,1-16.

³. 1 Co 1,18.

⁴. Cf. 1 Th 1,5 ; 1 Co 4,20.

⁵. « Nous ne sommes pas en effet comme la plupart, qui brocantent la parole de Dieu ; mais c'est en toute pureté, mais c'est de la part de Dieu que, devant Dieu, nous parlons en Christ » (2 Co 2,17).

⁶. « Le Christ, en qui se trouvent, cachés, tous les trésors de la sagesse et de la science » (Col 2,3).

⁷. Ga 1,8. Cf. Eph 4,20 ; 1 Tm 6,3.

⁸. « Rappelle-toi Jésus Christ, relevé d'entre les morts, de la descendance de David, selon mon Évangile. Pour lui je souffre jusqu'à porter des liens comme un malfaiteur ; mais la parole de Dieu n'est pas liée » (2 Tm 2,8-9).

⁹. « Au reste, frères, priez pour nous : que la parole du Seigneur poursuive sa course et soit glorifiée comme elle l'est chez vous » (2 Th 3,1).

réprimande, exhorte en toute patience et avec souci d'enseigner² ». Préfiguré dans l'Ancienne Alliance³, annoncé par les Prophètes⁴, le Christ, Évangile de Dieu, est Celui qui accomplit toutes les promesses de Dieu : « Car le Fils de Dieu, Christ Jésus, que nous avons proclamé parmi vous, moi, Silvain et Timothée, n'a pas été oui et non ; c'est le Oui qui se trouve en lui. Toutes les promesses de Dieu, en effet, sont "Oui" en lui ; c'est donc aussi par lui qu'est notre "Amen" à Dieu pour sa gloire⁵ ». Cet Évangile de vérité, le Christ et sa parole, doit donc être accueilli avec douceur⁶ et demeurer dans toute sa force : « Que la parole du Christ habite en vous richement ; instruisez-vous et avertissez-vous mutuellement en toute sagesse⁷ », pour que se déploient, grâce à la force de la prière⁸, toute la richesse et la sagesse qu'il contient : « Pour toi, demeure en ce que tu as appris et dont tu as acquis la certitude. Tu sais de qui tu l'as appris, et que depuis ta tendre enfance tu connais les Saintes Lettres : elles peuvent te donner la sagesse pour le salut, par la foi qui est en Christ Jésus. Toute Écriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, reprendre, redresser, éduquer dans la justice⁹ ». Reçue dans la foi, la Parole de Dieu demande d'être mise en pratique¹⁰ avec constance et amour.

Cet Évangile du salut, le Christ lui-même, annoncé par les Prophètes, est prêché par les Apôtres : « Je veux que vous vous souveniez des prédictions faites par les saints prophètes, ainsi que du commandement du Seigneur et Sauveur [transmis] par vos apôtres¹¹ ». Le mystère de la Pentecôte est éloquent à ce sujet¹². La prédication des Apôtres fortifiés par le don de l'Esprit, est *témoignage* de l'accomplissement de ce que les Prophètes avaient annoncé¹³, et de ce qu'ils ont expérimenté et vécu auprès du Christ : « Mais Pierre et Jean, prenant la parole, leur dirent : "S'il est juste devant Dieu de vous écouter plutôt que Dieu, à vous d'en

¹. Cf. *1 Th* 1,8.

². *2 Tm* 4,2.

³. « Ces faits leur arrivaient figurativement, et ils ont été écrits pour notre instruction à nous qui touchons à la fin des âges » (*1 Co* 10,11) ; *2 Co* 3,14 ; *Ro* 15,4.

⁴. « Ainsi avons-nous plus ferme la parole prophétique, à laquelle vous faites bien de prendre garde, comme à une lampe qui brille en un lieu obscur, jusqu'à ce que le jour vienne à poindre et que l'étoile du matin se lève dans vos cœurs. Avant tout, sachez-le : aucune prophétie de l'Écriture ne relève de l'interprétation privée ; car ce n'est pas d'une volonté d'homme qu'est jamais parvenue une prophétie, mais c'est poussés par l'Esprit Saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu » (*2 Pe* 1,19-21). Cf. *2 Pe* 3,2.

⁵. *2 Co* 1,19-20.

⁶. « C'est pourquoi, rejetant toute saleté et tout reste de méchanceté, accueillez avec douceur la Parole qui a été implantée [en vous] et qui peut sauver vos âmes » (*Ja* 1,21).

⁷. *Col* 3,16.

⁸. Cf. *Col* 4,3.

⁹. *2 Tm* 3,14-16.

¹⁰. Cf. *Ja* 1,22-25.

¹¹. *2 Pe* 3,2. Cf. *Ju* 17.

¹². Cf. *Ac* 2,1sq.

¹³. Cf. *Ac* 3,18 ; « Et nous, nous annonçons la bonne nouvelle : la promesse faite à nos pères, Dieu l'a accomplie pour nous, leurs enfants, en ressuscitant Jésus » (*Ac* 13,32-33) ; « Je dis, en effet, que le Christ s'est fait serviteur de la Circoncision, à l'honneur de la véracité de Dieu, pour confirmer les promesses faites aux Pères » (*Ro* 15,8).

juger ; car nous ne pouvons pas, nous, ne pas parler de ce que nous avons vu et entendu”¹ ». Ainsi, la vie de l’Église est-elle la fécondité du mystère du Christ et de la prédication apostolique : « La Parole de Dieu croissait, et le nombre des disciples se multipliait considérablement à Jérusalem, et une nombreuse foule de prêtres obéissaient à la foi² » ; « La Parole du Seigneur croissait et se multipliait³ » ; « La Parole du Seigneur se répandait à travers toute la contrée⁴ » ; « Ainsi, selon la force du Seigneur, la Parole croissait et gagnait en puissance⁵ ».

Les Évangiles

Ce lien entre le Christ et l’Évangile, découvrons-le dans les Évangiles eux-mêmes, puisqu’ils sont le « principal témoignage sur la vie et la doctrine du Verbe incarné, notre Sauveur⁶ ». Qu’est-ce que le Christ lui-même dit de la Parole de Dieu ? Qu’enseigne-t-il de sa relation avec la Parole de Dieu ? Comment parle-t-il ? Voilà ce qu’il nous faut maintenant brièvement situer.

C’est comme celui qui « proclame l’Évangile de Dieu » que Jésus se présente après son baptême et son séjour au désert : « Après que Jean eut été livré, Jésus vint en Galilée, proclamant l’Évangile de Dieu⁷ ». Et le contenu de sa proclamation est unique : « Le temps est accompli, et le royaume de Dieu est tout proche : repentez-vous et croyez en l’Évangile⁸ », accomplissement « à leurs oreilles », dans l’enseignement du Christ, de ce que le Prophète Isaïe avait annoncé : « “Aujourd’hui s’accomplit à vos oreilles cette Écriture⁹”. Et tous en rendaient témoignage et étaient en admiration devant les paroles [pleines] de grâce qui sortaient de sa bouche¹⁰ ».

Jésus enseigne, et ce qui frappe tous ses auditeurs, c’est la force de sa parole et *l’autorité* de celui qui la prononce : « On était frappé de son enseignement, car il les enseignait comme ayant autorité, et non comme les scribes¹¹ ». La première manière d’en saisir toute la grandeur est bien de la comparer à la parole des scribes... mais aussi de constater la puissance d’une parole qui commande aux esprits mauvais

¹. Ac 4,19-20 ; cf. 4,29.

². Ac 6,7.

³. Ac 12,24.

⁴. Ac 13,49.

⁵. Ac 19,20.

⁶. DV, n° 18.

⁷. Mc 1,14. Cf. Mt 4,23. « Jésus retourna en Galilée avec la puissance de l’Esprit, et sa renommée se répandit par toute la contrée à son sujet. Et il enseignait dans leurs synagogues, glorifié par tous » (Lc 4,14-15).

⁸. Mc 1,15.

⁹. « Et on lui remit le livre du prophète Isaïe, et déroulant le livre, il trouva le passage où était écrit : *L’Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu’il m’a oint. Il m’a envoyé annoncer la bonne nouvelle aux pauvres, proclamer aux captifs la liberté et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer en liberté les opprimés, proclamer une année que le Seigneur agrée* » (Lc 4,17-19).

¹⁰. Lc 4,21-22.

¹¹. Mc 1,22. Cf. Mt 7,28-29. « Sa parole (λόγος) était avec autorité (ἐν ἐξουσίᾳ) » (Lc 4,32).

avec efficacité : « Qu'est ceci ? Un enseignement nouveau, donné avec autorité ! Il commande même aux esprits, aux [esprits] impurs, et ils lui obéissent !¹ ».

Jésus lui-même souligne la *finalité* de sa mission : « Et le matin, encore en pleine nuit, s'étant levé, il sortit et s'en alla dans un lieu désert ; et là il pria. Et Simon partit à sa poursuite, ainsi que ceux qui étaient avec lui. Et ils le trouvèrent, et ils lui disent : "Tous te cherchent". Et il leur dit : "Allons ailleurs dans les bourgs voisins, pour que là aussi je proclame ; car c'est pour cela que je suis sorti". Et il alla, proclamant dans leurs synagogues, dans toute la Galilée, et chassant les démons² ». Enseigner, *proclamer* une parole que des signes accompagnent. Ceux-ci rendent témoignage à son message de salut qui concerne non seulement le corps, mais l'âme, qu'il libère du péché : c'est ce dont témoigne la guérison du paralytique à Capharnaüm³. Alors que Jésus « leur disait la Parole », ce paralytique lui est présenté ; devant le murmure des scribes et des Pharisiens, c'est un défi sur la puissance de sa parole que Jésus leur lance : « Quel est le plus facile, de dire au paralytique : Tes péchés sont remis, ou de dire : Lève-toi et prends ton grabat et marche ?⁴ ».

La parole de Jésus est aussi un *appel*, une invitation à le suivre, ce dont l'appel des disciples témoigne par excellence : « Venez à ma suite⁵ », « suis-moi⁶ » ; un appel exprimé comme un ordre, aussitôt suivi d'effet : « Et aussitôt, ils le suivirent⁷ », « et se levant, il le suivit⁸ ». Et cet appel se précise dans l'institution des Douze à qui Jésus confie la proclamation de la parole : « Il appelle à lui ceux qu'il voulait, et ils allèrent vers lui. Et il en établit douze pour être avec lui et pour les envoyer proclamer, avec pouvoir de chasser les démons⁹ ».

C'est l'écoute de la Parole de Dieu et l'accomplissement de la volonté du Père qui est l'attitude fondamentale du disciple : « "Qui est ma mère ? Et mes frères ?" Et promenant ses regards sur ceux qui étaient assis en cercle autour de lui, il dit : "Voici ma mère et mes frères ! Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, et ma sœur, et ma mère"¹⁰ ».

¹. Mc 1,27. « Quelle parole ! Il commande avec autorité et puissance aux esprits impurs, et ils sortent ! » (Lc 4,36).

². Mc 1,35-39.

³. Cf. Mc 2,1-12 ; Mt 9,1-8 ; Lc 5,17-26.

⁴. Mc 2,9. Cf. Mt 9,5 ; Lc 5,23.

⁵. Mc 1,17. Cf. Mt 4,19. Un appel précédé de la pêche miraculeuse dans saint Luc (Lc 5,1-11).

⁶. Mc 2,14. Cf. Mt 9,9 ; Lc 5,27.

⁷. Mc 1,18. Cf. Mt 4,20 ; Lc 5,11.

⁸. Mc 2,14. Cf. Mt 9,9 ; Lc 5,28.

⁹. Mc 3,13-15. Cf. Mt 10,1 ; Lc 6,12-16.

¹⁰. Mc 3,33-35. Cf. Mt 12,46-50. « Ma mère et mes frères, ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique » (Lc 8,21). « Heureux ceux qui écoutent la parole de Dieu et l'observent » (Lc 11,28).

Parmi toutes les affirmations de Jésus sur la Parole de Dieu, la parabole du semeur¹ et son explication tiennent une place privilégiée. En particulier dans l'Évangile selon saint Marc, qui note avec soin cette affirmation de Jésus aux Douze : « Vous ne saisissez pas cette parabole ? Comment alors comprendrez-vous toutes les paraboles ?² ». Elle joue donc un rôle fondamental pour la compréhension de toutes les paraboles. « Le semeur sème la Parole³ » ; « la semence, c'est la Parole de Dieu⁴ », qui doit être reçue dans la bonne terre de la foi, et croître selon sa propre exigence pour porter du fruit en surabondance⁵.

Dans l'Évangile selon saint Matthieu, à la fin du Sermon sur la montagne, Jésus affirme aussi de sa propre parole qu'elle est ce fondement sûr sur lequel bâtir solidement : « Quiconque donc entend ces paroles que je dis et les met en pratique ressemblera à un homme prudent, lequel a bâti sa maison sur le roc⁶ ».

La parole du Christ, qui élève la voix et emploie en l'occurrence un langage familier, commande aussi à la nature : lors de la tempête sur le lac, les disciples « l'éveillent et lui disent : “Maître, cela ne te fait rien que nous périssions !” Et, s'étant réveillé, il menaça le vent et dit à la mer : “Tais-toi ! Reste en silence !” », ce qui conduit les disciples à se demander : « Qui donc est-il, celui-là, que même le vent et la mer lui obéissent !⁷ ».

C'est aussi par la parole que Jésus ressuscite la fille de Jaïre : « Prenant l'enfant par la main, il lui dit : “*Talitha Koum*”, ce qui se traduit : “Fille, je te le dis, lève-toi”. Et aussitôt la fillette se tint debout et elle marchait⁸ ».

L'enseignement de Jésus, sa parole, suscite l'étonnement et conduit les gens à s'interroger sur *son origine* : « La plupart, en l'entendant, étaient frappés d'étonnement : “D'où lui vient cela ? disaient-ils. Et quelle est la sagesse qui lui a été donnée ?... et ces grands miracles qui se font par ses mains ?”⁹ ». Ces miracles, aussi bien que l'enseignement de Jésus, suscitent des opinions contradictoires : il est Jean-Baptiste, ou Élie, ou « un prophète comme l'un des prophètes¹⁰ ».

¹. Mc 4,3-9. Cf. Mt 13,3-23 ; Lc 8,5-15.

². Mc 4,13.

³. Mc 4,14.

⁴. Lc 8,11.

⁵. Relevons aussi la parabole du bon grain et de l'ivraie, propre à l'Évangile selon saint Matthieu (13,24-30), dont l'explication (Mt 13,36-43) précise : « Celui qui sème la bonne semence, c'est le Fils de l'homme » (v. 37).

⁶. Mt 7,24. « Pourquoi m'appellez-vous : Seigneur, Seigneur ! et ne faites-vous pas ce que je dis ? Quiconque vient à moi, entend mes paroles et les met en pratique, je vais vous dire à qui il est semblable » (Lc 6,46-47).

⁷. Mc 4,38-41.

⁸. Mc 5,41-42. Cf. Lc 8,54-55.

⁹. Mc 6,2.

¹⁰. Mc 6,15. Cf. Mt 14,1-2 ; Lc 9,7-9.

Après la multiplication des pains, dont Marc souligne que les disciples n'avaient rien compris¹, Marc et Matthieu relèvent l'importance de la controverse avec les Pharisiens et les scribes au sujet de la tradition des anciens. Jésus affirme qu'ils oublient ce que la Parole de Dieu a d'unique : « Il leur dit : “Isaïe a joliment prophétisé de vous, hypocrites ! comme il est écrit : *Ce peuple m'honore des lèvres mais leur cœur est fort loin de moi. C'est en vain qu'ils me révèrent, puisqu'ils enseignent pour enseignement des préceptes d'hommes !* Laisant de côté le commandement de Dieu, vous vous attachez à la tradition des hommes” (...) annulant la Parole de Dieu par votre tradition que vous vous êtes transmise. Et vous faites beaucoup d'autres choses semblables !”² ».

Dans cette lumière, la rencontre avec la femme syro-phénicienne³, et le geste de la guérison du sourd-muet⁴ sont éloquents : extension de la proclamation de la Parole de Dieu à tous et qualité pour l'écouter et la proclamer. De ce fait, « les gens étaient extrêmement frappés : “Il a bien fait toutes choses ! disaient-ils. Il fait entendre les sourds et parler ceux qui ne parlent pas !”⁵ ».

Après la profession de foi de Pierre, c'est une nouvelle étape qui commence dans l'Évangile selon saint Marc avec la première annonce de la Passion⁶, qui engage le disciple du Christ à « perdre sa vie à cause de [lui] et de l'Évangile⁷ » : « Celui qui aura honte de moi et de mes paroles dans cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme aussi aura honte de lui, lorsqu'il viendra dans la gloire de son Père avec les saints anges⁸ ». La Transfiguration et la manifestation de la voix du Père dans la nuée, ont une importance particulière car elles soulignent le caractère unique de la présence de Jésus et de sa parole : « Et advint une nuée, qui les prit sous son ombre, et advint une voix de la nuée : “Celui-ci est mon Fils, le Bien-aimé : écoutez-le !” Et subitement, regardant tout autour, ils ne virent plus personne, mais Jésus seul avec eux⁹ ». En quelque sorte, le Fils, le Bien-aimé, le « choisi¹⁰ » du Père devient l'unique référence : celui qu'il faut écouter et suivre dans la foi, alors même qu'il prend ouvertement un chemin qui a conduit Pierre à le réprimander. A Pierre, Jésus avait répondu : « Va-t'en, arrière de moi, Satan ! parce que tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes¹¹ ».

¹. Cf. *Mc* 6,52.

². *Mc* 7,6-13. Cf. *Mt* 15,1-9.

³. *Mc* 7,24-30 ; *Mt* 15,21-28.

⁴. *Mc* 7,31-37.

⁵. *Mc* 7,37.

⁶. *Mc* 8,31-33.

⁷. *Mc* 8,35.

⁸. *Mc* 8,38. Cf. *Lc* 9,26.

⁹. *Mc* 9,7-8. Cf. *Mt* 17,5 ; *Lc* 9,35.

¹⁰. ὁ ἐκλελεγμένος (*Lc* 9,35).

¹¹. *Mc* 8,33 ; *Mt* 16,23.

En montant à Jérusalem, la question des Pharisiens sur le mariage¹ est l'occasion pour le Christ de montrer qu'au-delà de la loi donnée par Moïse aux hommes pécheurs, il reprend et renouvelle *l'intention première* de Dieu dans la Création : « Dès le commencement de la Création, mâle et femelle il les fit. (...) Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas² ». Cette intention préside donc à tous les gestes et à toutes les paroles du Christ, en particulier au moment d'entrer dans l'exécution ultime de sa mission salvifique au milieu des hommes.

Les trois annonces de la Passion ont un caractère *prophétique* : « Il se mit à leur enseigner que le Fils de l'homme devait beaucoup souffrir, et être rejeté par les anciens, et les grands prêtres et les scribes, et être tué, et trois jours après ressusciter³ ». « Il enseignait ses disciples et il leur disait : “Le Fils de l'homme va être livré aux mains des hommes ; et ils le tueront, et une fois tué, trois jours après il ressuscitera”⁴ ». « Prenant de nouveau les Douze avec lui, il se mit à leur dire ce qui allait lui arriver : “Voici que nous montons à Jérusalem, et le Fils de l'homme sera livré aux grands prêtres et aux scribes, et ils le condamneront à mort, et ils le livreront aux nations, et ils le bafoueraient, et ils cracheraient sur lui, et ils le fouetteront, et ils le tueront, et trois jours après il ressuscitera”⁵ ». Ce caractère prophétique se retrouve à propos de l'annonce de la ruine du Temple⁶.

Les paroles de Jésus comportent encore des *malédiction*s, ce dont la malédiction du figuier est un exemple éloquent⁷, traduisent sa *colère* contre les marchands du Temple ; elles développent aussi des *polémiques* avec les scribes et les anciens⁸, dont le sujet est le rapport entre ce qu'il accomplit et l'autorité qu'il a pour le faire, et avec les sadducéens⁹, polémique qui porte sur la résurrection.

La parole du Christ comporte aussi une dimension *apocalyptique* ; elle se rapporte d'emblée à lui-même : « Jésus se mit à leur dire : “Prenez garde qu'on ne vous égare. Il en viendra beaucoup sous mon Nom, qui diront : ‘C'est moi’ ; et ils en égarent beaucoup”¹⁰ ». C'est de lui que les disciples devront témoigner par la parole et au prix de leur vie : « On vous livrera ! ». « Et lorsqu'on vous amènera pour vous livrer, ne soyez d'avance en souci de ce que vous devrez dire, mais ce qui vous

¹. Cf. *Mc* 10,2. Cf. *Mt* 19,3-12.

². *Mc* 10,6 et 9. « C'est à cause de votre dureté de cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes, mais dès le commencement il n'en fut pas ainsi » (*Mt* 19,8).

³. *Mc* 8,31. Cf. *Mt* 16,21-23 ; *Lc* 9,22.

⁴. *Mc* 9,31. Cf. *Mt* 17,22-23 ; *Lc* 9,44-45.

⁵. *Mc* 10,32-34. Cf. *Mt* 20,17-18 ; *Lc* 18,31-33.

⁶. Cf. *Mc* 13.

⁷. Cf. *Mc* 11,12-14.

⁸. Cf. *Mc* 11,27-33. Cf. *Mt* 21,23-27 ; *Lc* 20,1-8.

⁹. Cf. *Mc* 12,18-27. Cf. *Mt* 22,23-33 ; *Lc* 20,27-38.

¹⁰. *Mc* 13,5-6. Cf. *Mt* 24,4-5 ; *Lc* 21,8. « Si quelqu'un vous dit : Vois, le Christ est ici ! Vois, il est là ! Ne le croyez pas. Car il se lèvera de faux christes et de faux prophètes, qui feront des signes et des prodiges, en vue d'égarer, si possible, les élus. Pour vous, prenez garde ; je vous ai tout prédit » (*Mc* 13,21-23) ; cf. *Mt* 24,23-25.

sera donné à cette heure-là, dites-le ; car ce n'est pas vous qui parlerez mais l'Esprit, [l'Esprit] Saint¹ ». Une *parole de témoignage* qui vient directement de l'Esprit Saint.

Tous les signes, même cosmiques, qui accompagneront ces événements, sont en vue de la venue du Fils de l'homme : « En ces jours-là, après cette affliction, le soleil s'obscurcira, et la lune ne donnera pas sa clarté, et les astres se mettront à tomber du ciel et les puissances qui sont dans les cieux seront ébranlées. Et alors on verra le Fils de l'homme venir dans les nuées avec beaucoup de puissance et de gloire. Et alors il enverra les anges, et il rassemblera ses élus des quatre vents, de l'extrémité de la terre à l'extrémité du ciel² ».

C'est aussi par une parabole que Jésus enseigne le sens des événements eschatologiques ; il est essentiel de la citer car, d'une part, Jésus dit explicitement que tous les événements sont en référence à lui-même et à sa venue ; d'autre part, il affirme de sa parole qu'elle a une « valeur » *éternelle* : « Du figuier, apprenez cette comparaison. Dès que sa branche devient tendre et pousse ses feuilles, vous comprenez que l'été est proche. Ainsi de vous : lorsque vous verrez cela arriver, comprenez qu'Il est proche, aux portes. En vérité, je vous dis que cette génération ne passera pas avant que tout cela ne soit arrivé. Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas. Quant à ce Jour ou cette Heure-là, personne ne les sait, ni les anges dans le ciel, ni le Fils ; il n'y a que le Père³ ». La parole du Christ ne passera pas, alors que le ciel et la terre passeront. Le monde créé est fini, la parole du Christ est éternelle : elle est celle du Verbe qui a fait les mondes⁴.

Dans les récits de la Passion, enfin, la parole du Christ prend une nouvelle dimension, une dimension ultime. Dans l'exécution de sa Passion, l'intention la plus profonde est manifestée en plénitude : celle qui anime le mystère de l'Incarnation, la vie cachée du Christ, son enseignement et les gestes de sa vie apostolique. Elle apparaît alors dans toute sa profondeur et tout son réalisme humain et divin. La parole du Christ, dès lors, se révèle comme : la parole de *l'avocat*, du défenseur, ce que manifeste la réponse de Jésus à Judas lors de l'onction de Béthanie⁵ – Jésus apparaît bien alors comme le Défenseur, comme le Paraclet : « Si quelqu'un vient à pécher, nous avons auprès du Père un "Paraclet", Jésus-Christ, le Juste. Et il est lui-même victime de propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier⁶ » ; la parole de celui qui *ordonne* la manière dont il

¹. *Mc* 13,11. Cf. *Mt* 10,19-20 ; *Lc* 12,11-12.

². *Mc* 13,24-27. Cf. *Mt* 24,29-31 ; *Lc* 21,25-27.

³. *Mc* 13,28-32. Cf. *Mt* 24,32-36 ; *Lc* 21,29-33.

⁴. Cf. *He* 1,2.

⁵. Cf. *Mc* 14,3-9 ; *Mt* 26,6-13 ; *Jn* 12,1-8.

⁶. *1 Jn* 2,1-2.

veut célébrer la liturgie de la Pâque¹ ; la parole de celui qui *révèle et avertit* le traître² ; la parole du *nouveau législateur* qui, à l'intérieur de la Pâque ancienne, institue, par la parole, le Testament nouveau de son corps et de son sang donnés en nourriture et en breuvage³ ; la parole de *mise en garde* envers Pierre : « En vérité, je te dis que toi, aujourd'hui, cette nuit, avant qu'un coq chante deux fois, trois fois tu me renieras⁴ », et envers ses disciples lors de l'agonie⁵ ; la *prière* de l'agonie : « Abba ! Père ! tout t'est possible ; écarte cette coupe de moi ! Mais non ce que moi je veux, mais ce que toi [tu veux]⁶ » ; la parole de *correction et de reproche* envers ceux qui viennent pour l'arrêter : « Comme contre un brigand vous êtes sortis avec des glaives et des bâtons pour me saisir ! Chaque jour j'étais auprès de vous dans le Temple, à enseigner, et vous ne m'avez pas arrêté. Mais c'est pour que s'accomplissent les Écritures⁷ ».

Au cours de son procès, la question de la parole des hommes – faux témoignages, accusation, interrogatoire, jugement, moqueries etc. – et de la parole divine dans la bouche du Christ est centrale : « Le grand prêtre interrogea Jésus en disant : “Tu ne réponds rien ! Qu'est-ce que ces gens témoignent contre toi ?” Lui se taisait, et il ne répondit rien⁸ ». Face au grand prêtre, dans la Passion selon saint Marc, l'unique parole de Jésus porte sur lui-même : « De nouveau le grand prêtre l'interrogeait, et il lui dit : “C'est toi, le Christ, le fils du Béni ?” Jésus dit : “C'est moi, et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance et venant avec les nuées du ciel”⁹ ». De même face à Pilate, Jésus garde le silence : « Et Pilate l'interrogea : “C'est toi, le roi des Juifs ?” Répondant, il lui dit : “C'est toi qui le dis”. Et les grands prêtres l'accusaient de beaucoup de choses. Pilate de nouveau l'interrogeait : “Tu ne réponds rien ! Vois tout ce dont ils t'accusent !” Mais Jésus ne répondit plus rien, de sorte que Pilate était étonné¹⁰ ».

Les paroles du Christ en Croix

Saint Augustin a affirmé que la Croix du Christ est pour ainsi dire « la chaire de vérité » d'où, en prononçant ses ultimes paroles, le Christ donne la quintessence de tout son enseignement. Nous ne pouvons certes pas développer ici un commentaire théologique de l'ensemble de ces paroles. Relevons-les simplement,

¹. Cf. *Mc* 14,12-16 ; *Mt* 26,17-19 ; *Lc* 22,7-13.

². Cf. *Mc* 14,17-21 ; *Mt* 26,20-25 ; *Lc* 22,21-22. Cf. *Jn* 13,18-30, qui développe particulièrement cet aspect.

³. Cf. *Mc* 14,22-25 ; *Mt* 26,26-29 ; *Lc* 22,19-20.

⁴. *Mc* 14,30. Cf. *Mt* 26,34 ; *Lc* 22,34 ; *Jn* 13,38.

⁵. Cf. *Mc* 14,32-42.

⁶. *Mc* 14,36. Cf. *Lc* 22,42 : « Père, si tu veux, écarte de moi cette coupe ! Cependant, que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne, qui se fasse ».

⁷. *Mc* 14,48-49. Cf. *Mt* 26,55 ; *Lc* 22,52-53.

⁸. *Mc* 14,60-61.

⁹. *Mc* 14,61-62.

¹⁰. *Mc* 15,2-5.

en laissant pour le moment de côté celles qui sont propres à l'Évangile selon saint Jean, sur lesquelles nous reviendrons par la suite¹.

Marc et Matthieu rapportent l'un et l'autre la même parole, et c'est la seule qu'ils mentionnent : « Et à la neuvième heure, Jésus clama d'une voix forte : “Eloï, Eloï, lama sabachthani ?” ce qui veut dire : “Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?”² ». Ils insistent avant tout sur l'expérience de la pauvreté et de l'abandon.

Luc, de son côté, rapporte trois dernières paroles du Christ. Lors de la mise en croix : « Père, remets-leur ; car ils ne savent ce qu'ils font³ », parole de miséricorde et de pardon envers ses propres bourreaux. Puis, c'est la parole adressée au malfaiteur crucifié avec lui. A ce malfaiteur qui l'implore, Jésus répond : « En vérité, je te le dis : Aujourd'hui, avec moi, tu seras dans le Paradis⁴ » ; là encore, parole de miséricorde, dans toute sa gratuité et son extension. Enfin, à la neuvième heure, « criant d'une voix forte, Jésus dit : “Père, entre tes mains je confie mon esprit”⁵ », déposant librement sa vie entre les mains du Père, ultime parole d'offrande et d'adoration. De cette ultime parole, Marc et Matthieu ne retiennent que la tonalité affective : « Jésus, de nouveau, *criant d'une voix forte*, rendit l'esprit⁶ » ; « Jésus, *poussant un grand cri*, expira⁷ ».

Après la Résurrection

Si le mystère de la Résurrection se réalise dans le silence et ne peut être atteint que dans une adhésion de foi pleine d'amour, les apparitions du Christ ressuscité comportent des paroles du Christ qui sont en quelque sorte la confirmation de tout son enseignement : confirmation donnée aux Apôtres pour les conforter et les fortifier.

L'Évangile selon saint Marc insiste sur la mission : « Allez dans le monde entier, proclamez l'Évangile à toute la création. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé, celui qui refusera de croire sera condamné. Et voici les signes qui accompagneront ceux qui auront cru : en mon nom ils chasseront des démons ; ils parleront en langues nouvelles ; ils prendront des serpents, et s'ils boivent quelque chose de mortel, cela ne leur fera aucun mal ; ils poseront les mains sur des infirmes, et ceux-ci iront bien⁸ ». C'est à toute la création que l'Évangile doit être proclamé ; c'est à elle qu'il s'adresse. C'est un Évangile de salut. « Après leur avoir parlé » –

¹. Cf. ci-dessous, p. 454.

². *Mc* 15,34. Cf. *Mt* 27,46.

³. *Lc* 23,34.

⁴. *Lc* 23,43.

⁵. *Lc* 23,46.

⁶. *Mt* 27,50.

⁷. *Mc* 15,37.

⁸. *Mc* 16,15-18.

c'est de tout l'Évangile qu'il s'agit – le Seigneur « fut enlevé au ciel et s'assit à la droite de Dieu ». Quant aux Apôtres, « ils proclamèrent partout » : de même que Jésus était sorti du Père pour proclamer, de même les Apôtres, « le Seigneur travaillant avec eux et confirmant la Parole par les signes qui l'accompagnaient¹ ».

L'Évangile selon saint Matthieu rapporte la joie et la paix des paroles du Christ : Jésus ressuscité vient à la rencontre des femmes et leur dit : « Réjouissez-vous ! (...) Soyez sans crainte. Allez annoncer à mes frères qu'ils doivent se rendre en Galilée ; c'est là qu'ils me verront² ». Et en rencontrant ses Apôtres, Jésus leur dit : « Toute autorité m'a été donnée dans le ciel et sur terre. Allez ! De toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, leur enseignant à garder tout ce que je vous ai commandé. Et voici que moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde³ ». C'est le Christ mort et ressuscité qui est désormais lui-même le protecteur, présent à tous les hommes sans distance de temps ni de lieu.

L'Évangile selon saint Luc, enfin, nous rapporte l'apparition du Christ ressuscité sur le chemin d'Emmaüs. Sans commenter toute cette page, il y a bien là, dans la bouche du Christ lui-même, une interprétation de tout l'Ancien Testament en fonction de son propre mystère : « Et il leur dit : “Ô cœurs insensés et lents à croire à tout ce qu'ont annoncé les Prophètes ! N'est-ce point là ce que devait souffrir le Christ pour entrer dans sa gloire ?” Et, partant de Moïse et de tous les Prophètes, il leur interpréta dans toutes les Écritures ce qui le concernait⁴ ». C'est dans le mystère eucharistique que cette rencontre s'achève et que le Christ ressuscité dévoile sa présence⁵. L'apparition du Christ ressuscité au milieu des Apôtres à Jérusalem, insiste encore sur ce lien entre le Christ et les Écritures : « Il leur dit : “Telles sont mes paroles que je vous ai dites, quand j'étais encore avec vous : Il faut que s'accomplisse tout ce qui se trouve écrit de moi dans la Loi de Moïse, et les Prophètes, et les Psaumes”. Alors il ouvrit leur intelligence pour qu'ils comprennent les Écritures, et il leur dit : “Ainsi est-il écrit que le Christ souffrirait et ressusciterait d'entre les morts le troisième jour, et qu'en son Nom le repentir pour la rémission des péchés serait proclamé à toutes les nations, à commencer par Jérusalem. De cela vous êtes témoins”⁶ », et s'achève par la promesse de l'envoi de l'Esprit Saint : « Et

¹. *Mt* 16,20.

². *Mt* 28,9-10.

³. *Mt* 28,18-20. Comme le souligne le Chanoine Osty, le « je suis avec vous » est une « formule empruntée à l'Ancien Testament, où elle exprime l'appui tout-puissant que Yahvé accorde à ses protégés ».

⁴. *Lc* 24,25-27.

⁵. Cf. *Lc* 24,30-31.35.

⁶. *Lc* 24,44-48.

voici que moi je vais envoyer sur vous la promesse de mon Père. Vous donc, restez dans la ville, jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la puissance d'en-haut¹ ».

3 - PAROLE DU PERE

Au terme de cette recherche, qui demeure succincte, nous découvrons combien, à travers toute sa diversité, la Parole de Dieu est la parole d'un Père. Créateur, il aime ses enfants et veut leur révéler sa bonté et sa miséricorde. Il les attire à lui et veut les sauver, en les éclairant, en respectant leur liberté, en les corrigeant. C'est l'amour qui commande cette Parole et en fait l'unité.

Comme l'affirme l'Épître aux Hébreux, cette intention du Père s'est révélée de multiples façons et progressivement dans l'Ancienne Alliance : une grande période d'attente, de préparation, où Dieu laisse entrevoir son mystère « de dos », d'une façon fragmentaire. Marie-Dominique Philippe souligne que « toute cette longue attente est voulue pour augmenter le désir et découvrir la vraie pauvreté² ». Cette *pauvreté* qui creuse le cœur des hommes, les prépare à recevoir un don incommensurable avec leurs capacités. Il y a bien une *intention divine* dans la Révélation que Dieu fait de lui-même aux hommes par sa Parole : une fin, qui est la volonté aimante que Dieu a de se donner lui-même et de faire entrer les hommes dans la communion avec son propre mystère personnel. C'est avec le mystère de l'Incarnation, réalisé en Marie, qui « a cru à l'accomplissement des paroles qui lui ont été dites » que se réalise la promesse en plénitude : dans le mystère du Christ,

la Parole de Dieu se donne dans la réalisation du don personnel du Fils bien-aimé. Le Père ne se contentant plus de donner ses promesses, il donne son Fils bien-aimé lui-même. C'est la parole personnelle, substantielle qui se donne elle-même. Et elle se donne par le mystère même de l'Incarnation du Verbe. Le Fils du Père lui-même se donne à Marie en s'incarnant en elle³.

Ce don de la Personne même du Fils bien-aimé nous permet de dire que toutes les paroles et tous les gestes des hommes, dont Dieu s'est servi comme de similitudes pour leur révéler son mystère, sont devenus proprement les paroles et les gestes personnels du Christ Jésus. L'Évangile selon saint Jean est tout entier commandé par cette dimension personnelle divine ; et c'est pourquoi il nous permet de passer *de la parole à la Personne* – c'est-à-dire d'entrer dans la sagesse théologique à la suite du Christ lui-même. S'il faut commencer par le laisser passer

¹. Lc 24,49.

². « La Parole de Dieu, parole du Père », p. 72-73. « Le Père éduque ses enfants en les conduisant au désert, en les nourrissant lui-même avec la manne, en les corrigeant de leurs infidélités, de leur découragement, en leur montrant la gravité de leurs fautes, en leur donnant une loi, en les encourageant et les fortifiant, en les enveloppant de sa miséricorde qu'il préfère aux sacrifices, en leur donnant les prophètes et par eux, une parole divine de plus en plus aimante. En Père, il réclame de son peuple un témoignage de fidélité et d'amour allant jusqu'au martyre – ce qui n'est pas exigé au début de l'Alliance » (*ibid.*).

³. *Ibid.*, p. 73.

et par le voir « de dos », comme Moïse, à la question des disciples : « Maître, où demeures-tu ? », il se retourne... Le voir « de face » et demeurer auprès de lui qui demeure dans le sein du Père, telle est la démarche par excellence de la théologie chrétienne, sagesse contemplative, dans l'attente de la vision.

Mais poursuivons en nous demandant maintenant de quelle manière la parole humaine devient et est capable de devenir le mystère de la Parole de Dieu.

Chapitre XII

De la parole humaine à la Parole de Dieu

Pour se révéler aux hommes, Dieu s'est servi de la parole humaine. Il aurait pu se révéler autrement mais, si la parole est la médiation par excellence et caractérise la personne humaine dans sa capacité de recevoir d'autrui et de transmettre à autrui ses intentions, sa pensée, ses émotions, ses secrets, nous pouvons affirmer que ce moyen convient éminemment à l'économie de la Révélation. En effet, ce sont les hommes qui sont les destinataires de la Révélation que Dieu fait librement de son mystère. Et en s'adressant à eux, Dieu ne détruit pas ce qu'ils sont (notre nature humaine est voulue par sa sagesse), mais le respecte et s'en sert pour se révéler.

En choisissant de passer par la parole et par les gestes, Dieu a donc choisi de se servir des personnes humaines elles-mêmes, puisque la parole n'existe que relativement à des personnes. Cela réclame de chercher à préciser de quelle manière il s'en sert et les inspire pour qu'elles expriment, par le moyen de la parole humaine (en se servant donc de leurs expériences, de leurs images, des significations connues par elles, de leurs désirs et de leurs intentions volontaires), la vérité et l'amour divins eux-mêmes.

De quelle manière la parole humaine devient-elle le mystère de la Parole de Dieu est donc une question capitale : après avoir cherché à proposer une réflexion philosophique aussi approfondie que possible sur la parole humaine et mis en lumière ce que Dieu révèle lui-même du mystère de sa Parole, le théologien cherche à préciser comment Dieu, en se servant de la parole humaine, non seulement par Moïse ou les Prophètes mais, surtout par Jésus, la transforme. En s'adressant ainsi aux hommes, il réclame d'eux la foi et attend leur coopération intelligente – ce qu'est la sagesse théologique. Réfléchir sur ce passage et sur cette transformation, qui relèvent d'un dessein de la sagesse de Dieu Père, est d'autant plus nécessaire que ce n'est pas seulement *l'absence* d'une réflexion théologique de sagesse sur la Parole de Dieu qui est à déplorer, mais le fait que beaucoup de théologiens et d'exégètes se mettent à l'école de philosophies dont la conception qu'elles véhiculent de la personne humaine et de sa parole ne peut être assumée par la foi chrétienne.

1 - UNE PAROLE REÇUE DANS LA FOI

Essayons de bien comprendre pourquoi et de quelle manière la parole humaine peut être ce moyen dont Dieu se sert pour révéler son mystère aux hommes.

La distinction entre la parole humaine et la Parole de Dieu se situe au niveau de la foi, en ce sens que *seule* la foi discerne, c'est-à-dire adhère à la réalité de Dieu qui se révèle aux hommes¹, et qui l'accomplit en se servant de leur parole. Nous ne pouvons parler de « Parole de Dieu » au sens propre qu'au niveau de la foi, et *pas* au niveau philosophique. Le philosophe, comme tel, ne peut pas affirmer que Dieu a parlé à Abraham, que Dieu s'adresse personnellement aux hommes. L'expression « Dieu parle » ne signifie rien pour le philosophe. Etant la Personne première, il est Esprit et sa vie est une vie éternelle de contemplation et d'amour qui est sa propre béatitude. Si déjà la Création ne lui est pas nécessaire et relève de la gratuité de la communication de sa Bonté, on ne peut non plus affirmer la nécessité de la Révélation divine : il ne s'agit pas d'une manifestation nécessaire, d'une auto-révélation qui serait la vie même de Dieu... Peut-être le philosophe, ayant le sens de la recherche de la sagesse et de son importance vitale pour la personne humaine, pourrait-il affirmer qu'il y a en quelque sorte une attente de l'homme, un désir que ce Dieu qu'il cherche se révèle à lui ou se manifeste à lui. Mais il ne peut en déduire la nécessité d'une Révélation du côté de Dieu ni affirmer proprement que Dieu parle. Aussi, en écoutant le croyant qui affirme que Dieu parle aux hommes et s'adresse à eux, voit-il cela comme une expression métaphorique dans le meilleur des cas, voire comme la nostalgie d'un homme qui projette en Dieu ses désirs d'absolu, comme l'affirme par exemple Feuerbach, ou s'invente un Dieu proche de lui, alors qu'il n'y a, en réponse à ses appels, que vide et silence mortel, comme l'affirme Sartre :

Je me demandais à chaque minute ce que je pouvais *être* aux yeux de Dieu. À présent je connais la réponse : rien. Dieu ne me voit pas, Dieu ne m'entend pas, Dieu ne me connaît pas. Tu vois ce vide au-dessus de nos têtes ? C'est Dieu. Tu vois cette brèche dans la porte ? C'est Dieu. Tu vois ce trou dans la terre ? C'est Dieu encore. Le silence, c'est Dieu. L'absence, c'est Dieu. Dieu, c'est la solitude des hommes. Il n'y avait que moi : j'ai décidé seul du Mal ; seul, j'ai inventé le Bien. C'est moi qui ai triché, moi qui ai fait des miracles, c'est moi qui m'accuse aujourd'hui, moi seul qui peux m'absoudre ; moi, l'homme. Si Dieu existe, l'homme est néant ; si l'homme existe...².

Si la Parole de Dieu est reçue dans la foi et par la foi, la question relève bien de la théologie : « Qu'est-ce que la Parole de Dieu ? » Le croyant est celui qui reçoit de Dieu un message, une lumière qui l'instruit, un enseignement qui l'éclaire sur

¹. « La foi naît de la rencontre avec le Dieu vivant, qui nous appelle et nous révèle son amour, un amour qui nous précède et sur lequel nous pouvons nous appuyer pour être solides et construire notre vie » (FRANÇOIS, Lettre encyclique *Lumen fidei*, n° 4).

². J.-P. SARTRE, *Le Diable et le Bon Dieu*, Acte III, X^e tableau, scène IV, p. 494 ; cf. *ibid.*, scène V, p. 496 : « Dieu est mort. Nous n'avons plus de témoin (...). Comme tu es *vraie* depuis qu'il n'est plus... ». Cf. ID., *Les Mots*, p. 55 : « Une seule fois, j'eus le sentiment qu'Il existait. J'avais joué avec des allumettes et brûlé un petit tapis ; j'étais en train de maquiller mon forfait quand soudain Dieu me vit, je sentis Son regard à l'intérieur de ma tête et sur mes mains ; je tournoyais dans la salle de bains, horriblement visible, une cible vivante. L'indignation me sauva : je me mis en fureur contre une indiscretion si grossière, je blasphémai (...). Il ne me regarda plus jamais ». Sartre ajoute : « Je viens de raconter l'histoire d'une vocation manquée : j'avais besoin de Dieu, on me le donna, je le reçus sans comprendre que je le cherchais. Faute de prendre racine en mon cœur, il a végété en moi quelque temps, puis il est mort. Aujourd'hui quand on me parle de Lui, je dis avec l'amusement sans regret d'un vieux beau qui rencontre une ancienne belle : "Il y a cinquante ans, sans ce malentendu, sans cette méprise, il aurait pu y avoir quelque chose entre nous" » (*ibid.*, p. 56).

Dieu et sur l'homme, qui lui apprend quelle est sa vraie finalité¹. N'étant pas nécessaire à Dieu, le fait de se révéler est une initiative d'amour et relève de la communication de sa Bonté. Cependant, Dieu ne touche pas seulement le cœur de l'homme, il n'est pas seulement celui qui s'impose dans sa transcendance et secoue l'affectivité de ceux à qui il s'adresse, comme Jacob en a fait l'expérience²... En s'adressant en Personne aux hommes et en le faisant par sa Parole, il mobilise aussi leur intelligence : il leur enseigne lui-même qui il est, qui il veut être pour eux et qui ils sont pour lui. La foi, loin d'être une gnose, un accès à un savoir ésotérique réservé à quelques initiés ainsi séparés des autres, ennoblit l'homme d'une façon surnaturelle en mobilisant son intelligence. Ainsi est-il invité à coopérer à l'appel de Dieu : en donnant son adhésion libre, ce qui est un jugement de l'intelligence qui ne peut se faire que grâce à un amour surnaturel qui l'incline vers Celui qui l'attire et l'élève ; et en mettant en œuvre ses capacités de recherche pour que la Parole divine qui lui est adressée dans son langage, avec toute sa richesse, porte tout le fruit qu'elle doit porter³.

Recevant de Dieu une lumière qui l'éclaire, un enseignement qui l'instruit, les secrets d'un amour qui le fait vivre, nous pouvons dire que le croyant n'est pas seulement celui qui vit d'une présence, qui est saisi par le sens de la majesté de Celui qui transcende l'homme. La Révélation de Dieu ne saisit pas seulement le cœur de l'homme par le dévoilement de sa présence lumineuse et grandiose ! Elle engage un enseignement, la communication d'une vérité. Et la foi, grâce à l'amour, est une connaissance affective qui permet à celui qui a la foi d'être à « l'école » de Dieu, comme un disciple envers son maître. C'est ce qui permet d'affirmer que la connaissance de foi est une connaissance du mystère de Dieu sous une raison formelle précise : Dieu en tant qu'il se révèle lui-même aux hommes. Tout en regardant la même Réalité, elle n'est pas au même niveau que la connaissance philosophique, qui cherche à le contempler en tant qu'il peut être connu à partir des réalités dont nous avons l'expérience, ni au niveau de la vision béatifique, dans laquelle Dieu est vu tel qu'il est⁴.

L'initiative amoureuse de Dieu de se révéler s'adresse à des *personnes* humaines. Aussi réclame-t-elle d'être accueillie par leur cœur capable d'aimer et leur intelligence capable de connaître le vrai. C'est pourquoi il convient souverainement

¹. Saint Thomas d'Aquin l'exprime ainsi dès le début de la *Somme théologique* : « L'homme est ordonné vers Dieu comme à une fin qui excède la compréhension de la raison, selon cette parole d'Isaïe (44,4) : *L'œil n'a pas vu, Dieu en dehors de toi, ce que tu as préparé pour ceux qui t'aiment*. Or il faut que la fin soit d'abord connue des hommes qui doivent ordonner vers la fin leurs intentions et leurs actions. C'est pourquoi il a été nécessaire à l'homme en vue du salut, que certaines choses qui excèdent la raison humaine lui deviennent connues par une révélation divine » (*op. cit.*, I, q. 1, a. 1).

². Cf. *Gn* 28,10-22.

³. C'est bien le sens des paraboles du semeur, de la graine de moutarde, des talents, etc.

⁴. *1 Jn* 3,2.

que Dieu se serve de la parole des hommes. En effet, comme nous l'avons vu, la parole est par excellence la médiation par laquelle les hommes communiquent et transmettent ce que leur intelligence a conçu, ce qu'elle énonce comme vrai, ce qu'elle suit comme chemin pour s'approfondir et s'étendre dans la recherche de son bien propre.

La Parole de Dieu est donc portée par Quelqu'un : elle est inséparable de Celui qui a l'initiative de venir à la rencontre des hommes et de se révéler à eux, en sollicitant leur cœur et leur intelligence. Et de fait, il le fait en *se servant* de la parole humaine et des gestes humains. De même qu'un homme enseigne en se servant de la parole de telle sorte que, faisant ainsi connaître et transmettant sa pensée, il cherche à conduire à la vérité et à la sagesse, de même, en se servant de la parole humaine, Dieu attire à la Vérité. Mais à la différence d'un maître humain, qui s'efface devant la vérité – il est un instrument relatif à la vérité, à ce qui est, qui est la nourriture propre de l'intelligence humaine –, la Vérité révélée est Celui-là même qui la révèle. Des Prophètes, Dieu a fait des « maîtres divins » : des instruments humains qui parlent de la part de Dieu et transmettent une parole dont la signification relève, non de leur seule intelligence, mais de la sagesse divine elle-même. Et dans le mystère de l'Incarnation, Dieu s'est fait lui-même le maître humain, de telle sorte qu'il est à la fois l'instrument et la Vérité divine, la fin : « Moi, je suis le Chemin, la Vérité et la Vie¹ ». Par le fait même, non seulement la Parole du Christ est substantiellement différente de celle d'un maître humain, mais elle diffère radicalement de celle des Prophètes en ce qu'elle renvoie à sa Personne même : le Fils est lui-même tout entier du Père qui l'a envoyé et vers le Père qu'il glorifie.

Si la foi est une adhésion aimante de l'intelligence à ce Dieu qui a choisi de se révéler aux hommes en se servant de la parole humaine et des hommes eux-mêmes, elle exige d'entrer dans l'économie de la Révélation : de se servir des médiations, des moyens voulus par Dieu pour se manifester et se donner. Dieu se servant de la parole humaine, il y a donc des « propositions », des « énoncés de foi » que l'intelligence transformée par la foi reçoit et dont elle se sert pour adhérer à la Réalité même que ces énoncés expriment. L'acte de foi surnaturelle n'est donc pas une expérience mystique ineffable mais il est un « jugement d'existence divin », une adhésion de l'intelligence au mystère révélé, à travers un énoncé, grâce à l'amour.

La foi est donc une adhésion à la Réalité existante première, celle du mystère de Dieu révélé, à travers un énoncé qui se sert du langage humain². Or,

¹. *Jn* 14,6.

². L'acte de foi comportant une dimension intérieure (croire), et une dimension extérieure (professer, confesser), la profession de la foi a une dimension communautaire à travers un langage précis : la foi se communique au sein d'une communauté à travers des propositions de foi. Elle exigera donc, par le fait même, une théologie et pas seulement des témoins capables de nous faire part de la belle expérience intérieure de leur vécu. Certes, les témoins sont nécessaires ; mais la théologie

comme l'affirme l'Épître aux Hébreux, la Parole de Dieu est vivante¹. Ce n'est pas un texte, mais une Parole vivante, c'est-à-dire liée à sa Source et inséparable de celle-ci : le Dieu vivant et éternel. C'est donc une Parole *actuelle*, qui ne demande pas d'être actualisée mais qui, étant la Parole vivante de Dieu, « actue », finalise et détermine divinement ceux qui la reçoivent dans leur intelligence et dans leur foi.

La personne humaine en quête de la vérité et la Parole de Dieu

Pour préciser où s'inscrit le mystère de la Parole de Dieu dans une perspective de sagesse théologique, il est fondamentalement nécessaire de considérer la personne humaine dans la lumière de la Création et du gouvernement paternel de Dieu sur elle, ce qui s'enracine dans un authentique jugement de sagesse philosophique. *Dieu est Père* : pour le philosophe, cela signifie avant tout qu'il veille sur la personne humaine dont il crée l'âme et la conduit vers sa fin². Parler de paternité de Dieu sur la personne humaine en philosophie ne concerne pas seulement son *origine* mais *sa fin* et les chemins vers sa fin – c'est, en effet, la fin qui commande le chemin. Dieu, comme Père, veille sur la personne humaine et l'attire à lui : il la conduit vers sa fin, voulant lui donner un bonheur, une béatitude digne d'elle et de ses désirs.

Cela implique que, grâce à une intelligence capable du vrai et de la sagesse, c'est-à-dire capable de s'élever jusqu'à la découverte de l'existence de son Créateur et Père, la première coopération de la personne humaine avec la conduite de son Père sur elle soit la recherche de la vérité. Si Dieu est Père, il ne peut conduire une créature spirituelle vers lui-même qu'en « attendant » sa libre coopération. La première coopération de l'homme avec Dieu ne peut être que l'éveil de la recherche de la vérité : par là, l'intelligence humaine est conforme à la sagesse divine et retourne vers sa Source propre. L'éveil de l'intelligence humaine à son bien propre est la première coopération au gouvernement paternel de Dieu sur la personne humaine : c'est d'elle que dépendent et grâce à elle que peuvent se développer, toutes les autres coopérations de la personne humaine à la conduite de son Père sur elle, en tant qu'elle concerne l'amitié (l'importance de l'amour dans la personne humaine), la prudence (ce qui ordonne toute la responsabilité morale de l'homme et sa liberté), l'activité artistique, la famille (procréation et éducation) et la communauté politique (autorité et pouvoir).

Considérée dans une perspective proprement théologique, la recherche de la vérité et de la sagesse est bien le fondement « naturel » dans la personne humaine de

est exigée par la foi, car celle-ci adhère à la Vérité divine et repose sur quelque chose d'objectif, exprimé dans la Parole de Dieu et les énoncés de foi qui l'explicitent.

¹. He 4,12.

². Cf. M.-D. GOUTIERRE, « Dieu, Père de l'homme : le regard du philosophe », p. 19 sq.

l'accueil de la Parole de Dieu dans la foi. Celle-ci, en effet, communique une Vérité divine, qui implique la Révélation de l'amour de Dieu pour les hommes : c'est ce qu'elle est, son *τί ἐστι*. Et transmise aux hommes, elle l'est à travers et par un conditionnement sensible, historique, et sous des modalités différentes : c'est son comment, son *πῶς*. De fait, dans l'histoire de la théologie, on a négligé d'étudier toutes les modalités de la transmission de la Vérité divine, pour ne regarder que la détermination, que l'on a malheureusement ramenée à la définition dogmatique. Ce fidéisme supprime la coopération profonde de la foi et de l'intelligence au service de la Parole de Dieu¹ et provient d'un manque de vitalité de la recherche *philosophique* de la vérité, spécialement en philosophie première. La paresse intellectuelle de certains théologiens, qui se cache derrière une apparente docilité, est en réalité le suivisme d'esprits peureux et conventionnels, rassurés par la répétition stérile et l'apologétique de la position officielle. La réaction de ceux qui se sont engouffrés dans la seule connaissance du conditionnement aboutit à une impasse. En réalité, c'est parce que l'on n'a plus du tout compris la *véritable* recherche des principes que, par le fait même, on n'a plus saisi d'une façon vivante et souple le « comment »²... Sur le plan philosophique, l'étude de la personne humaine à partir du « je suis », qui est un comment, présuppose la découverte inductive des principes et des causes propres de ce qui est, en tant qu'il est ; c'est pourquoi elle est ordonnée d'une façon analogique et permet de situer la distinction et l'unité de l'être et du devenir, de la fin et du conditionnement³.

Sur le plan théologique, la distinction et l'unité entre signification divine et modalité de sa transmission aux hommes – ce qui caractérise la Parole de Dieu et le mystère de l'Incarnation –, relèvent de la sagesse divine et non pas d'une construction humaine. De sorte que, devant la Parole de Dieu, c'est devant un mystère que nous nous trouvons : celui d'une parole humaine dont la signification est proprement divine, d'une vérité et d'une signification divines qui, pour se dire aux hommes, utilise la parole humaine. De cette Parole divine, la théologie ne peut préciser que la manière dont elle n'est pas, c'est-à-dire : comment la Parole de Dieu *n'est pas* la parole humaine. De fait, Dieu assume la parole humaine pour se révéler aux hommes. Mais il en fait alors le mystère de *sa* Parole, qui ne peut se réduire à la parole humaine : celle-ci est un instrument dont Dieu se sert. Et il le fait parfaitement en s'incarnant. Alors il se sert de la parole humaine d'une façon parfaite, celle-ci étant par excellence la parole personnelle du Verbe, du Fils, adressée aux hommes. Là, dans le jugement de la foi, nous pouvons dire au sens le plus propre que Dieu

¹. Cf. ci-dessus, p. 71-74.

². Cf. à ce sujet, M.-D. CHENU, *Une école de théologie : le Saulchoir*, qui traduit bien la manière dont ce problème a pu être posé et repris en théologie.

³. Puisque la parole dépend de l'intelligence et que celle-ci, dans son contact avec ce qui est, est analogique, la parole doit se comprendre également d'une façon analogique. Comme nous l'avons fait, cela exige de préciser, ce que fait déjà Aristote dans le *Περὶ Ἑρμηνείας*, la relation entre l'intelligence et ce qui est, d'une part, et entre l'intelligence et la parole, d'autre part.

parle : en tant qu'homme, le Christ utilise la parole humaine dans toute sa richesse, sa diversité, sa qualité, ses modalités. Mais il est le Verbe : c'est sa Personne qui se communique et se donne ainsi. C'est pourquoi, comme nous le verrons¹, les affirmations du Christ sur lui-même, ses « Je suis », sont d'une importance majeure pour la foi et pour la théologie.

2 - INTENTION DIVINE ET PAROLE HUMAINE

En utilisant la parole humaine pour en faire le mystère de sa Parole, Dieu la transforme. Or, ce qui est premier dans la parole humaine personnelle, c'est *l'intention* selon laquelle la personne parle. Cette intention (que la phénoménologie a cherché à étudier mais qu'elle tronque, parce qu'elle en reste au vécu), porte sur une fin qui est *principe* et *cause*. Qu'est-ce que la fin, sinon ce qui est bon, en tant qu'il est capable de mobiliser toutes nos forces et d'ordonner toutes nos capacités d'agir volontaire ? Dans la personne humaine, dans son « je suis », l'intention est ce que la fin ouvre, suscite en elle, de l'intérieur même de l'expérience de l'amour volontaire. L'amour est la réponse à l'attraction que ce qui est bon exerce sur nous ; et dans la mesure où ce qui est bon est une fin, première dans l'ordre du bien, s'explicité cette intention volontaire qui, de l'intérieur, ordonne tout en nous. Parmi toutes les réalités dont nous avons l'expérience, seule une autre personne humaine est un bien capable d'être cette fin pour la personne humaine : seule elle suscite une telle intention personnelle. C'est pourquoi, comme nous l'avons vu², l'expérience d'un véritable amour interpersonnel, de l'amour d'amitié, est d'une telle importance pour le philosophe qui s'intéresse vraiment à la personne humaine.

L'intention est présente dans la parole et la porte. Elle l'anime avec toutes ses modalités, ses nuances et sa profondeur plus ou moins grande : ce que nous disons est porté par l'intention personnelle d'aimer, de connaître, de communiquer la vérité, de faire connaître ce que nous vivons, ressentons, pensons... Toute la gamme de l'intention volontaire est présente dans notre parole et lui donne sa profondeur et sa variété personnelles : la même expression, utilisée selon une intention plus ou moins profonde, a une profondeur et une qualité personnelles différentes. Et notre parole, relative à nos intentions, est à leur service pour les communiquer et permettre à ceux à qui nous parlons de nous rejoindre dans ce qui anime notre vie personnelle. Il en va de même pour nos gestes et nos actions concrètes, visibles.

En devenant la Parole de Dieu, la parole humaine est portée par une intention *divine* : Dieu, en s'adressant aux hommes, le fait selon l'intention qu'il a sur eux et sa Parole révèle et communique cette intention ; elle la dévoile, et elle unit

¹. Cf. ci-dessous, p. 546 sq.

². Cf. ci-dessus, p. 283 sq. et p. 323 sq.

ceux à qui elle est adressée à Celui qui parle avec cette intention sur eux. Nous avons précisé que, dans le mystère de la Création, Dieu communique gratuitement sa Bonté : il n'est pas finalisé par ceux à qui il donne d'être en les créant, mais déploie avec libéralité, dans l'amour, la surabondance de sa Bonté. L'intention de Dieu sur l'homme est donc, en le créant et en se révélant à lui, de se donner lui-même, de se manifester comme son Bien, sa véritable fin¹. L'intention que Dieu a sur l'homme, c'est Lui-même dans sa Bonté, dans son propre amour personnel divin. Dans le Christ, cette intention se module : le Christ explicite ce pour quoi il est venu, ce qu'il veut communiquer aux hommes, ce qu'il veut vivre dans l'amour de son Père². Et chez les Prophètes, cette intention qui relève de l'attraction même de Dieu sur le cœur de l'homme, est explicitée comme ce que Dieu veut pour son peuple.

Il est important de préciser cela, puisque l'intention *divine* est ce qui fait en premier lieu le caractère divin de la Parole de Dieu et la distingue de la parole humaine dont l'intention reste humaine. Portée par cette intention, la Parole de Dieu vient de Dieu ! Et elle retourne à Dieu, puisque son effet propre est de conduire à Dieu, en transformant le cœur de celui qui la reçoit en un cœur d'enfant de Dieu. Dieu le révèle d'une façon particulièrement nette par le Prophète Isaïe : « La Parole qui sort de ma bouche ne retourne pas vers moi sans effet, sans avoir exécuté ce que je voulais et fait réussir ce pour quoi je l'avais envoyée³ ». Et dans la Première Épître de saint Jean, l'intention du Père sur les hommes est révélée de façon tout à fait explicite :

Voyez quel amour nous a donné le Père, que nous soyons appelés enfants de Dieu ! Et nous le sommes. Voilà pourquoi le monde ne nous connaît pas : parce qu'il ne l'a pas connu. Bien-aimés, maintenant nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que, s'il vient à se manifester, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons comme il est⁴.

Cette intention divine qui porte la Parole de Dieu est reçue par la foi. Croire, c'est ici recevoir Dieu qui nous parle selon l'*intention* qu'il a sur nous ; c'est recevoir Celui qui a cette intention et la réalise en plénitude, le Christ :

A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son Nom, qui ne sont pas nés du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu⁵.

Le rôle de la théologie est donc ici de mettre d'abord *en pleine lumière* cette intention divine en interrogeant : quelle est la finalité de la Révélation ? Pourquoi Dieu s'adresse-t-il aux hommes en se servant de leur parole ? Seule cette intention permet d'explicitier la signification de la Parole de Dieu.

¹. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, I, q. 44, a. 4 ; voir ci-dessus, p. 20 sq.

². Cf. ci-dessus, p. 513 sq.

³. *Is* 55,11.

⁴. *1 Jn* 3,1-2.

⁵. *Jn* 1,12-13.

La Parole de Dieu assume des aspects très différents, des modalités très diverses de la parole humaine, et des « styles » très différents. L'Écriture en témoigne, puisque le Cantique des cantiques n'est pas le livre des Nombres... Mais ce qui fait *l'unité* de tous les textes qui composent la Bible, l'Écriture sainte dans son ensemble, et qui permet donc de les lire dans leur cohérence, comme le souligne notamment l'exégèse canonique¹, c'est *l'intention* de Dieu qui parle aux hommes *en vue de* se donner, c'est-à-dire de les conduire à lui. Si l'aspect historique fait partie de l'objectivité de la Parole de Dieu (par exemple, telle chose a été dite à tel moment et dans tel lieu par le Christ), l'intention de Dieu, et donc la finalité divine de la Parole, fait plus profondément partie de son objectivité ou de son réalisme divin : elle est la Parole de Dieu qui s'adresse à une, à des personnes, en vue de cette fin.

Certes, pour une philosophie qui ne saisit pas le réalisme même de la fin comme cause, l'intention ne peut être que subjective : une sorte de projection d'un monde de celui qui parle. Entrer dans cette intention est donc une intersubjectivité². La phénoménologie a rappelé l'importance de cette « intentionnalité » et, dans certains de ses développements, elle a cherché à la fonder dans une « transcendantalité » de la personne éthique. Mais elle reste dépendante de la vision kantienne : il lui manque la découverte réaliste de la *fin comme cause*. C'est l'apport majeur de la philosophie d'Aristote en éthique, puis en philosophie première ; c'est ce qui est présent dans la théologie de saint Thomas ; c'est surtout la grande redécouverte, qui en développe toute la richesse dans le passage de l'éthique à la philosophie première et jusqu'à la découverte de la sagesse, de Marie-Dominique Philippe. Il appartiendra à la théologie comme sagesse de se servir de cet outil philosophique poussé jusqu'au bout de sa profondeur et déployé dans toute sa fécondité pour expliciter, à partir de la Parole de Dieu elle-même et du mystère du Christ, l'intention divine d'Amour qui porte toute la Révélation que Dieu fait de lui-même.

Cette intention divine transforme par le fait même la *signification* de la parole³. En utilisant la parole humaine, Dieu lui donne une signification nouvelle. Nous verrons que c'est l'effort le plus caractéristique de saint Thomas d'Aquin d'avoir cherché à mettre en lumière l'intelligibilité de la Parole de Dieu, à découvrir sa signification propre, divine. Pour se donner, et « à l'intérieur » de ce don de lui-même, Dieu enseigne les hommes : l'effort de saint Thomas est d'expliciter cet enseignement, cette *doctrina sacra*. Il est inséparable du réalisme de l'intention de

¹. Cf. ci-dessus, p. 142 sq.

². Cf. ci-dessus, p. 163 et p. 287 sq.

³. « On peut dire que la parole humaine connaît, en devenant Parole de Dieu, une “transfinalité” et que, à cause de cela, elle connaît aussi une sorte de “transsignification” » (M.-D. PHILIPPE, « La Parole de Dieu, parole du Père », p. 72).

Dieu sur les hommes, ce qui est net dès le début de la *Somme théologique*¹. Cependant, si saint Thomas affirme constamment qu'à l'égard de Dieu la connaissance est relative à l'amour et s'explicite à l'intérieur de l'attraction de la fin (ce qui est capital pour le lire d'une façon vraie et conforme à son intention), la *Somme théologique* explicite l'élément intelligible, lumineux, de la Parole de Dieu ; c'est pourquoi la fin n'y est pas mise en lumière pour elle-même jusqu'au bout. Si ses commentaires scripturaires développent davantage cet aspect ultime, saint Thomas a cherché à accomplir *en serviteur* une œuvre de miséricorde : expliciter, en récapitulant l'effort des Pères et en ordonnant tout d'une façon beaucoup plus précise grâce à une philosophie plus vraie et plus pénétrante, l'intelligibilité de l'enseignement divin.

Retenons donc ici qu'en se servant de la parole humaine selon toute la richesse de ses niveaux de significations et de ses modalités, Dieu la transforme en la rendant relative à ce qu'il veut exprimer². Même si les hommes qui parlent ou qui écrivent sont toujours des auteurs humains, Dieu est bien ici « Celui qui parle ». La signification de sa Parole est donc relative à Lui, à sa sagesse, à son Verbe et à ce qu'il veut révéler aux hommes de son mystère. Par le fait même, les propositions, les énoncés signifient la Réalité connue de Dieu et, dans le jugement de foi, le croyant adhère à cette Réalité divine : au mystère révélé de Dieu par sa Parole.

Possibilité

Cependant, on pourrait objecter que le mystère divin, comme tel, est inexprimable ; que la parole humaine, toujours inadéquate, est impuissante à le manifester et à le communiquer. Cela est vrai, en ce sens que le mystère, la Réalité divine, est toujours au-delà de ce qui en est dit par le moyen de la parole humaine. C'est pourquoi, la Parole de Dieu n'est pas l'objet de la foi mais la nourriture de celle-ci : elle est *le moyen* choisi par Dieu pour se révéler à nous. Cela entraîne deux remarques capitales.

La parole humaine, quoique inadéquate au mystère divin, peut *devenir* cet instrument parce qu'elle relève d'un homme dont l'intelligence est capable d'atteindre une véritable signification analogique et, surtout, de s'élever jusqu'à un jugement analogique vrai sur Dieu. Dieu aurait pu se révéler autrement aux hommes

¹. Cf. *ST*, I, q. 1, a 1.

². « Ce ne sont plus des paroles venant des hommes et adressées aux hommes comme hommes dans leurs pures dimensions humaines. Ce sont des paroles humaines quant à leur caractère extérieur, mais assumées par Dieu pour être communiquées aux hommes et reçues par des hommes croyants, afin de leur révéler l'amour personnel de Dieu pour eux, leur nouvelle finalité divine de fils de Dieu, appelés à vivre un jour le bonheur même de leur Père des cieux » (M.-D. PHILIPPE, « La Parole de Dieu, parole du Père », p. 71).

mais, s'il a choisi ce moyen, c'est parce que ce qui est dans l'homme (qui vient de lui) et dans sa parole le permet. Dans l'économie de la Révélation de son mystère, Dieu ne détruit pas la nature humaine. Et parce qu'il se révèle aux hommes, il se sert de ce qui, dans l'homme, est capable de Dieu. C'est en tant que l'homme a la capacité de chercher la vérité et la sagesse, en tant qu'il est capable de s'élever jusqu'à Dieu par son intelligence (ce que les jugements philosophiques de sagesse expriment), que Dieu s'adresse à lui et l'invite à recevoir directement de Lui une vérité exprimée dans son propre langage.

D'autre part, ce n'est pas la parole humaine qui, *par elle-même*, peut prétendre à devenir parole divine. En ce sens, toute parole humaine n'est pas Révélation de Dieu ! L'existence humaine comme telle n'est pas Parole de Dieu... C'est à *partir de Dieu* assumant notre discours humain qu'existe le mystère de sa Parole. Aussi devons-nous distinguer le discours *philosophique*, celui dont l'homme est capable, même à propos de Dieu, qui reste un langage humain, le mystère de la *Parole de Dieu* qui, employant les mêmes mots, communique une Vérité divine, et le discours *théologique* qui, se développant à partir de la Parole de Dieu reçue dans la foi, demeure une parole humaine mais *coopérant* avec la foi : c'est alors Dieu lui-même qui réclame cette coopération, en raison de la manière qu'il a choisie de se révéler aux hommes. Il aurait pu leur donner une Révélation parfaite en leur donnant immédiatement la vision de son mystère. Mais il a voulu leur coopération, de même qu'il a voulu la coopération de Marie dans le mystère de l'Incarnation¹.

La foi n'est donc pas une expérience mystique ineffable ! Elle permet d'adhérer à Dieu qui se révèle et de le recevoir ; elle peut se communiquer et réclame la coopération de celui qui croit. C'est pourquoi elle comporte non seulement le « croire », adhésion de l'intelligence dans l'amour à Dieu qui se révèle, mais aussi la confession de la foi, qui engage une dimension communautaire². Nous avons souligné l'importance de la dimension communautaire de la parole humaine³ : nous la retrouvons ici dans la proclamation de la foi.

Il est important de préciser que la foi se communique à travers des « propositions » de foi, des énoncés pour saisir qu'elle n'est pas une pure lumière intérieure mais une adhésion intellectuelle à une Réalité divine, à travers un discours objectif : la Parole de Dieu elle-même et les énoncés de foi qui y renvoient et en explicitent la signification divine. C'est à cause de cela que la théologie est nécessaire : elle est une *coopération* de l'homme, à l'intérieur du jugement de foi, avec l'intention de Dieu et son enseignement pour les hommes. Si la foi était une pure lumière intérieure, il n'y aurait pas de théologie mais seulement des témoins...

¹. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, III, q. 30, a. 1.

². Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, II-II, q. 2, a. 1 ; q. 3.

³. Cf. ci-dessus, p. 253-262 et p. 349-353.

Certes, les témoins sont nécessaires mais la théologie l'est tout autant¹, parce que Dieu a choisi de conduire les hommes en réclamant le don de leur intelligence : leur *adhésion* à la Réalité divine à travers l'énoncé de la foi, leur *coopération* active dans la recherche de la vérité au service de cette adhésion de foi dans l'attente de la vision (ce qu'est radicalement la théologie comme sagesse contemplative), et leur *générosité dans l'exposition* de la foi, afin de la communiquer sans la diminuer (ce qu'est la théologie dans sa dimension apostolique de confession de la foi) : vérité reçue, vérité recherchée, vérité transmise².

Le « passage » de la parole humaine à la Parole de Dieu suppose de se demander comment une signification humaine peut être assumée par Dieu pour exprimer et communiquer aux hommes la Réalité divine transcendante de son mystère dont la signification est à l'infini de ce que l'homme peut expérimenter et concevoir. Fondamentalement, ce passage est possible dans la mesure où la signification saisie par l'intelligence et exprimée par la parole humaine n'implique en elle-même aucune imperfection : comme telle, elle n'est alors pas un obstacle à ce que Dieu s'en serve pour nous enseigner une Vérité divine.

Nous l'avons vu, dans nos jugements humains, nos concepts comportent des niveaux de signification différents. Précisons : un premier niveau *commun*, très proche de la complexité de l'expérience sensible, où la signification est d'abord saisie de façon confuse, générale³. Puis le niveau *quidditatif* : nous définissons la quiddité (le τὸ τί ἦν εἶναι), nous explicitons ce qui distingue cette signification des autres et l'exprimons d'une manière universelle : la quiddité, saisie comme une dans de multiples réalités et à partir d'elles leur est attribuable d'une façon univoque en tant qu'elles ont cette même détermination. Ainsi, « homme », qui se distingue de « animal » en tant qu'il est capable de connaître intelligemment, détermine univoquement Pierre, Jacques, Jean : « Pierre est homme, Jacques est homme, Jean est homme ». Enfin, le niveau de signification *analogique*, se situe proprement au niveau des « notions transcendantales », appelées telles parce qu'elles dépassent

¹. Nous pourrions même préciser que tout témoignage chrétien authentique engage un enseignement divin, une « doctrine », et réclame donc la sagesse théologique : celle-ci y cherche et explicite ce qui est manifesté là, dans tel témoignage de vie, du mystère de Dieu.

². Ajoutons, comme le rappelle le II^e Concile du Vatican (*DV*, n° 10) que l'économie de la Révélation engage l'autorité du Magistère de l'Église, comme garant de l'authenticité de la communication de la foi. L'autorité du Magistère de l'Église est au service de la Parole de Dieu par la transmission de l'Écriture canonique et la continuité de la Tradition authentique.

³. « La voie naturelle, c'est d'aller des choses plus connues et plus claires pour nous à celles qui sont plus claires et plus connues par nature, car ce ne sont pas les mêmes choses qui sont connues pour nous et absolument. C'est pourquoi il est nécessaire d'avancer ainsi : des choses moins claires par nature, plus claires pour nous, vers les choses plus claires par nature et plus connaissables. Or, ce qui, pour nous est d'abord manifeste et clair, ce sont les choses les plus confuses ; c'est seulement ensuite que, de ces choses, les éléments deviennent connus et les principes les divisent. C'est pourquoi il faut aller des choses en général vers ce qui est particulier ; car le tout est plus connu selon la sensation et le général est un certain tout : il comprend plusieurs choses qui sont comme les parties du général » (ARISTOTE, *Physique*, I, 1, 184 a 16-26).

l'univocité de la définition et se situent au niveau de la connaissance de ce qui est en tant qu'être¹. Ces notions transcendantales : *ratio rei*, *ratio unius*, *ratio alicujus*, *ratio veri*, *ratio boni*, sont convertibles avec la *ratio entis*, ce qui signifie qu'elles ont même compréhension et même extension que celle-ci. Ces notions analogiques ne peuvent pas être définies : elles ne se divisent pas en genre et différence spécifique (ce qui caractérise la connaissance de la quiddité), mais en *ratio* (λόγος) et *modus*. Alors que la différence spécifique est extérieure au genre (« animal » ne contient pas « raisonnable »), auquel elle s'ajoute pour diviser celui-ci et y situer l'espèce (« homme ») qu'elle définit, la *ratio* comprend en acte toute la richesse des *modes* qu'elle « contient », sans les ramener à un genre. Certes, la connaissance analogique implique des concepts ; mais ce sont des concepts « analogiques », qui ne peuvent se séparer des jugements de découverte des principes propres de ce qui est en tant qu'être : l'οὐσία, principe et cause selon la forme de ce qui est, et l'ἐνέργεια, principe et cause finale de ce qui est.

Le « passage » de la parole humaine à la Parole de Dieu reçue dans la foi n'implique aucun nouveau concept (aucune appréhension nouvelle), ni aucun nouveau raisonnement mais comporte un nouveau jugement : la Réalité dont la Parole de Dieu nous dit quelque chose est Dieu, ses intentions, et la connaissance éternelle qu'il a de lui-même et de toutes choses. Par le fait même, en recevant cette Parole dans la foi, à travers l'énoncé (ce qui est dit avec des mots humains), nous adhérons, avec un nouveau réalisme, à la Réalité existante du mystère de Dieu.

Par exemple, dans le jugement « *Dieu est Père* », la foi chrétienne touche le mystère de la paternité en Dieu, telle qu'elle est révélée par le Fils bien-aimé : « Tout m'a été remis par mon Père, et personne ne sait qui est le Fils, si ce n'est le Père, ni qui est le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut le révéler² ». C'est un nouveau jugement sur le mystère de Dieu, à travers une lumière donnée d'en-haut, par le Fils, et reçue dans la foi. Nous passons donc de la parole humaine, qui exprime une signification (une signification qui n'est pas changée par la foi) – « qu'est-ce qu'un père, qu'est-ce qu'un fils, qu'est-ce que connaître ? » –, à l'affirmation d'une Réalité nouvelle : le jugement est changé car il n'est pas seulement l'affirmation analogique (au-delà de la paternité humaine) d'une paternité de Dieu sur sa créature spirituelle en tant qu'il lui donne l'esprit et la gouverne vers sa fin, qui est Lui-même, mais l'affirmation d'une autre Réalité existante : celle d'une paternité et d'une filiation *en* Dieu même, Réalité divine à laquelle nous adhérons et dans laquelle notre saisie de ce qu'est la paternité est complètement dépassée. Notre concept de paternité est en quelque sorte « brûlé », parce qu'il est ouvert à ce jugement divin dont le réalisme excède totalement tout ce que nous pouvons

¹. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *De Veritate*, q. 1, a. 1.

². *Lc* 10,22 ; cf. *Mt* 11,27.

concevoir. Il ne s'agit cependant pas d'une pure négation : ce qu'est la paternité n'implique aucune imperfection dans sa signification ; en effet, dans la mesure où nous avons pu la saisir *au niveau de l'esprit*, ce qui relève de la connaissance analogique, la similitude choisie par le Christ et par l'Esprit Saint n'est pas sans signification pour nous, mais elle est dépassée ; la Parole de Dieu nous permet de passer à un jugement tout à fait nouveau, au-delà même de nos connaissances humaines, philosophiques, les plus pures et les plus profondes.

Précisons : lorsque nous affirmons sur le plan philosophique que Dieu est Père, nous nous exprimons déjà de façon analogique. Nous voulons dire alors que Dieu, en communiquant l'intelligence et la volonté, l'esprit, à sa créature humaine, veille sur elle et la gouverne vers sa fin : il l'attire à Lui. Pour exprimer quelque chose de la relation entre Dieu et sa créature spirituelle du point de vue de la vie, nous nous servons de l'analogie de la paternité. Ce jugement de sagesse philosophique (énoncer que Dieu est proprement Père de l'homme) est possible, parce que l'expérience humaine la plus profonde de la paternité se situe au niveau de la vie de l'esprit – et non pas dans la communication de la vie biologique qui engage substantiellement le corps. Ainsi, un maître qui éveille à la recherche contemplative de la vérité à l'intérieur de l'amour exerce une authentique paternité sur l'intelligence de son disciple¹ ; lorsqu'elle va jusqu'au bout de ce qu'elle signifie, l'exercice de cette paternité intellectuelle, spirituelle, ouvre finalement ceux qui en bénéficient, à travers la recherche de la vérité, à découvrir l'unique Source de leur esprit qui est Dieu, leur Créateur et Père.

Dans la Parole de Dieu, il ne s'agit plus seulement de cette découverte analogique, avec tout l'abîme qu'elle suppose entre la paternité instrumentale du maître et celle de Dieu créateur. Il s'agit de l'affirmation *par Dieu lui-même* de sa paternité sur l'homme. Elle va beaucoup plus loin que le seul don de l'esprit et implique la promesse de son héritage : celle de partager sa propre vie. C'est bien ce qu'implique la Révélation progressive de la paternité de Dieu à Abraham. Et lorsque la Réalité divine de ce mystère, qui relève de la pure gratuité de l'amour de Dieu qui se communique, est proclamée pleinement et définitivement par Jésus, elle comporte la Révélation de sa Source éternelle, divine, qui est l'affirmation d'une fécondité éternelle en Dieu. Dieu est ce Père qui donne tout à son Fils ; et ce Fils, qui reçoit tout de lui, est Celui qui nous fait connaître, c'est-à-dire vivre dans l'amour, cette vie éternelle qui consiste à recevoir la vie même du Père, comme le Fils la reçoit : « De sa plénitude, nous avons tous reçu, et grâce sur grâce ; car la Loi a été donnée par

¹. Par exemple, le serment d'Hippocrate l'exprime à sa manière lorsqu'il invite le disciple à considérer son maître comme son propre père : « Je mettrai mon maître de médecine au même rang que les auteurs de mes jours, je partagerai avec lui mon avoir et, le cas échéant, je pourvoirai à ses besoins ; je tiendrai ses enfants pour des frères, et, s'ils désirent apprendre la médecine, je la leur enseignerai sans salaire ni engagement ».

Moïse, mais la grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ. Dieu, personne ne l'a jamais vu ; un Dieu, Fils unique qui est dans le sein du Père, Celui-là l'a fait connaître¹ ». Là, dans ce jugement nouveau, nous pouvons dire que la signification de notre concept de la paternité « éclate » : il est assumé pour énoncer par similitude quelque chose d'une Réalité divine que nous ne touchons que par la foi. Il y a donc un passage de la parole humaine, dont la signification propre n'est pas changée par la foi, à un nouveau *jugement* – nous adhérons à une « autre » réalité –, dans lequel nos concepts, ouverts à un jugement divin, sont complètement dépassés dans leur signification humaine.

En se servant de la parole humaine, Dieu se sert donc des significations qu'elle exprime pour nous enseigner quelque chose dont la signification est divine. Il ne s'agit pas d'un nouveau concept, d'une nouvelle appréhension, mais d'un nouveau jugement de sagesse énonçant un mystère que Dieu seul connaît et qu'il révèle aux hommes. C'est pourquoi la distinction de l'appréhension et du jugement² est d'une grande importance pour la théologie de la Parole de Dieu.

L'analogie n'est pas une comparaison

Comprenons bien que le « passage » de la parole humaine à la Parole de Dieu ne se fait pas par quelque chose qui serait *commun* entre Dieu et sa créature, ce qui ramènerait l'analogie à une sorte de comparaison... Les similitudes de la Parole de Dieu respectent le mode humain de la connaissance, puisque les hommes sont les destinataires de sa Parole. Or, Dieu étant tout à fait simple, premier, il transcende toute créature et l'homme ne peut le connaître qu'indirectement : c'est ce que permet la connaissance analogique, qui respecte cette totale diversité. Nous ne pouvons pas passer de la créature à Dieu par la participation : il n'y a pas une forme commune, dont Dieu et sa créature participeraient d'une manière finie et infinie, contrairement à ce qu'affirme Suarez et toute la philosophie moderne après lui... Mais nous pouvons connaître quelque chose de Dieu en nous élevant analogiquement jusqu'à lui par la causalité finale : c'est un jugement contemplatif de sagesse que nous avons sur lui, sans rien pouvoir saisir, appréhender, concevoir de lui. Quant à la foi, elle ne nous donne pas un nouveau concept, mais un nouveau jugement : dans le Christ et par sa parole, nous touchons le mystère du Père et entrons dans le mystère trinitaire. La foi contient tout. Quant à la théologie, cherchant à expliciter la Parole de Dieu dans sa signification divine, elle permet, non pas de comprendre le mystère, mais de *ne pas* le confondre avec ce que nous comprenons ou avec nos imaginations, ce qui ramènerait le mystère divin à l'homme et à sa manière d'être. Elle contribue donc à purifier le jugement de foi, à permettre au réalisme de la foi d'être plus lui-même.

¹ Jn 1,16-18.

² Cf. ci-dessus, p. 348 sq.

Du point de vue de la parole, ce qui est commun à la parole humaine et à la Parole divine, c'est la signification de la parole humaine ; mais elle renvoie à un mystère dans la Parole divine et dans le jugement de foi qui y adhère. Ainsi, lorsque nous affirmons « Dieu est Père », nous passons donc de la signification de ce qu'est un père à l'affirmation : « Dieu est Père d'un Fils éternel ». En l'énonçant, nous adhérons dans la foi à la Réalité de la fécondité éternelle de la contemplation lumineuse et amoureuse de Dieu. Mais puisque nous ne pouvons pas, de nous-mêmes, passer de la signification humaine, même parfaite, à l'affirmation du mystère personnel de Dieu, nous ne pouvons pas séparer la Parole de Dieu et le don de son mystère personnel : la *Parole* et la *Personne*. La Parole de Dieu est une parole vivante, liée à sa Source : Dieu lui-même, qui donne et révèle aux hommes son mystère en prenant d'eux ce qui lui permet de le leur communiquer, la signification qu'exprime leur parole. C'est pourquoi nous disons que nous ne pouvons pas « actualiser » la Parole de Dieu. C'est Dieu, fin ultime de toutes choses, qui parle « en acte » aux hommes, de lui-même et de son mystère. Recevoir sa Parole, c'est le recevoir lui pour, à travers ce qu'il dit, adhérer à son mystère personnel dans sa propre lumière.

Précisons encore que la distinction de la *ratio* (du λόγος) et du *modus*, propre à la connaissance analogique, exige du point de vue critique celle de l'appréhension et du jugement. Et seule cette distinction permet de fonder et de justifier une théologie au service de la Parole de Dieu reçue dans la foi : en effet, le jugement est toujours en référence à la réalité existante, à son acte d'être. Il permet donc de distinguer le mode divin, incréé, du mode créé. L'appréhension, en revanche, qui n'existe que comme un élément du jugement, regarde la signification. Par exemple, lorsque nous affirmons « Dieu est bon », le terme « bon » renvoie à la signification de ce qu'est le bien : ce qui attire, suscite l'amour. Mais le jugement « Dieu est bon » renvoie à la manière d'être, au mode divin selon lequel la bonté existe en Dieu. Il est souverainement bon, tel que sa bonté est son être même ; ce mode, éminent, est tout autre que le mode selon lequel la bonté existe dans les créatures, lorsque nous affirmons : « Pierre est bon ».

Le langage, dans ses déterminations, repose sur l'appréhension et la signification des choses saisie par l'intelligence. Mais il implique toujours un jugement, ce que le verbe exprime : le discours énonce quelque chose d'une réalité existante, dont l'intelligence saisit les déterminations et à l'être de laquelle elle adhère. La foi théologique est une qualité divine qui, sans transformer notre manière humaine de connaître, élève notre intelligence et lui donne, en recevant la Parole de Dieu, d'adhérer à la Réalité du mystère de Dieu dans un jugement d'existence nouveau. C'est pourquoi la Parole de Dieu *ne modifie pas* le langage humain mais lui

donne d'exprimer une Réalité divine, dans un nouveau jugement d'existence. Tel est le respect de Dieu par rapport à l'homme, dont la nature est voulue par sa sagesse et, en même temps, son appel d'amour, son exigence qu'il s'ouvre au mystère divin. C'est ce que montre cette diversité totale entre le divin et l'humain et, cependant, cette « continuité » analogique. L'homme a bien cette capacité « d'ouverture vers le divin »... La Parole de Dieu porte en elle-même cette diversité totale du divin par rapport à l'humain, et cette continuité analogique de ce que l'homme saisit de plus profond dans la réalité, avec le mystère révélé.

Nous comprenons ici combien le théologien ne doit jamais quitter le mystère de la Parole de Dieu : elle unit l'appréhension de la signification des réalités et un jugement d'existence divin. Il ne doit donc jamais quitter le mystère du Christ qui, dans la Personne du Verbe, assume une nature humaine parfaite. L'illumination consiste à quitter la Parole de Dieu et le mystère du Christ : il sépare l'appréhension du jugement et croit concevoir le divin à partir des réalités créées. C'est en ce sens que toute philosophie qui ne distingue plus vraiment l'appréhension et le jugement, la forme et l'être, ne peut pas permettre d'élaborer une véritable sagesse théologique.

3 - TRANSFORMATION ET INSTRUMENT

Puisque la parole humaine est toujours celle de quelqu'un, la transformation de la parole humaine dans le mystère de la Parole de Dieu comporte une inspiration divine, c'est-à-dire une motion de Dieu sur l'homme¹, de sorte que celui qui parle et agit de la part de Dieu devienne un véritable instrument dont Dieu se sert : non pas un instrument inerte, passif, comme le seraient un balai ou une scie, mais, pour reprendre une expression d'Aristote, un « instrument animé² ». Comme nous l'avons précisé³, l'analogie de l'instrument provient de l'étude de l'activité artistique. Elle peut être utilisée en théologie à des niveaux très différents. Sans nous y arrêter ici, il est important de situer brièvement ces divers aspects, pour ne pas comprendre les choses d'une façon univoque.

L'analogie de l'instrument est présente dans les jugements de sagesse sur la Création en ce sens que, si Dieu créateur agit « comme un artiste » (ce que Platon a déjà exprimé dans le *Timée*), il le fait précisément sans aucun travail, sans aucun devenir : par le fait même, il agit comme Créateur sans qu'aucun instrument ne médiatise son activité créatrice⁴. Ce que Dieu veut, cela est. L'analogie de l'artiste

¹. « L'inspiration signifie une certaine motion de l'extérieur » (S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, I-II, q. 68, a. 1).

². Sur la distinction philosophique entre « instrument animé » et « instrument inanimé », cf. ARISTOTE, *Politique*, I, 4, 1253 b 23 - 1254 a 17.

³. Cf. ci-dessus, p. 309 sq.

⁴. Saint Thomas d'Aquin souligne que l'humanité sainte du Christ elle-même n'est pas instrument de l'activité créatrice de Dieu.

porte ici sur la nouveauté absolue, non plus seulement dans l'ordre de la forme (l'artiste réalise par son travail une œuvre inédite, en transformant la matière), mais dans l'ordre de l'être : ce qui n'était pas, cela est. Et elle exprime que ce que Dieu veut et crée, il le pense dans sa sagesse : de même que l'artiste réalise ce dont il a le projet, de même les réalités créées dépendent de la sagesse de Dieu, qui les connaît dans sa propre contemplation avant même qu'elles ne soient. Mais son activité créatrice porte sur l'être même des réalités créées, ce qui n'implique aucune médiation, aucun intermédiaire. Notons ici que c'est la raison pour laquelle on ne peut pas dire que la Parole de Dieu soit *instrument* de la Création : lorsque nous disons que Dieu crée *par* sa Parole, cela signifie que ce que Dieu veut, cela est, ce qui relève de sa Toute-Puissance ; et tout ce qu'il crée est ordonné à partir de sa Bonté selon une plénitude de sagesse, ce qu'exprime la parole « Dieu dit ».

Si la Création ne comporte aucune médiation, le gouvernement de Dieu sur ses créatures, en revanche, passe par une multitude de médiations : il ne s'agit pas ici, en effet, de la dépendance actuelle des créatures envers Dieu dans l'ordre de l'être, mais de la recherche et de la conquête de leur fin, sur laquelle Dieu veille comme un Père. Il les attire à lui, en se servant de toutes les réalités existantes : les réalités naturelles et l'ordre de l'univers donné à l'homme pour qu'il y vive et s'y meuve ; les anges ; les personnes humaines ; les événements de l'histoire, etc. L'instrumentalité signifie ici que Dieu peut user de réalités créées pour, en agissant à travers elles, attirer à lui ceux sur qui il agit par leur intermédiaire. Comme tel, l'instrument garde sa propre détermination mais il est « agi », mû par Dieu, de sorte que l'action ou le mouvement dont il est la cause relève plus de Dieu, qui se sert de lui, que de lui-même : l'instrument n'est instrument « en acte » que lorsqu'il est mû par celui qui l'utilise. Ce qu'il nous semble important de souligner, c'est que cela intervient relativement à l'ordre vers la fin : c'est *pour les conduire à leur fin*, qui est lui-même, que Dieu agit sur les hommes en se servant de diverses médiations.

Dans l'ordre surnaturel, tout est commandé par la fin « nouvelle », divine, que Dieu propose à l'homme : sa propre béatitude, sa propre vie. La diversité des médiations, leur ordre et leur efficacité ne doit-elle pas se prendre de cette fin ? Dès qu'on cherche à les regarder dans une autre perspective, ne deviennent-elles pas inintelligibles ? Alors on insiste sur l'inspiration d'une façon trop apologétique, ce qui aboutit à des impasses. N'est-ce pas pour cette raison que la Constitution *Dei Verbum* a peu insisté sur la question de l'inspiration ? Peut-être est-ce une invitation faite aux théologiens de repenser cette question en la replaçant dans la perspective de la finalité de la Révélation et de la vérité révélée dans le Christ ?

En choisissant de se révéler aux hommes par le moyen de la parole, Dieu ne se sert pas de la parole « en soi », mais des hommes en tant qu'ils sont capables de parler et d'écrire, dans la mesure où ces moyens (la parole et l'écriture) participent à

la connaissance et à la communication de la vérité et de l'amour. Dieu associe donc des personnes à son gouvernement, *en vue de se révéler* comme Père, d'attirer les hommes à Lui en se manifestant dans son véritable mystère. C'est en fonction de cette fin que tous les hommes dont Dieu se sert dans le don de sa Parole deviennent des instruments de la Révélation qu'il fait de lui-même, à des niveaux différents et selon des modalités différentes. Sans doute pouvons-nous dire que plus une personne humaine est associée profondément et intimement au gouvernement de Dieu sur les hommes, plus sa liberté personnelle de répondre librement à Dieu dans l'amour est présente. Comme le souligne saint Thomas d'Aquin dans l'étude qu'il fait des dons du Saint-Esprit, « l'instrument à qui il n'appartient pas d'agir mais seulement d'être agi (...) n'est pas un homme ». En effet, un homme est mû par l'Esprit Saint « de sorte qu'il agisse aussi, en tant qu'il est doué du libre arbitre¹ ».

C'est dans le mystère de l'Incarnation que cette coopération libre et pleinement personnelle de l'instrument au gouvernement de Dieu qui se révèle et se donne aux hommes pour les conduire à leur fin est plénière et parfaite : Marie répond à l'initiative de Dieu d'une façon personnelle et libre, pour être pleinement sous la motion de l'Esprit Saint dans l'accomplissement du mystère de l'Incarnation. Quant à l'humanité sainte du Christ, elle est l'instrument conjoint de la Personne du Verbe, de sorte que c'est entièrement sous la motion divine que le Christ parle et agit. Cela nous semble important pour ne pas réduire l'inspiration au charisme de prophétie², ni à l'instrumentalité propre aux sacrements³. Dans le mystère de l'Incarnation, la parole de l'instrument est celle du Fils de Dieu « en Personne », de l'Envoyé du Père par excellence.

Mais sur quoi porte la motion divine qui s'exerce sur celui qui parle « de la part de Dieu » ? Si l'instrument est relatif à l'intention du Père qui se révèle, Dieu agit sur son jugement, en fonction de cette fin : il donne à celui dont il se sert une lumière divine, de sagesse, qui lui permet d'assumer toutes les images qui proviennent de son expérience et les significations qu'il a saisies, au service de la Réalité divine, du mystère dont la Parole de Dieu exprime la vérité. En raison de ce jugement divin, si la Parole de Dieu est matériellement une parole humaine, sa signification est cependant divine. Précisons : les termes employés ne renvoient pas à

¹. *ST*, I-II, q. 68, a. 3, ad 2.

². Le prophète parle de la part de Dieu : « L'opération de l'instrument est attribuée à l'agent principal, dans la vertu duquel agit l'instrument. Et parce que le ministre est comme un instrument, on dit pour cela même que la révélation prophétique, qui se réalise par le ministère des anges, est divine » (*ST*, II-II, q. 172, a. 2, ad 3). Si nous voulions étudier cela plus en profondeur, il faudrait expliciter ce que saint Thomas d'Aquin souligne lorsqu'il distingue la grâce sanctifiante (*gratum faciens*) de la grâce charismatique (*gratis data*). Il ordonne alors tous les charismes, donnés en vue du service fraternel (*ad utilitatem*), relativement à la Parole de Dieu et à sa communication : « La grâce charismatique contient tout ce dont l'homme a besoin pour en instruire un autre dans les choses divines qui sont au-dessus de la raison » (*ST*, I-II, q. 111, a. 4).

³. Cf. *ST*, III, q. 62, a. 1, 3, 4, 5 ; q. 64, a. 1 ; a. 5 ; a. 8, ad 1.

de nouveaux concepts, à des concepts divins ! En effet, l'intelligence de celui qui parle de la part de Dieu reste humaine et elle ne conçoit pas ce qu'est Dieu ; elle est même respectée et utilisée dans sa capacité naturelle humaine de saisir la signification des réalités existantes. Mais cette signification saisie est utilisée dans un jugement *divin* qui atteint Dieu dans la réalité existante de son mystère ; sous la motion de l'Esprit Saint, l'instrument choisit des similitudes, dont les significations sont capables d'exprimer quelque chose de la Réalité que Dieu révèle. De sorte qu'on peut dire, au sens propre, que c'est bien Dieu qui parle. La foi rejoint, dans la parole de l'instrument, Dieu qui parle aux hommes, dont la Parole est réellement relative à la Vérité de son mystère.

Par exemple, quand Jésus affirme : « Dieu seul est bon¹ », sa Parole ne renvoie pas un nouveau concept du bien ; mais le mot « bon » et la signification qu'il exprime renvoient, dans le jugement de Celui qui le prononce, au mystère même de la Bonté du Père telle qu'elle est connue de Jésus, se révèle en lui et se révélera en plénitude à la Croix. C'est pourquoi Jésus peut dire : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? » et peut inviter cet homme à le suivre. Il est Celui qui s'offre au Père et connaît pleinement, dans son cœur d'homme, l'attraction de la Bonté du Père. C'est plein de ce jugement contemplatif sur le Père, vécu d'une façon unique dans l'amour, que Jésus dit : « Dieu seul est bon ».

Si donc l'élément matériel, la parole humaine, comporte des aspects qu'il est possible de préciser selon diverses approches et d'interpréter en les situant dans un contexte historique, religieux, culturel, en respectant la diversité des genres littéraires, la Parole de Dieu, *comme telle*, transcende tout cela en tant qu'elle est relative à la Réalité divine. Comme telle, elle réclame la foi et, en tant que parole *divine*, ne souffre pas d'herméneutique. Au sens strict, la théologie ne sera donc pas une « interprétation » de la Parole de Dieu : elle est un effort sapiential au service du jugement de foi, pour permettre à celui-ci de s'exercer plus librement, comme une adhésion aimante au réel divin dont cette Parole est dépendante, qu'elle exprime et communique aux hommes à qui elle est adressée.

Nous avons précisé que, sous la motion divine, ce qui est conçu par l'homme dont Dieu se sert comme instrument n'est plus ordonné seulement à un jugement humain, même de sagesse, sur la réalité existante ; la signification connue (et par conséquent les mots qui l'expriment) est ordonnée au mystère même de Dieu et à la connaissance divine qu'il a de lui-même et de toutes choses. Les éléments de ce jugement nouveau demeurent ce que l'inspiré a saisi plus ou moins profondément de la réalité, à partir de ses expériences et d'une pénétration plus ou moins grande de son intelligence capable d'appréhender la signification des choses. En rappelant,

¹. *Mt* 10,18 ; *Lc* 18,19.

comme nous l'avons vu en étudiant la parole humaine¹, que l'assimilation intellectuelle peut s'accomplir à des niveaux différents et selon des modalités différentes : de la connaissance artistique et symbolique, jusqu'à une intelligibilité métaphysique de sagesse, en passant par la connaissance affective, le jugement pratique prudentiel, les traditions, l'analyse scientifique, etc.

Dieu s'associe donc les hommes dont il se sert de telle sorte qu'ils coopèrent vraiment à la « réalisation » divine du mystère de sa Parole. Il ne les utilise pas d'une façon anonyme, indifférente. Déjà sur le plan philosophique, nous pouvons affirmer que Dieu gouverne en Père les personnes humaines, en attirant chacune à lui dans la recherche de la vérité et l'amour. Quand il s'agit de la Révélation de son propre mystère personnel, lorsqu'il élève certains à la dignité d'instruments de la communication de sa Parole, combien plus encore gouverne-t-il chacun d'une façon unique : il « se sert » alors des personnes humaines en coopérant avec elles, en ordonnant toute leur richesse d'intelligence et d'amour à la communication de son mystère, comme aussi en tenant compte de leurs limites. Par exemple, le ou les auteurs humains du Cantique des cantiques, comme de l'Ecclésiaste, sont instruments de Dieu qui se révèle, qui communique aux hommes sa vérité et son amour. L'un comme l'autre, sous la motion divine, mettent leur intelligence au service de la vérité que Dieu révèle. Mais les modalités de leur intelligence humaine sont bien différentes ! Selon certaines approches, pour expliquer cette diversité, on cherche à tenir compte avant tout du contexte historique, social, moral ou religieux. Or, si ces éléments sont matériellement utiles et peuvent influencer leur sensibilité et l'élaboration de leur pensée, il ne faut cependant pas oublier le rôle propre de l'intelligence personnelle de ces hommes dont Dieu s'est servi. Nous l'avons bien vu sur le plan philosophique : au-delà du contexte, l'intelligence humaine est capable de saisir plus ou moins profondément certaines significations qui, en relation avec le mystère de Dieu, peuvent être assumées pour exprimer ce que Dieu *veut* révéler.

Du point de vue philosophique, nous avons essayé de préciser diverses modalités de la parole humaine, selon les divers niveaux de signification et de jugement dont l'intelligence humaine est capable. En assumant la parole humaine, Dieu utilise toutes ces modalités selon un ordre de sagesse : l'Écriture en témoigne, au-delà de la simple question des genres littéraires. Nous pouvons donc expliciter toutes les similitudes révélées de la Parole de Dieu avec la parole humaine, en précisant la qualité propre de chacune des modalités de la parole que ces similitudes soulignent et découvrir à partir de là comment la Parole de Dieu porte en elle une

¹. Cf. ci-dessus, chapitre X, p. 333 sq.

profondeur d'intention et une richesse de signification et de vérité uniques, puisqu'elles sont celles du mystère personnel de Dieu lui-même.

Précisons, cependant, que nous ne pouvons expliciter ces similitudes que parce qu'elles portent en elles-mêmes et présupposent la signification propre, analogique, du langage humain sur Dieu. Ainsi, dire que Dieu parle « comme un Père » et expliciter tout ce qu'implique la paternité de Dieu sur l'homme dans la grâce, présuppose que Dieu soit dit proprement « Père de l'homme », ce qui suppose de préciser philosophiquement sur quoi repose la similitude de la paternité attribuée à Dieu. Autrement, cette similitude n'aurait aucun fondement et serait une manière anthropomorphique et nécessairement réductrice de parler de Dieu. Le langage révélé présuppose donc, pour qu'une théologie puisse être une véritable sagesse, une contemplation acquise du mystère de Dieu dans la foi, une connaissance analogique propre de Dieu par l'intelligence humaine. C'est ce qui permet de ne pas réduire les similitudes de l'Écriture à de simples comparaisons grossières et matérielles.

C'est aussi à partir de là que nous pouvons discerner les manières métaphoriques que l'Écriture a de parler de Dieu ou de son action créatrice et sanctifiante. Saint Thomas, au début de la *Somme théologique*, s'est posé cette question : « Convient-il que l'Écriture sainte use d'expressions métaphoriques ?¹ ». Le discernement caractéristique, nécessaire à une théologie scientifique, est bien celui des analogies propres, des similitudes et des métaphores dans l'Écriture sainte. Les distinguer et les ordonner est essentiel. Et si la théologie scientifique de saint Thomas n'utilise pas les métaphores, qui font cependant partie de la Parole de Dieu, la question se pose de savoir comment on peut les utiliser en théologie. En effet, si Dieu a tout fait avec mesure, nombre et poids², si rien n'est vain dans la Parole de Dieu, nous ne pouvons les laisser de côté sans restreindre terriblement notre regard théologique³. En s'adressant aux hommes par des métaphores, des symboles, des paraboles, Dieu se rend plus proche de leur sensibilité et exprime des réalités tout à fait *pratiques* et qui sont à regarder dans la perspective de la fin. En effet, le langage symbolique exprime plus directement la personne dans son agir, dans ses activités et, par le fait même dans ses « fonctions », c'est-à-dire dans ce qu'elle accomplit en propre au milieu de tous.

Par exemple, dans l'Évangile selon saint Jean, Jésus se dit lui-même « le pain de Dieu⁴ ». Il s'agit là d'un langage métaphorique. Mais aussitôt, il s'exprime ouvertement, d'une façon propre, en affirmant, d'une part, que se nourrir de lui, c'est

¹. *Op. cit.*, I, q. 1, a 9.

². Cf. *Sag* 11,20. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, I, q. 5, a. 5.

³. Certains ont considéré que la *doctrina sacra* se ramenait à la *Somme théologique* et aux analogies propres. Mais cela semble bien contraire à ce que saint Thomas fait lui-même, notamment dans ses commentaires scripturaires qui développent les métaphores dont la *Somme théologique*, dans sa rigueur d'intelligibilité, ne tient pas compte.

⁴. *Jn* 6,33.

croire en lui et venir à lui par l'amour : « Moi, je suis le Pain de vie ; celui qui vient vers moi n'aura pas faim, et celui qui croit en moi n'aura jamais soif. Mais je vous l'ai dit : Vous m'avez vu et vous ne croyez pas. Tout ce que me donne le Père arrivera vers moi, et celui qui vient vers moi, je ne le jetterai pas dehors, parce que je suis descendu du ciel, non pour faire ma volonté à moi, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé¹ » ; d'autre part, en signifiant que l'amour qu'il a pour nous va jusqu'à la mort, jusqu'à l'offrande substantielle de sa vie et de tout lui-même : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde² », ce dont l'Eucharistie ne sera pas seulement le symbole mais le signe divin, le sacrement. Nous découvrons bien là, commandé par le jugement divin du Christ sur le Père dans sa Bonté, un ordre analogique de la diversité des modalités de la parole humaine dont il se sert pour la révéler.

4 - LE CHRIST ET SA PAROLE

Pour bien saisir ce passage de la parole humaine à la Parole de Dieu, nous devons le regarder dans le Christ. La Parole de Dieu au sens *propre*, c'est-à-dire ce que *Dieu dit* de lui-même et des hommes dans un langage humain, c'est la parole du Christ : là, il n'est plus possible de penser que le fait que Dieu parle n'aurait qu'un sens métaphorique. Dans le jugement de la foi chrétienne, à travers les paroles et les gestes humains du Christ, nous touchons la Personne même du Fils, l'Envoyé du Père au milieu des hommes. Comme le dit l'Épître aux Hébreux³, en nous parlant par le Fils, Dieu nous a adressé une parole unique, définitive et parfaite ; ramener la Parole de Dieu à l'Ancien Testament, notamment telle qu'elle se donne par les Prophètes, serait retomber dans la multiplicité et le caractère partiel et imparfait d'une Révélation encore en devenir.

Si la parole humaine, dans ce qu'elle a de parfait, est celle qu'une personne adresse à une personne et reçoit d'elle, il convient souverainement, du point de vue de la Révélation du mystère personnel de Dieu, qu'il s'adresse aux hommes « en Personne », par la médiation la plus parfaite, celle du Fils, qui est son Verbe. Cette convenance de sagesse peut nous permettre d'affirmer que le fait que Dieu se serve de la parole humaine pour en faire sa Parole n'aurait pas de sens sans le mystère de l'Incarnation : il n'est pas possible de s'arrêter aux Prophètes et à toutes les modalités de la Parole de Dieu de l'Ancienne Alliance, dans lesquelles le don de la Personne du Verbe, quoique reçu déjà par la foi, est encore sous un mode imparfait. De fait, la Révélation de Dieu doit être comprise dans la lumière du mystère de l'Incarnation : c'est là où elle est parfaite. Le Verbe assumant la nature humaine dans

¹ Jn 6,35-38.

² Jn 6,51.

³ He 1,1.

l'unité de la Personne divine, il a assumé une âme humaine, une intelligence et une volonté humaines, un visage d'homme, un corps humain, une voix humaine. Aussi la parole humaine rejoint-elle en lui le Verbe, d'une façon telle qu'elle devient le mystère de la Parole de Dieu dans son sens le plus propre.

Cette plénitude du Christ, gratuite et cependant nécessaire, d'une nécessité propre à la communication de la vérité et de l'amour divins, en qui l'œuvre du salut et l'économie de la Révélation touchent leur perfection, est analogue à ce que nous affirmons de la Création. En effet, pour Dieu qui est esprit, créer un univers physique sans accomplir son œuvre créatrice dans la création de l'homme et de la femme, à qui il communique l'esprit, serait vain ; et cependant, tant l'initiative divine de créer que son accomplissement dans la communication de l'esprit à la personne humaine, relèvent d'une gratuité plénière. De même, pour Dieu Père, se révéler par les Patriarches, par Moïse et les Prophètes, sans aller jusqu'à communiquer la plénitude de la vérité de son mystère dans la Personne de son Fils resterait inachevé, imparfait. Non pas que nous puissions déduire par là la nécessité de l'Incarnation du Fils. Mais celle-ci s'étant réalisée et ayant été accomplie de la manière dont elle s'est accomplie, nous découvrons l'intention de sagesse du Père dans toute l'économie de la Révélation : cette convenance de l'unité entre le don de sa Parole et le don de la Personne de son Fils. Il y a une profondeur et une qualité *uniques* dans la Parole du Fils comparativement à celle des Prophètes. Ne pas faire cette distinction heurte la foi et la théologie. Si les préfigurations sont importantes, c'est cependant le Christ qui donne la lumière ; c'est donc à partir de lui que nous comprenons le reste. Or, l'acte de foi chrétienne se termine à la Personne du Verbe – c'est là la plénitude du jugement de foi –, et la contemplation théologique de la sagesse de Dieu implique que le Verbe se soit uni la nature humaine dans le mystère de l'Incarnation. La manière dont le Verbe est présent d'une façon invisible dans toutes les autres modalités de la Parole de Dieu doit donc se comprendre à partir de là : *préfigurations* et annonces multiples et diverses dans l'Ancienne Alliance, mais ordonnées selon la sagesse de Dieu en vue du mystère du Christ ; *complémentarité* dans l'amour et la lumière et *développement* dans la Tradition de l'Église sous l'action de l'Esprit Saint, le Paraclet.

Nous découvrons donc la modalité la plus parfaite de la Parole de Dieu dans le Christ : une modalité unique dans laquelle la connaissance humaine, la sainteté de la Personne, le jugement contemplatif de sagesse, les éléments charismatiques et l'expression sensible et corporelle s'ordonnent dans une plénitude et une unité telles qu'il ne peut y en avoir de plus parfaites. Comment pouvons-nous l'explicitier ? La parole du Christ n'est pas une espèce dans le genre « Parole de Dieu » : elle ne s'ajoute pas comme quelque chose d'extérieur à la parole des Prophètes, à la Loi ou à

l'enseignement de sagesse d'Israël. Elle est, parmi toutes les modalités de la Parole de Dieu, celle qui réalise parfaitement ce qu'elle signifie, en ce sens que, dans le Christ, la Parole rejoint la Personne : c'est le Verbe éternel du Père, secret de sa contemplation, qui nous parle du Père, de l'Esprit Saint, du cœur de l'homme, dans notre langage humain. Dans le Christ, sa parole, ses gestes et toute son humanité deviennent *l'instrument* parfait de la Révélation que Dieu fait de lui-même.

Nous avons souligné que, dans ce qui relève de l'analogie, tous les modes sont présents en acte dans l'intelligibilité de ce que l'on connaît. Et c'est toujours le mode parfait qui nous permet de comprendre pleinement ce qu'est la réalité que l'on cherche à connaître. Or, parmi toutes les modalités selon lesquelles la parole humaine devient la Parole de Dieu, c'est dans le Christ que nous touchons le mode parfait : toutes les modalités de la parole humaine sont présentes dans sa parole – elle est la parole la plus humaine qui soit, tant en extension qu'en profondeur ; et il s'agit au sens propre de la Parole de Dieu, puisque la Personne qui parle est celle même du Fils éternel du Père. La Parole de Dieu dans sa Source, dans sa perfection, dans sa réalisation plénière, c'est le mystère du Christ et de sa Parole. C'est ce qui demande d'être reçu dans une foi plénière¹, et sera source d'une véritable sagesse théologique pour les hommes en quête de Dieu. Dans toute recherche théologique sur la Parole de Dieu, le mystère du Christ et de sa parole est donc en quelque sorte le critère, le point de référence : n'est-ce pas dans la mesure où l'on n'a pas développé cela, où on l'a oublié, que l'on s'est engouffré dans quantité de débats qui sont peut-être des faux problèmes² ? En restant dans l'ordre génétique de la Révélation, on ne peut comprendre pleinement certaines questions. Le mystère du Christ est premier selon l'ordre de l'être et de la fin. C'est en lui que nous touchons la plénitude et c'est à partir de lui que nous comprenons tout. La contemplation du mystère du Christ, dans laquelle nous entrons en vivant de sa parole dans l'amour et par la foi, se termine à la Personne du Verbe : recevoir le Christ, écouter sa Parole, c'est recevoir la Personne du Verbe éternel, du Fils bien-aimé du Père. La foi chrétienne n'est pas seulement une adhésion à une vérité énoncée par une parole ! Encore moins un événement historique retrouvé à partir des textes ! Elle est l'acte même de recevoir une Personne qui est la Vérité : en lui, le « Je suis », le « Je pense » et le « Je parle » sont un. L'acte de foi chrétienne comporte donc une plénitude du point de vue du jugement ! « Le voir, c'est voir le Père³ ».

¹. « Bienheureuse, celle qui a cru en l'accomplissement de ce qui lui a été dit de la part du Seigneur ! » (Lc 1,45).

². Par exemple le débat sur l'inspiration divine peut-il être résolu tant qu'on ne le situe pas dans le Christ ? Ne risque-t-on pas d'en rester à une complexité sans bornes sur les relations entre l'auteur humain, sa compréhension, son milieu, et l'action de Dieu qui s'en sert ?

³. Cf. Jn 14,9. « Jésus-Christ donc, le Verbe fait chair, “homme envoyé aux hommes”, “prononce les paroles de Dieu” (Jn 3,34) et achève l'œuvre de salut que le Père lui a donnée à faire (cf. Jn 5,36 ; 17,4). C'est donc lui – le voir, c'est voir le Père (cf. Jn 14,9) – qui, par toute sa présence et par la manifestation qu'il fait de lui-même par ses paroles et ses œuvres, par ses signes et ses miracles, et

La parole du Christ est multiple, d'une richesse prodigieuse, et unique, car elle est toujours *sa* parole. Et comme nous le verrons, c'est dans l'Évangile selon saint Jean que nous la découvrons dans toute sa richesse, sa force et sa pureté : c'est là qu'est le sommet et que s'explicite le lien entre la Parole de Dieu et la Personne du Verbe. C'est ce qui fait que nous trouvons dans cet Évangile le fondement sûr pour « scruter, à la lumière de la foi, toute la vérité contenue dans le mystère du Christ¹ » et entrer dans une véritable sagesse théologique. Dans cet Évangile, la perle de toute l'Écriture canonique, il y a des aspects particulièrement forts, des sommets de la parole du Christ. Nous devons les regarder, puisqu'une réalité ne se comprend bien qu'en la prenant dans ce qu'elle a de plus parfait. Ces sommets ont des *modalités* différentes : langage symbolique, enseignement, discours, prière, appel, paroles prophétiques, etc. De fait, le Christ, comme nous le montrent déjà les Évangiles synoptiques, assume le langage humain dans sa très grande diversité, ses modalités très différentes. Mais ce que le Christ dit nous fait entrer dans un *jugement* nouveau, le sien, par lequel nous adhérons à la Réalité divine personnelle qu'il est lui-même. Dans l'Évangile selon saint Jean, la référence à lui-même et au Père de ce qu'il dit prend une tonalité unique, éminemment personnelle. Et de ce point de vue, quelques sommets sont particulièrement nets : le *don* silencieux de son corps et de son sang à la dernière Cène², *testament* public ; le *commandement* nouveau de l'amour fraternel³ ; *l'enseignement* prophétique sur le Paraclet⁴ ; la *prière* du Fils bien-aimé⁵ ; le *témoignage* devant Pilate et les grands-prêtres, selon deux modalités très différentes⁶ ; le *don* de sa Mère à Jean⁷, le disciple bien-aimé : *testament intime* ; le *cri* de soif⁸, appel ultime ; la parole de clôture, d'achèvement de toute la Révélation : « *Tout est achevé*⁹ »...

Ces diverses modalités de la parole du Christ font appel, selon des niveaux très différents, à des approches diverses et complémentaires de l'intelligence humaine en quête du vrai et capable de saisir la signification de ce qui est et de

plus particulièrement par sa mort et sa résurrection glorieuse d'entre les morts, par l'envoi enfin de l'Esprit de vérité, achève en l'accomplissant la révélation, et la confirme encore en attestant divinement que Dieu lui-même est avec nous pour nous arracher aux ténèbres du péché et de la mort et nous ressusciter pour la vie éternelle » (DV, n° 4).

¹. DV, n° 24.

². De ce point de vue, le fait que Jean ne nous rapporte pas le récit de l'institution de l'Eucharistie mais le laisse dans le silence est particulièrement fort. Il nous en montre la *disposition* immédiate, au cœur de la Pâque ancienne, dans le lavement des pieds (Jn 13,1-17), la *manière silencieuse d'en vivre* par le geste de Jésus envers lui, le disciple bien-aimé (Jn 13,23), la *rupture* radicale par la trahison de Judas (Jn 13,21-33), et le fruit par excellence dans le *commandement* nouveau (Jn 13,34-35 ; 15,12-13).

³. Jn 13,34-35 ; 15,12-13.

⁴. Jn 14,15-17 ; 25-26 ; 15,26-27 ; 16,5-15.

⁵. Jn 17.

⁶. Cf. Jn 18,12-27 et 18,28 - 19,16.

⁷. Jn 19,25-27.

⁸. Jn 19,28.

⁹. Jn 19,30.

l'exprimer dans un concept. Intelligence spéculative, intelligence artistique, poétique ; intelligence pratique, prudentielle ; intelligence politique, etc. Ces diverses modalités commandent des aspects divers et complémentaires de la parole : parole exprimant une recherche spéculative, la plus objective possible ; parole poétique et symbolique ; parole d'amour communiquant un secret ; parole d'efficacité pratique, de commandement ; parole commune et de témoignage public ; parole rhétorique, destinée à convaincre, etc. Toutes ces modalités sont assumées par le Christ et font donc partie de la Parole de Dieu et de la connaissance de foi. Du point de vue du Christ, elles font appel, d'une part, à son intelligence humaine et sa connaissance acquise à partir de l'expérience ; d'autre part, elles dépendent de sa connaissance infuse, liée à la plénitude de grâce qui est en lui et à sa mission propre de Sauveur des hommes comme Fils du Père¹. Du côté du disciple qui reçoit cette parole et s'en nourrit, la parole du Christ réclame l'intelligence humaine ennoblie, transformée par la foi, grâce à l'amour : le jugement de foi permet d'adhérer à la *réalité* du mystère du Christ et de Dieu et à la finalité divine qui lui est tout à fait propre : glorifier le Père et sauver les hommes. Mais surtout, la parole du Christ a quelque chose d'unique parce qu'il parle comme Verbe, comme Fils, l'Envoyé du Père par excellence qui procède du Père. S'adressant aux hommes, sa parole est toujours celle de l'unique médiateur entre Dieu et les hommes². Et elle est ordonnée à la gloire du Père dont il procède et qu'il glorifie dans l'amour : elle témoigne du Père qui l'a envoyé³... Envoyé comme Fils, le Christ *enseigne* les hommes : il enseigne la vérité ; il les *éduque*, notamment par mode de paraboles ; il *se donne* à eux, en communiquant ses secrets ; il leur donne un *témoignage* de vie ; il leur donne des *commandements*, un *testament*.

Nous ne pouvons pas recevoir d'une manière univoque une prière, un enseignement, une parole efficace, un commandement. La foi, qui est cette adhésion de l'intelligence à la réalité signifiée par la parole, implique de recevoir avec intelligence une parole vivante qui a des modalités et des significations très différentes. Cela fait partie du *sens littéral* de cette parole, celui que le Christ porte, dont il a l'intention. Être attentif à cette diversité fait partie du réalisme qui consiste à rejoindre, pour recevoir sa parole, l'intention du Christ qui parle. Le Christ *veut* enseigner les hommes ; il *veut* les éduquer et les faire sortir de leurs idoles, de leurs images de Dieu, dont il se sert pourtant dans les paraboles ; il *veut* se donner ; il *veut* leur donner un commandement, etc. Recevoir le Christ dans la foi implique donc de recevoir toutes ses paroles comme exprimant ses intentions profondes – ce qui ne fait

¹. « Le Christ a connu par cette science toutes les choses qui deviennent connues aux hommes par la révélation divine, qu'elles appartiennent au don de sagesse, au don de prophétie ou à n'importe quel don de l'Esprit Saint. Tout cela, l'âme du Christ l'a connu plus pleinement et plus abondamment que tous les autres » (S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, III, q. 11, a. 1).

². Cf. *1 Tm* 2,5.

³. *Jn* 3,17.34 ; 5,36.38 ; 6,29.57 ; 7,29 ; 8,42 ; 10,36 ; 11,42 ; 17,3.8.18.21.23.25 ; 20,21.

pas nombre avec celles du Père. Elles ont donc, par le fait même, des significations très différentes.

Cependant, ce qui fait leur unité est le caractère filial de toutes les paroles du Christ ; elles sont celles du Fils et toutes dépendent du Père et conduisent au Père :

Moi, ce n'est pas de moi-même que j'ai parlé, mais c'est Celui qui m'a envoyé, le Père, qui m'a commandé lui-même ce que je devais dire et exprimer. Et je sais que son commandement est vie éternelle. Ainsi donc, ce que moi je dis, comme le Père me l'a dit, ainsi je le dis¹.

Ce Fils qui conduit à connaître le Père est le Verbe, le Λόγος. Il est le « Verbe de vie » :

Ce qui était dès le principe, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché à propos du Verbe de vie – et la vie s'est manifestée, et nous avons vu et témoignons et nous vous annonçons la vie, l'éternelle, qui était vers le Père, et qui s'est manifestée à nous –, ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons aussi, afin que vous aussi vous ayez la communion avec nous. Et notre communion est avec le Père, et avec son Fils Jésus-Christ. Et cela nous vous l'écrivons, afin que notre joie soit en plénitude².

De ce Λόγος sort la Parole de Dieu, comme une épée acérée :

Et je vis le ciel ouvert ; et voici un cheval blanc, et celui qui le montait s'appelle Fidèle et Véridique, et c'est avec justice qu'il juge et fait la guerre. Ses yeux sont une flamme de feu, et sur sa tête de nombreux diadèmes, il a un nom écrit que personne ne sait, sinon lui ; il est revêtu d'un manteau trempé dans le sang, et le nom dont il s'appelle est : le Verbe de Dieu. Et les armées qui sont au ciel le suivaient sur des chevaux blancs, vêtues d'un lin fin, blanc, pur. Et de sa bouche sort une épée acérée, pour en frapper les nations³.

Cette épée acérée⁴, à double tranchant, qui pénètre les intentions et les secrets des cœurs⁵, est la Parole de vérité, la Parole même du Père : « Consacre-les dans la vérité : ta parole à toi est vérité⁶ ». Dieu *lui-même*, se servant de la parole humaine, se révèle aux hommes pour les attirer jusqu'à lui et leur faire connaître sa vérité. Or, en Dieu, non seulement sa connaissance est identique à son être : « Dieu est lumière », mais de cette contemplation éternelle lumineuse du Père procède éternellement son Verbe, son Λόγος, fruit et secret de sa propre vie. Par le don de sa Parole, Dieu nous fait donc participer à sa propre lumière et nous communique le secret de sa contemplation, le fruit personnel de sa propre vie éternelle. Si, comme le souligne saint Thomas d'Aquin, la *doctrina sacra* est une « impression de la science

¹. Jn 12,49-50.

². 1 Jn 1,1-4.

³. Ap 19,11-15.

⁴. Cf. Ap 1,16 ; 2,12. « Il a fait de ma bouche un glaive acéré, dans l'ombre de sa main il m'a caché » (Is 49,2).

⁵. Cf. He 4,12.

⁶. Jn 17,17.

divine¹ » en nous, la parole est l'instrument dont Dieu se sert pour cela ; et la parole étant toujours celle d'un homme, il y a une convenance éminente à ce que cet homme, ayant un vrai langage humain, soit la lumière véritable², la lumière du monde³, le Verbe devenu chair⁴ ; il est le Fils bien-aimé du Père que le Père nous demande d'écouter⁵.

Dans le Christ, il y a donc une perfection de la connaissance du Père, celle même du Verbe qui procède du Père. Un dans l'amour avec le Père, il a aussi dans sa volonté humaine une unité d'intention parfaite avec le Père. Voyant Dieu face à face dans son intelligence humaine, ayant une science infuse parfaite comme Roi de l'Église et Sauveur des hommes, ayant en outre une intelligence humaine parfaite des réalités sensibles et de ce qui est acquis à partir de l'expérience par voie d'invention, il nous parle. C'est donc à travers l'expérience intime qu'il a du Père dans son cœur humain, et à travers sa science infuse et en faisant appel à toute la richesse de l'expérience humaine, que Jésus, le Verbe devenu chair, transmet aux hommes le mystère du Père. En lui, selon un ordre de sagesse parfait, il y a une convenance parfaite entre la Personne du Verbe et son humanité sainte, dont tout est ordonné à la plénitude de la vérité et de l'amour, autant qu'une intelligence et une volonté humaines en sont capables. Envoyé du Père comme son Fils bien-aimé, il nous transmet en premier lieu, par sa parole et par ses gestes, son lien filial avec le Père ; c'est dans ce lien qu'il connaît tout et voit tout :

En vérité, en vérité je vous le dis : le Fils ne peut rien faire de lui-même, mais seulement ce qu'il voit faire au Père, car ce que fait Celui-là, le Fils aussi le fait pareillement. Le Père en effet aime le Fils et il lui montre tout ce qu'il fait⁶.

Le regard du Christ sur son Père assume ainsi tout ce qui a été affirmé dans la Première Alliance à travers les Prophètes, pour l'explicitier et l'achever dans la lumière de la Très Sainte Trinité, de la filiation à l'égard du Père et de la spiration de l'Esprit Saint. C'est en ce sens que la Parole de Dieu dans le Christ, est trinitaire : elle est la Parole de Dieu Père, Fils et Esprit Saint, adressée aux hommes.

Ce jugement contemplatif du Christ sur son Père porte l'intelligence sapientiale qu'il a de la parole humaine et de la signification qu'elle est capable d'exprimer, ce qui assume toute l'expérience humaine au service de la communication du mystère du Père, Origine et Fin de toutes choses. Dans le mystère de la Parole du Christ, la sagesse dont l'homme est capable est assumée pour exprimer, non pas ce qu'est Dieu mais, en se fondant sur un discours analogique, des

¹. « *Quaedam impressio divinae scientiae* » (ST, I, q. 1, a. 3, ad 2).

². Jn 1,9.

³. Jn 8,12.

⁴. Jn 1,14.

⁵. « Celui-ci est mon Fils bien aimé, écoutez-le » (Mc 9,7 ; Lc 9,35).

⁶. Jn 5,19-20.

similitudes du mystère du Père, de sa vie propre, de son amour et de sa miséricorde pour les hommes. En recevant le Christ et sa Parole, nous ne pouvons pas capter le Verbe de Dieu par notre intelligence humaine, le concevoir, ni enfermer dans notre volonté capable d'aimer le mystère de l'Esprit Saint et de la charité ! Mais dans la foi, nous accueillons le mystère du Verbe transmis à travers la Parole de Dieu. Toute parole divine est liée au Verbe et transmet donc la lumière du Verbe : la parole humaine assumée est ainsi le « canal » instrumental de la communication du Verbe. Et comme nous l'avons déjà souligné, puisqu'il n'y a pas de parole humaine « en soi », cela se réalise par l'instrument vivant par excellence, conjoint à la Source même : l'humanité sainte du Christ.

Ayant une véritable nature humaine, le Christ a une intelligence humaine parfaite, capable de saisir la signification des réalités dont il a l'expérience et d'énoncer ce qui est à des niveaux différents, jusqu'à une plénitude de sagesse. Ses concepts et ses jugements sont semblables aux nôtres. Mais le Christ ne s'arrête jamais au seul niveau philosophique : son *intention* est de nous révéler le mystère du Père et celui de notre filiation divine. Et cela s'accomplit dans une proximité unique – la nature humaine du Christ subsistant dans le Verbe, elle en est l'instrument par excellence. Aussi la lumière du Verbe peut-elle se transmettre d'une manière tout à fait particulière et plus parfaite par Jésus que par les Prophètes. S'il existe donc une continuité des Prophètes à Jésus, il y a en même temps une discontinuité, celle de la plénitude par rapport à ce qui demeure imparfait et en puissance.

Dans son regard de sagesse sur le Père, qui est parfait, le Christ utilise toute la sagesse acquise plus parfaitement que l'homme philosophe, et, n'étant pas dans la foi, l'ordonne immédiatement, par la science infuse, au regard lumineux qu'il pose sur le Père et sur tous les hommes en vue de les conduire à la vie éternelle. C'est en ce sens que nous pouvons affirmer qu'il y avait dans le Christ une théologie parfaite, selon une distinction et une coopération toute divine des trois niveaux de sagesse : une *sagesse philosophique* acquise à partir de l'expérience ; en effet, le Christ est extrêmement attentif et présent, volontairement et intellectuellement, à toute expérience humaine et à tout ce qui est : au travail, aux personnes, au monde physique, à la nature, aux vivants. Une *science infuse*, comme Tête de tous les hommes et leur Sauveur. Un exercice plénier du *don de sagesse*, établissant son âme dans une paix divine parfaite¹. De tout cela, tout est transmissible (alors que la vision béatifique, elle, est ineffable), ce qui s'est exercé dans le Christ avec une plénitude des grâces charismatiques² et, tout particulièrement, du *sermo sapientiae*, qui permet

¹. Cf. M.-D. PHILIPPE, *Le mystère du Christ crucifié et glorifié*, p. 99 et p. 298-299.

². « Les grâces gratuitement données sont ordonnées à la manifestation de la foi et de l'enseignement spirituel. Or, il faut que celui qui enseigne ait ce par quoi son enseignement est manifesté ; autrement, son enseignement serait inutile. Or, le premier et principal Docteur de l'enseignement de la foi, c'est le Christ, selon cette parole de l'épître aux Hébreux : “[Le salut]

d'exprimer par la parole humaine ce qui est le plus profond dans le mystère de Dieu. Nous voyons ce charisme à l'œuvre, ainsi que le *sermo scientiae*, dans tous les discours de Jésus. A Nicodème, Jésus l'affirme avec force : « C'est de ce que nous savons que nous parlons et de ce que nous avons vu que nous témoignons¹ ». Dans tout son enseignement, le « vécu » sapientiel divin et humain du Christ est ainsi transmis.

Mais *pourquoi* l'est-il ? Selon quelle intention précise du Christ ? Jésus enseigne comme Grand Prêtre, en vue du salut des hommes, en vue de les conduire à la vie éternelle, à la vision. Il n'enseigne donc pas comme un professeur, en vue de transmettre la science, mais comme Apôtre : comme Envoyé du Père et Sauveur des hommes. Tout est donc finalisé, orienté par cela. Ses expériences humaines, ses connaissances acquises, sa sagesse, sa prudence, son travail : tout est orienté en vue de la communication de la sagesse, pour que nous puissions connaître le Père et l'aimer, orienter vers lui nos intentions et nos choix. Et avec le Père, les Personnes divines ; et, dans cette lumière, il connaît, révèle et enseigne qui est sa Mère, la Femme, ce qu'est la vie d'enfant de Dieu : la filiation éternelle dans la grâce et la charité.

Pour bien préciser cela, nous pouvons essayer d'explicitier la modalité du jugement dans le Christ. Il se termine directement à la Très Sainte Trinité : le Christ voit le Père dans une plénitude de connaissance ; il aime le Père dans un amour parfait. Sa parole comporte donc une sorte *d'imédiateté* dans la communication du mystère du Père. Elle traduit aussi une *continuité* entre la Personne du Verbe et l'humanité du Christ. Alors que les Prophètes parlent de la part de Dieu de manière transitoire et sous l'action du charisme de prophétie, quand le Christ parle, c'est le Verbe de Dieu qui parle dans le langage des hommes. Son intelligence humaine, conjointe à la lumière divine, porte et anime son discours humain, ce qui place ceux à qui le Christ s'adresse dans une proximité unique avec le Verbe et la contemplation lumineuse du Père. La parole du Christ jaillit donc d'une vitalité divine unique. C'est en lui qu'est pleinement accomplie cette affirmation de l'Épître aux Hébreux : « Elle est vivante, la Parole de Dieu² ». C'est bien d'ailleurs dans la bouche du Christ glorieux que l'Apocalypse place le glaive à double tranchant de la Parole : « Il avait

annoncé au début par le Seigneur, nous a été confirmé par ceux qui l'ont entendu, Dieu y joignant son témoignage par des signes et des prodiges" (*He*, 2,3-4). C'est pourquoi il est manifeste que toutes les grâces gratuitement données ont été de la manière la plus excellente dans le Christ, comme dans le premier et principal Docteur de la foi » (S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, III, q. 7, a. 7). Le Christ a eu aussi le don de prophétie : cf. *ibid.*, a. 8.

¹. *Jn* 3,11. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur saint Jean*, I, n° 462, p. 223-224.

². *He* 4,12.

dans sa main droite sept étoiles, et de sa bouche sortait une épée acérée à double tranchant, et son visage était comme le soleil quand il brille dans sa puissance¹ ».

Le Christ philosophe ?

Précisons : si le Christ a une véritable nature humaine, il a une intelligence humaine qui s'exerce fondamentalement selon le même mode que le nôtre. Cela signifie qu'il a acquis, à partir de son expérience humaine, des connaissances intellectuelles s'exprimant dans des concepts semblables aux nôtres. Mais alors qu'au niveau de la seule connaissance humaine, ces concepts expriment le fruit de notre appréhension, inséparable d'un jugement d'existence sur la réalité existante – ils sont ce par quoi et ce dans quoi nous saisissons la réalité –, dans le Christ, ils ne sont pas vécus au niveau purement philosophique. Jésus n'est pas un philosophe, il ne s'est jamais arrêté à un discours philosophique. Ou plutôt, nous devons nous demander : y a-t-il dans le Christ des affirmations strictement philosophiques, dont la signification est ordonnée à un jugement de son intelligence humaine sur une réalité existante expérimentée ? Ne devons-nous pas plutôt dire que ce jugement existe : le Christ ne demeure pas dans le possible et son intelligence humaine est d'un réalisme parfait. Mais il est dépassé pour être tout entier repris dans la lumière du Verbe et de la science infuse du Christ. En lui, la nature humaine subsiste dans le Verbe : le Verbe peut donc se transmettre d'une manière tout à fait particulière par sa parole et ses gestes, d'une manière beaucoup plus parfaite que par les Prophètes. Disons donc : la manière éminemment convenante pour le Verbe de se transmettre par la parole humaine est de l'accomplir à travers l'humanité du Christ qui, subsistant dans l'unité d'être de la Personne du Verbe, est l'instrument conjoint de sa divinité. Un don personnel ne réclame-t-il pas une médiation éminemment adaptée à Celui qui se donne, d'une part, à ceux à qui il se donne, d'autre part² ? C'est ce qui s'accomplit dans le Verbe devenu chair : il est dans le Père, « adapté » au Père comme seul peut

¹ Ap 1,16.

² Dans l'Ancien Testament, Dieu reste caché (*Is* 45,15 ; cf. *Jb* 13,24 ; *Ps* 44,25 ; 89,47), voilé (cf. *Ex* 34,33-35 ; 2 *Co* 3,12-16) et Israël n'avait pas le droit de représenter le mystère de Dieu : c'était une grande purification de l'idolâtrie, pour que l'homme parvienne à adorer le Créateur, à respecter la transcendance du mystère de Dieu. Dans l'affirmation de cette transcendance – celle du « Je suis » du Dieu de l'Horeb –, il y a bien une Révélation du mystère ineffable de Dieu, mais dont le réalisme divin ne peut être reçu et « compris » dans la proximité de la parole que grâce au mystère de l'Incarnation. C'est bien ce qui était promis à Abraham : l'initiative de cette Révélation par la parole, assortie d'une promesse dont elle est inséparable, est ordonnée on ne peut plus nettement au mystère de l'Incarnation, comme le Christ lui-même l'affirme : « Abraham, votre père, a exulté à la pensée de voir mon Jour à moi ; et il l'a vu, et il s'est réjoui » (*Jn* 8,56 ; cf. *Jn* 8,58). Dans ce mystère, comme l'affirme saint Augustin, Dieu assumant la nature humaine, le fait dans l'unité de la personne du Verbe d'une façon telle qu'une plus grande unité de Dieu et de l'homme n'est pas possible. En Jésus, *tout l'homme* subsiste dans le Verbe et est transformé : il en reçoit une incomparable noblesse, celle d'être l'instrument conjoint de la Révélation intime du mystère personnel de Dieu. Quand Jésus parle du Père, il parle de ce qu'il voit, de ce qu'il sait : « En vérité, en vérité, je te le dis, nous parlons de ce que nous savons et nous attestons ce que nous avons vu » (*Jn* 3,11). Il communique aux hommes ce qu'il voit du mystère du Père, du Verbe, de l'Esprit Saint, avec des mots humains, dans une activité propre à lui, théandrique : pleinement divine et pleinement humaine.

l'être son Fils ; et il est homme parmi les hommes, devenu l'enfant des hommes en se faisant le Fils de Marie.

Entre les Prophètes et Jésus, il y a donc, de ce point de vue de la médiation du Verbe divin, une continuité, en ce sens que tout ce que Jésus affirme a été préparé, sous des aspects multiples et partiels, par la parole des Prophètes ; et une discontinuité en ce sens qu'en raison du mystère de l'Incarnation, tout est repris d'une façon nouvelle et inédite, personnelle. Cette continuité et cette rupture, nous les voyons dans la parole même du Christ, dans son contenu comme dans son mode : « Il les enseignait comme ayant autorité, et non comme les scribes¹ ».

La parole du Christ reste donc une parole humaine du point de vue de la signification des termes, mais toute différente du point de vue du jugement ; c'est une parole humaine radicalement transformée car c'est la Parole de Dieu « en personne », du Verbe, de la lumière véritable. Nous le voyons dans tout le mystère de l'Incarnation : Dieu n'est pas changé, la nature humaine du Christ demeure une nature humaine. Mais elle est radicalement transformée : elle est parfaite et subsiste dans une Personne dont l'être est divin. De même, la parole humaine, radicalement transformée pour devenir le mystère de la Parole du Fils de Dieu, a une perfection, une plénitude de vérité, d'intelligibilité, d'amour, infiniment plus grande que celle de toutes les paroles humaines les plus parfaites. Elle est donc plus *simple* que la plus simple des paroles de sagesse ; plus *pénétrante*, communiquant la vérité de façon directe et efficace ; plus *subtile* et plus souple dans les distinctions qu'elle suppose ; plus *aimante* que la parole de l'amoureux le plus fervent ; plus *secrète* que celle de l'ami le plus intime ; plus *neuve* que la parole la plus inédite du poète le plus inventif.

Certes, il est possible de recevoir la parole du Christ *humainement*, à la manière de celle d'un philosophe ou d'un sage religieux. Elle apparaît alors comme la plus intelligente et la plus humaine qui soit, la plus étonnante. Mais elle demande d'être reçue dans la foi, comme la Parole de Dieu en personne : elle aura la même intelligibilité du point de vue conceptuel mais sera toute différente du point de vue de la Réalité existante à laquelle elle renvoie. C'est ce qui fait que, dans certains dialogues de Jésus que nous rapportent les Évangiles, nous voyons des hommes qui, sans croire en lui, l'écoutent humainement avec bienveillance et en cherchant la vérité. Ainsi les Grecs qui demandent à voir Jésus² ; ainsi Pilate, étonné par l'attitude de Jésus et par le contenu de sa parole, interroge-t-il : « Qu'est-ce que la vérité ?³ ». Nous voyons aussi des personnes passer de la rencontre humaine et de l'écoute humaine de sa parole à l'adhésion de foi à son mystère, à sa Personne et à sa parole :

¹. Mc 1,22.

². Cf. Jn 12,20-36.

³. Jn 18,38.

Jésus les conduit à la foi et se révèle à elles. Ainsi la Samaritaine¹ ou l'officier royal de Capharnaüm².

L'écouter avec foi, c'est toucher en lui Dieu qui parle et qui le fait selon une intention qui n'est pas seulement celle d'un homme exprimant sa pensée, mais celle de Dieu : l'être personnel est changé, le « Je suis » de Celui qui parle est divin, tout est changé en réalité. L'être divin du Christ « portant » son humanité imprègne toutes ses paroles, tous ses gestes et se donne à connaître à travers les déterminations de l'homme, de même que la lumière, qui est acte, n'est visible que par les couleurs qui déterminent la vision.

Dans le Christ, le Verbe de Dieu est personnellement présent. En écoutant sa parole, qui est humaine dans son intelligibilité, celui qui a la foi touche le mystère de sa Personne : il parle de vin, de pain, de lumière, de naissance, de mort, de joie, d'amour etc. Mais le mystère auquel sa Parole est relative et auquel elle nous conduit, est objet de foi, d'adhésion dans l'amour... C'est pourquoi, le Christ invite à ne pas garder de sa Parole seulement ce que l'on en comprend – ce serait laisser de côté le mystère – mais à la garder dans l'amour, c'est-à-dire comme un secret, pour en découvrir la source : « Celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et moi aussi je l'aimerai et me manifesterai à lui³ ». Garder sa Parole est au-delà de ce que nous comprenons et de ce que nous ne comprenons pas : la garder, c'est lui permettre de porter tout le fruit qu'elle promet. C'est pourquoi la relation du croyant avec le Christ et sa Parole est très particulière : elle est celle de Marie, la bonne terre⁴, qui garde toutes choses dans son cœur⁵ : ce qu'elle comprend et ce qu'elle ne comprend pas. A l'Annonciation, Marie répond à l'ange : « Qu'il me soit fait selon ta parole⁶ », et non pas selon ce que j'en ai compris, interprété, saisi. Et cela est vrai de tout ce qu'elle a vécu avec le Christ.

C'est cette attitude, celle de la foi, qui constitue proprement le mystère de la Tradition. Elle porte l'Écriture, qui en fait partie. En réalité, la Parole de Dieu est vivante ; elle est reçue par la foi dans le cœur des saints. Et à certains, à qui l'Esprit Saint confie ce service – comme il a demandé à Marie d'être la servante du Seigneur et de former le corps humain du Christ –, il demande de transmettre la Parole du Christ par écrit selon un ordre de sagesse précis et nouveau. L'Écriture, et spécialement les Évangiles, est un témoignage écrit ; elle est donc une des dimensions de la richesse de la Tradition et ne peut s'en séparer.

¹. Cf. *Jn* 4,1-42.

². Cf. *Jn* 4,43-54.

³. *Jn* 14,21.

⁴. Cf. *Mt* 13,18-23 ; *Mc* 4,1-20 ; *Lc* 8,4-15.

⁵. « Et sa mère gardait fidèlement toutes ces choses en son cœur » (*Lc* 2,51).

⁶. *Lc* 1,38.

5 - LA PAROLE DU CHRIST ET LA TRADITION

La Parole de Dieu est bien une parole humaine. Mais elle est la Parole *de Dieu* : une Réalité divine que nous n'atteignons, comme telle, que par la foi. De ce mystère, la théologie peut essayer de préciser le « comment », c'est-à-dire d'abord le « *quomodo non sit*¹ » : la Parole de Dieu *n'est pas* la parole humaine, en ce sens qu'elle ne peut s'y réduire. Cependant, à cause du Christ, la parole humaine est devenue en lui au sens propre la Parole d'un Dieu. Cela suppose, sauf à considérer le mystère de l'Incarnation comme absurde et arbitraire, que quelque chose dans la parole humaine – en raison de l'intelligence et de l'amour dont elle dépend – lui permet de « devenir » la Parole de Dieu. De fait, la parole humaine ne peut se réduire au contexte historique, comme le montre par exemple le discours philosophique, surtout en philosophie première. *A fortiori* la Parole divine : celle-ci n'est plus seulement un « dire de ce qui est » ; elle est un dire de Dieu et sur Dieu, dont la source actuelle est le Verbe de Dieu lui-même. Elle est donc éternelle², au-delà du temps et de tous les contextes historiques, bien que présente à toute la succession du temps. C'est pourquoi la Parole de Dieu est une parole vivante³ : elle demeure en acte liée à sa source qui est le mystère éternel de Dieu. Si c'est bien Dieu qui parle aux hommes, la source vive de sa Parole est lui-même dans sa vie éternelle de contemplation et d'amour. La Parole de Dieu est la parole du Père, dont la fécondité personnelle éternelle est le Verbe et l'Esprit Saint. Parole lumineuse, parole amoureuse, elle est une parole actuelle, relative à Dieu dans son propre mystère personnel. Elle est la parole d'une Personne vivante, reçue dans la foi par des personnes vivantes et portées par l'action de l'Esprit Saint⁴.

C'est la parole vivante du Christ qui est la Parole du Père dans son sommet parce qu'elle est celle du Fils. Et elle est une parole d'amour qui relève de la Bonté surabondante de Dieu, comme tout le mystère de l'Incarnation. Elle demande donc d'être reçue dans l'amour, d'où naît la foi : celle-ci est une connaissance affective divine, dans laquelle l'intelligence humaine dépasse l'évidence et adhère à Celui qui

¹. « *Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit* » (S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, I, q. 3, *proem.*).

². « Du haut des cieux, ta Parole toute-puissante s'élança du trône royal, guerrier inexorable, au milieu d'une terre vouée à l'extermination. Portant pour glaive aigu ton irrévocable décret, elle s'arrêta et remplit de mort l'univers ; elle touchait au ciel et elle s'avancait sur la terre » (*Sag* 18,15-16) ; « La source de la sagesse, c'est la Parole de Dieu au plus haut des cieux » (*Sir* 1,5) ; « Et je vis un autre ange qui volait au zénith. Il avait un évangile éternel pour évangéliser ceux qui sont assis sur la terre, et toute nation, et tribu, et langue et peuple » (*Ap* 14,6).

³. *He* 4,12.

⁴. « Personne ne peut dire : “Seigneur Jésus”, si ce n'est par l'Esprit Saint » (*I Co* 12,3) ; « Tous ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu. Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit de servitude pour retomber dans la crainte, mais vous avez reçu un esprit d'adoption filiale, par lequel nous crions : “Abba ! Père !” L'Esprit lui-même témoigne avec notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » (*Ro* 8,14-16).

parle, grâce à un amour surnaturel qui relève de l'action de l'Esprit Saint¹. Et si cela est vrai de la Parole de Dieu dans le Christ, cela l'est de toutes les modalités de la Parole de Dieu : elle est une parole d'amour, qui provient d'un amour surabondant et révèle la vérité de cet amour, son caractère propre :

Je plie les genoux devant le Père, de qui toute paternité aux cieux et sur la terre tire son nom : qu'Il vous donne, selon la richesse de sa gloire, d'être puissamment fortifiés par son Esprit, en vue de l'homme intérieur ; que le Christ habite en vos cœurs par le moyen de la foi ; soyez enracinés dans l'amour et fondés sur lui, afin d'avoir la force de comprendre avec tous les saints ce qu'est la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur, et de connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance, pour que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu².

Que la Parole de Dieu procède de sa Bonté dans un amour surabondant et dans sa condescendance pour les hommes, est le fond même de la Tradition et sa raison profonde de convenance dans l'économie de la Révélation de Dieu. Garder la Parole de Dieu et en vivre est d'abord une question d'amour : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole³ ».

Un milieu divin

La Parole de Dieu, comme tout vivant, réclame un *milieu* qui lui est propre : un ensemble de dispositions déterminées et ordonnées de façon à favoriser l'obtention de sa fin propre et à lui permettre de croître. Ce milieu de vie est déterminé en fonction de la fin divine à laquelle le don du Christ et de sa Parole est ordonné. Le Christ fait bien comprendre cela en paraboles, en montrant que sa Parole est comme une semence qui demande d'être reçue dans la bonne terre, de façon à germer, à croître et à porter tout le fruit qu'elle contient en puissance⁴ ; et en affirmant que c'est l'amour qui permet de recevoir et de garder sa Parole, il s'exprime d'une façon propre et non plus dans un langage symbolique. La bonne terre, capable d'accueillir la semence, c'est le cœur de l'homme transformé par l'amour, l'ἀγάπη, et animé par le souffle de l'Esprit Saint⁵.

¹. « Si quelqu'un dit que l'accroissement de la foi comme aussi son commencement, et l'attrait de la croyance par lequel nous croyons en celui qui justifie l'impie et qui nous fait parvenir à la régénération du saint baptême, ne sont pas en nous un don de la grâce, c'est-à-dire par une inspiration du Saint-Esprit qui redresse notre volonté en l'amenant de l'infidélité à la foi et de l'impiété à la piété, mais qu'ils nous sont naturels, il s'avère l'adversaire des dogmes apostoliques... » (II^e CONCILE D'ORANGE, canon 5, DS, n° 375, p. 137).

². *Eph* 3,14-19.

³. *Jn* 14,23. « Si vous m'aimez, vous garderez les commandements, les miens » (*Jn* 14,15).

⁴. Cf. *Mc* 4,3-21 ; *Mt* 13,3-23 ; *Lc* 8,5-15.

⁵. « Dans l'ordre vers la fin ultime surnaturelle, vers laquelle la raison meut en tant qu'elle est en quelque manière et imparfaitement (*aliqua*litér et *imperfecte*) formée par les vertus théologiques, cette motion de la raison ne suffit pas si, d'en-haut, ne sont pas là l'instinct et la motion de l'Esprit Saint, selon cette parole de l'Épître aux Romains (8,14.17) : "Ceux qui sont mus par l'Esprit Saint, ceux-là sont fils de Dieu ; et s'ils sont fils, ils sont aussi héritiers" ; et dans le Psaume (142,10) il est dit : "Que ton bon Esprit me conduise vers une terre droite" ; parce que nul ne peut parvenir à l'héritage de cette terre des bienheureux, s'il n'est mû et conduit par l'Esprit Saint. Et c'est pourquoi, pour atteindre cette

Parce que le don du Christ et de sa Parole relève de la Bonté du Père¹, le milieu vital capable de l'accueillir et de favoriser sa croissance a comme première note l'amour divin et sa communication : à l'amour, l'amour seul peut répondre². C'est en ce sens que la Tradition est commandée par l'amour : c'est l'amour qui forme ce milieu dans lequel le Christ et sa Parole sont reçus³, qui permet l'éveil de la foi et enveloppe les coopérations humaines que sont la théologie, la liturgie et tout ce qu'implique la vie chrétienne quand elle s'incarne et s'épanouit. L'amour réalise ce milieu dans lequel la Parole de Dieu peut être reçue, explicitée et transmise⁴. Sans ce primat de l'amour, ne risque-t-on pas de remplacer très vite l'intelligence par la raison, la sagesse par la science, la métaphysique par les mathématiques, le maître par les professeurs, la contemplation et la sagesse par la *ratio studiorum*, la vie apostolique par la pastorale d'ensemble, etc. ?

Si la foi naît et s'épanouit dans ce milieu commandé par le primat de l'amour, c'est parce qu'elle commence par une inclination de la volonté qui relève de l'action de l'Esprit Saint. Et si la foi fait de celui qui croit un disciple qui reçoit l'enseignement donné par Dieu lui-même, la Parole de Dieu est avant tout l'enseignement d'un Père : elle demande d'être reçue en premier lieu dans le silence et l'unité de l'amour. La Tradition consiste par le fait même à la recevoir selon *l'intention* qui la porte, à vivre, grâce à l'amour, de l'intention de Celui qui parle et se révèle aux hommes. En ce sens, avant l'intelligibilité, c'est bien la profondeur amoureuse et personnelle de la Parole de Dieu qui est première : vécue d'une manière vivante et contemplative, elle suscite la Tradition dans ce qu'elle a de premier. Sous l'action de l'Esprit Saint, celle-ci est en quelque sorte le « vécu divin », théologal, de la profondeur contemplative de la Parole de Dieu. Dieu s'adressant aux hommes avec cette profondeur, cette densité d'un amour qui veut les attirer jusqu'à lui, sa Parole les éduque divinement. C'est bien ce que nous voyons avec Abraham : Dieu lui parle et lui demande de recevoir dans l'obéissance et la confiance une intention aimante qui le conduira jusqu'à la Terre promise ; en Père, le

fin-là, il est nécessaire à l'homme d'avoir le don de l'Esprit Saint » (S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, I-II, q. 68, a. 2).

¹. L'Incarnation est une œuvre de la Bonté de Dieu et non pas d'abord de sa Puissance : la Toute-Puissance divine est au service de la communication de sa Bonté. En revanche, si on la regarde d'abord comme la jonction de l'Infini et du fini, ou comme une œuvre de la Toute-Puissance divine coupée de l'amour, ce que l'on voit chez Duns Scot et chez Occam, la première réponse de l'homme ne peut pas être l'amour : elle est la crainte ou l'obéissance d'exécution devant le pouvoir et ses arcanes arbitraires... Par le fait même, le sens de la Tradition comme milieu maternel et comme vie disparaît et la dialectique du pouvoir et de la science apparaît.

². « Le lieu à partir duquel l'amour peut être observé et attesté ne peut pas se trouver en dehors de l'amour (dans le caractère "purement logique" de la "science") ; il ne peut se trouver que là où se trouve la réalité en question, à savoir dans le drame de l'amour lui-même. Aucune exégèse qui veut être fidèle à son objet ne peut se dispenser de ce principe fondamental » (H. U. VON BALTHASAR, *L'amour seul est digne de foi*, p. 102-103).

³. « Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas accueilli (οὐ παρέλαβον). Mais à tous ceux qui l'ont reçu (ἔλαβον), il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu » (*Jn* 1,11-12).

⁴. Comme l'indique l'étymologie même du mot « tradition ». *Tradere*, c'est proprement faire passer à un autre, transmettre, remettre, confier.

Seigneur éduque le cœur d'un père et reprend ainsi le cœur de l'homme marqué par la désobéissance première à sa Parole. C'est surtout ce que nous voyons avec le Christ : parce qu'il est le Fils, il est Celui qui révèle l'intention aimante du Père et reprend radicalement le cœur de l'homme blessé par le péché.

En se révélant, Dieu révèle donc en premier lieu aux hommes son amour, sa proximité aimante et son intention paternelle sur eux. C'est ainsi qu'il les éduque dans la foi et l'obéissance à sa Parole. Nous retrouvons là un ordre que nous avons mis en lumière à propos de la parole humaine : certaines choses ne peuvent être enseignées que s'il y a d'abord une tradition qui éduque le cœur et permet d'éveiller l'amour et l'intention volontaire. Si cela est vrai du lien entre la première éducation et les premiers éléments de l'instruction, cela demeure aussi dans les développements les plus profonds de l'intelligence humaine : ainsi, l'enseignement de la philosophie première, qui devient sagesse, ne peut-il se réaliser pleinement que dans un certain milieu – la compétence scientifique de professeurs chevronnés ne remplace jamais la fécondité d'un maître. Un tel milieu, qui n'existe pas sans amour, porte l'intelligence et la rend capable de recevoir un enseignement contemplatif et de s'élever jusqu'à conquérir son autonomie parfaite dans l'acquisition de la sagesse. Analogiquement, la Tradition est ce milieu dans lequel la Parole de Dieu peut être communiquée, reçue et transmise.

Si la Tradition prend toute sa dimension dans la Nouvelle Alliance, c'est enfin parce que celle-ci engage le don *personnel* définitif et plénier du mystère de Dieu. L'amour seul permet de recevoir pour elle-même une personne et de recevoir vraiment sa parole. Ainsi, c'est l'amour du Père qui permet de recevoir la Personne de son Fils et sa Parole. Donné par amour, le Christ demande d'être reçu par amour et dans l'amour :

Vous scrutez les Écritures, parce que vous pensez, vous, qu'en elles vous avez la vie éternelle ; et ce sont elles qui témoignent à mon sujet. Et vous ne voulez pas venir vers moi pour avoir la vie. Je ne reçois pas de gloire venant des hommes, mais j'ai connu que vous n'avez pas en vous-mêmes l'amour de Dieu¹.

Si Dieu était votre Père, vous m'aimeriez, car moi, c'est de Dieu que je suis sorti et que j'arrive. Car ce n'est pas de moi-même que je suis venu, mais Celui-là m'a envoyé. Pourquoi ne connaissez-vous pas mon langage à moi ? Parce que vous ne pouvez entendre ma parole à moi².

La voix

Pour préciser le sens et le rôle de la Tradition, nous pouvons nous appuyer sur la similitude de la voix. Nous avons souligné combien la voix est importante dans

¹. Jn 5,39-42.

². Jn 8,42-43. « Celui qui est de Dieu écoute les paroles de Dieu ; voilà pourquoi vous, vous n'écoutez pas : parce que vous n'êtes pas de Dieu » (Jn 8,47).

la parole humaine¹. C'est le côté affectif de la parole : elle dépend de notre corps, de son unité organique, du caractère physique et spirituel de la personne, et elle transmet l'affectivité de celui qui parle. Or, comme Jésus l'enseigne à Nicodème, l'Esprit Saint, ce souffle divin, a une voix : « Le vent souffle où il veut ; et sa voix, tu l'entends, mais tu ne sais d'où il vient, ni où il va : ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit² ». L'Esprit Saint Paraclet redonne tout l'enseignement de Jésus, sa Parole vivante, en faisant saisir de l'intérieur l'intention qui l'anime et la vérité qu'elle transmet :

Si vous m'aimez, vous garderez les commandements, les miens, et moi je prierai le Père, et il vous donnera un autre Paraclet pour être avec vous à jamais, l'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit ni ne le connaît. Mais vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure chez vous et qu'il sera en vous³.

Il est bien celui qui fait naître cette inclination qui est au point de départ de la foi et la porte dans sa croissance ; il suscite une confiance d'enfant dans l'amour. De même que l'enfant vit dans un contact vivant avec l'amour de sa mère que traduit sa voix, sans qu'il comprenne encore la signification de sa parole, de même, l'enfant de Dieu, porté par l'amour qui vient de l'Esprit Saint, en « comprenant » que la Parole de Dieu est une parole d'amour, naît et grandit dans la foi. Dans ce milieu vital, la Parole vivante de Dieu est reçue d'une manière authentique et infaillible parce qu'elle l'est sous l'action de l'Esprit Saint, du Paraclet.

Le mystère de la Tradition éclaire donc ce qui est unique et voulu par Dieu dans le mystère de l'Incarnation pour une coopération plus parfaite de l'homme avec l'Esprit Saint. Parce que la Parole de Dieu est la parole du Père à ses fils⁴, de l'Époux à l'épouse⁵, de l'Ami à l'ami¹, elle est gardée dans le cœur de l'enfant, de l'épouse,

¹. Cf. ci-dessus, p. 304 sq.

². Jn 3,8. « Du trône sortent des éclairs, et des voix, et des tonnerres. Et, brûlant devant le trône, sept torches de feu qui sont les sept esprits de Dieu » (Ap 4,6) ; « Et je vis un autre ange vigoureux qui descendait du ciel, enveloppé d'une nuée, avec l'arc-en-ciel sur sa tête, et sa face était comme le soleil, et ses jambes comme des colonnes de feu, et il avait dans sa main un petit livre ouvert. Et il posa son pied droit sur la mer et le gauche sur la terre, et il cria d'une voix forte, comme un lion qui rugit. Et lorsqu'il eut crié, les sept Tonnerres firent parler leurs voix. Et lorsque les sept Tonnerres eurent parlé, j'étais sur le point d'écrire, et j'entendis une voix venant du ciel qui disait : "Scelle ce qu'ont dit les sept Tonnerres et ne l'écris pas" » (Ap 10,1-4).

³. Jn 14,15-17. « Pour vous, l'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous, et vous n'avez pas besoin que quelqu'un vous enseigne ; mais parce que son onction vous enseigne tout, et qu'elle est vraie et n'est pas mensonge, selon qu'elle vous a enseignés, demeurez en lui » (1 Jn 2,27).

⁴. « Ecoute, enfant, et reçois ma doctrine, et ne rejette pas mon conseil » (Sir 6,23) ; « Ecoute-moi, enfant, et apprends le savoir, à mes paroles sois attentif en ton cœur ; je révélerai l'instruction avec mesure, et avec exactitude j'énoncerai le savoir » (Sir 16,24-25) ; « Ecoutez-moi, fils saints, et croissez comme la rose qui pousse au bord d'un cours d'eau » (Sir 39,13) ; « Ainsi tes fils que tu as aimés, Seigneur, l'apprendraient : ce ne sont pas les diverses espèces de fruits qui nourrissent l'homme, mais c'est ta parole qui conserve ceux qui croient en toi » (Sag 16,26) ; « Mon fils, à ma sagesse sois attentif, à mon intelligence tends l'oreille » (Prov 5,1). Le livre des Proverbes affirme souvent : « Ecoute, mon fils »... Cf. 1,8 ; 2,1 ; 3,1 ; 4,1 ; 4,10 ; 4,20-22 ; 5,7 ; 6,20 ; 8,32.

⁵. « Voici que je vais la séduire ; je l'emmènerai au désert et je parlerai à son cœur » (Os 2,16) ; « Dis-moi donc, toi que mon cœur aime » (Cant 1,7 ; trad. Magdalith : « Raconte-moi, amour de mon âme ») ; « Celui qui a l'épousée est l'époux ; mais l'ami de l'époux, qui se tient là et qui l'entend, est ravi de joie à la voix de l'époux » (Jn 3,29). Cf. Eph 5, 21-32 : l'Église, relative au Christ son Époux, vit de la lumière du Christ sous l'action de l'Esprit Saint, en gardant sa Parole dans la foi à la suite de Marie.

de l'ami, sous l'action de l'Esprit Saint. Parole vivante, portée par une intention divine, sa signification est liée à un amour actuel, parce qu'éternel. C'est pourquoi elle est reçue par une Tradition vivante. Celle-ci est à la fois personnelle, familiale et communautaire – au sens du peuple de Dieu. Comment comprendre ces trois dimensions ? Et dans quel ordre les regarder ?

Personnelle d'abord : d'Abraham à Marie, la Parole de Dieu est premièrement adressée à des personnes ; la dimension personnelle de la Parole de Dieu est première et ultime. Dieu se choisit des amis : il choisit des personnes à qui il se révèle et avec qui il établit une alliance. N'est-ce pas parce que sa Parole est premièrement portée par un amour actuel ? Or, l'amour est premièrement personnel. C'est à chaque personne humaine², pour lui révéler son amour et pour qu'elle réponde dans l'amour, que Dieu confie sa Parole, pour qu'elle porte, dans le cœur de celui qui la reçoit dans la foi, tous les fruits de la vie d'enfant de Dieu : elle a sa propre fécondité³.

Familiale : les secrets divins se communiquent dans des relations personnelles de charité fraternelle. Et dans l'Ancien Testament, avant de faire alliance avec son peuple, Dieu a fait alliance avec des pères, dans cette intimité familiale. L'Église, elle aussi, a cette dimension : famille humaine (« Église domestique⁴ »), familles religieuses réunies à la suite du Christ pour vivre l'Évangile dans la paternité instrumentale d'un fondateur. Ce qui constitue la famille dans sa vie propre, c'est de garder d'une façon vivante ce qui vient de la source : le père, la mère. C'est cela qui unit les enfants dans un même héritage. Or, l'Église est la famille, la maison de Dieu⁵. Ce qui la constitue fondamentalement, c'est la Parole de Dieu, gardée d'une façon vivante sous l'action de l'Esprit Saint, comme un secret qui lie chacun à la paternité du Christ.

¹. « Moïse parlait et Dieu lui répondait par une voix » (*Ex* 19,19) ; « Yahvé parlait à Moïse face à face, comme un homme parle à son ami » (*Ex* 33,11) ; « Yahvé a parlé avec vous face à face, sur la montagne, du milieu du feu » (*Deut* 5,4) ; « Je ne vous appelle plus esclaves, parce que l'esclave ne sait pas ce que fait son seigneur, mais je vous ai appelés amis parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (*Jn* 15,15).

². « L'homme, dans la pleine vérité de son existence, de son être personnel et en même temps de son être communautaire et social (...), cet homme est la première route que l'Église doit parcourir en accomplissant sa mission : il est *la première route et la route fondamentale de l'Église*, route tracée par le Christ lui-même, route qui, de façon immuable, passe par le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption » (BX JEAN PAUL II, Lettre encyclique *Redemptor hominis*, n° 14) ; « Cet homme est la route de l'Église, route qui se déploie, d'une certaine façon, à la base de toutes les routes que l'Église doit emprunter, parce que l'homme – tout homme sans aucune exception – a été racheté par le Christ, parce que le Christ est en quelque sorte uni à l'homme, à chaque homme sans aucune exception, même si ce dernier n'en est pas conscient » (*ibid.*).

³. Cf. *Mt* 13,23 ; *4,20 ; *Lc* 8,8.*

⁴. Cf. II^e CONCILE DU VATICAN, Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, n° 11.

⁵. « Vous n'êtes plus des étrangers ni des gens qui séjournent, mais vous êtes concitoyens des saints, vous êtes de la maison de Dieu » (*Eph* 2,19).

L'Église est encore un peuple : cette autre similitude, que nous voyons apparaître dans l'Exode¹, complète la similitude de la famille pour lui apporter une structure et une objectivité nouvelles. C'est là que nous voyons apparaître l'importance de l'Église enseignante et du Magistère de l'Église, donc aussi l'élément dogmatique. C'est là que la Tradition se rattache principalement à la tradition apostolique, les pasteurs de l'Église étant rattachés d'une façon vivante, par la succession apostolique, à la foi des Apôtres qui ont reçu directement la Parole du Christ Jésus. La famille et le peuple sont ainsi des milieux vivants, constitués de personnes (et non pas de fonctions), qui reçoivent de ces personnes et les portent dans la foi. Chacun dans l'Église est l'Église... et chacun dans l'Église est porté par l'Église.

Un milieu maternel

Si la dimension personnelle est première, c'est dans la *personne* de Marie que le mystère de la Tradition est vécu et réalisé de la façon la plus parfaite². L'Évangile selon saint Luc souligne que « Marie gardait avec soin toutes ces choses, les repassant dans son cœur³ ». En étant donnée comme Mère à Jean et à travers lui à l'Église, c'est cela qui est donné : ce « vécu » du Christ et de sa Parole. Dieu veut que certains secrets soient longuement gardés avant d'être transmis : un secret ne peut être reçu que comme un secret et ne peut être transmis que comme un secret. Et ce qui est alors transmis, enseigné, c'est ce qui a été longuement contemplé sous

¹. « Je vous prendrai pour mon peuple et je serai votre Dieu ; et vous saurez que je suis Yahvé, votre Dieu, qui vous fais sortir de dessous les corvées d'Égypte » (*Ex* 6,7) ; « Et maintenant, si vous écoutez vraiment ma voix et si vous observez mon alliance, vous serez mon bien particulier parmi tous les peuples ; car toute la terre est à moi. C'est vous qui serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte » (*Ex* 19,5-6). Cf. *Deut* 7,6-8 ; *Jr* 31,31-34 ; *Zach* 2,15 ; *1 Pe* 2,9-10 ; *Ap* 21,3. Cf. II^e CONCILE DU VATICAN, Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, n° 9 ; CEC 781-786.

². « L'Église n'est pas un produit fabriqué, mais la semence vivante de Dieu, qui veut croître et mûrir. C'est pourquoi l'Église a besoin du mystère marial, et elle est elle-même mystère marial. Il ne peut y avoir en elle de fécondité que si elle se place sous ce signe, si elle devient terre sainte pour la Parole de Dieu. Nous devons accueillir le symbole de la terre féconde, nous devons redevenir des hommes qui attendent, rassemblés vers l'intérieur, qui, dans la profondeur de la prière, du désir et de la foi, laissent en eux de la place pour une croissance » (J. RATZINGER, in : ID. ET H. U. VON BALTHASAR, *Marie, première Église*, p. 13) ; « La mariologie ne peut jamais être simplement dissoute dans l'objectivité impersonnelle de l'ecclésiologie. (...) Ce n'est pas la personne qui, en théologie, est à ramener à la chose, mais la chose qui doit être ramenée à la personne. Une ecclésiologie simplement structurelle ne peut que faire dégénérer l'Église en la réduisant à un programme d'action. Ce n'est que par l'élément marial que le domaine affectif lui aussi est complètement fixé dans la foi et qu'ainsi est obtenue la correspondance humaine à la réalité du Verbe incarné. C'est ici que je vois la vérité de l'expression "Marie, celle qui est victorieuse de toutes les hérésies". Là où existe cet enracinement affectif, là se noue la relation *ex toto corde* (du fond du cœur) au Dieu *personnel* et à son Christ ; alors la refonte de la christologie en un programme Jésus, qui peut être athée et simplement objectif, est impossible » (*ibid.*, p. 23-24) ; « La Parole de Dieu qui veut prendre chair en Marie a besoin d'un oui récepteur qui soit prononcé par toute la personne, esprit et corps, sans aucune restriction (fût-elle inconsciente) et qui offre toute la nature humaine comme lieu de l'Incarnation. Recevoir et laisser faire ne sont pas nécessairement une attitude passive : en face de Dieu, recevoir et laisser faire sont toujours, quand ils sont réalisés dans la foi, des activités suprêmes » (H. U. VON BALTHASAR, in : *ibid.*, p. 107) ; « L'incarnation du Verbe se produit grâce à la foi de la Vierge. Celle-ci ne s'appuie pas exactement sur l'apparition de l'ange, mais uniquement sur sa parole qui est la parole de Dieu » (ID., *La Gloire et la Croix*, I, p. 286).

³. *Lc* 2,19. « Et sa mère gardait fidèlement toutes ces choses en son cœur » (*Lc* 2,51).

l'action de l'Esprit Saint. N'est-ce pas cela, la Tradition ? Elle unit en acte la parole et le mystère. C'est pourquoi elle garde et transmet la Parole vivante. La Parole de Dieu ne réclame-t-elle pas que la parole et le mystère ne soient jamais séparés ? La Tradition permet cela : unir la Parole de Dieu et le mystère, car c'est le propre de la Parole de Dieu d'exprimer la Réalité divine dans des mots humains. Elle est donc reçue proprement par la foi. Sans la Tradition et la foi vivante, on laïcise la Parole de Dieu, que l'on ramène à l'élément matériel humain, on renverse l'ordre entre l'Écriture et la Tradition, et l'on *invente* l'herméneutique : *ersatz* du milieu maternel, expression de la nostalgie d'orphelins coupés de leur source¹.

De fait, la Tradition est maternelle, elle est accueillante comme la femme. Et dans la Tradition chrétienne, c'est bien Marie qui est première, en ce sens qu'elle reçoit à l'Annonciation d'une façon substantielle le don personnel du Fils bien-aimé du Père². Recevant ce don la première et d'une façon plénière, personnelle, elle reçoit à sa source, dans la foi, toute la Révélation apportée par Jésus. Le Fils est Celui qui connaît et révèle le Père : en le recevant dans la foi, Marie reçoit la plénitude personnelle de la Révélation. Elle est ainsi Mère dans la foi : celle qui conçoit dans la foi avant de concevoir dans la chair adhère, dans une plénitude de foi³, à tout ce qu'implique le réalisme personnel divin et humain du mystère du Christ.

Marie a donc un rôle éminent du point de vue de la Tradition, à tel point que, sans elle, la Source se tarit ou se perd : selon la célèbre expression de saint Bernard, Marie est l'aqueduc qui communique l'eau de la Source de la vie éternelle qu'est le Christ⁴. En Marie, la Tradition « explique » donc ce qu'il y a d'unique dans

¹. La rencontre entre Dieu et l'homme dont Dieu a l'initiative réclame une réponse adéquate : « Cette parole de réponse ne peut pas être la Sainte Écriture toute seule, parce que la lettre comme telle, opposée à l'esprit, tue, et l'esprit qui est en elle est la parole de Dieu, non la réponse humaine. Ce ne peut être que la réponse vivante de l'amour sortant de l'esprit humain, telle qu'elle est suscitée dans l'homme par la grâce d'amour de Dieu : la réponse de "l'épouse" qui, poussée par la grâce, s'écrie : "Viens" (Ap 22,17) et "Qu'il m'advienne selon ta parole" (Lc 1,38) ; de l'épouse qui "porte en elle le germe divin" et par conséquent "ne pêche pas" (1 Jn 3,9), mais "conserve avec soin tous ces souvenirs et les médite en son cœur" (Lc 2,19.51) ; de l'épouse toute pure, que l'amour de Dieu a rendue dans son sang "toute glorieuse, immaculée" (Eph 5,26-27 ; 2 Co 11,2), et qui, placée en face de lui "comme humble servante" (Lc 1,38.48), "le regarde avec respect et soumission" (Eph 5,24.33 ; Col 3,18) » (H. U. VON BALHTASAR, *L'amour seul est digne de foi*, p. 96-97).

². « La réponse de foi est établie par la révélation divine dans la créature à laquelle Dieu s'adresse dans l'amour, de telle sorte que c'est vraiment la créature qui répond à Dieu avec toute sa nature et toutes ses puissances naturelles d'amour. Mais cela n'arrive que dans la grâce, c'est-à-dire en vertu d'une aptitude originelle contenue dans le cadeau d'une réponse d'amour adéquate à la parole d'amour de Dieu. Cela arrive donc aussi dans l'unité et sous le "manteau protecteur" de l'unique *fiat* prononcé pour tous d'une manière archétypique par la Mère-Épouse, Marie-l'Église. Il n'est pas requis que, dans la cellule de Nazareth et dans le collège des apôtres, ait été mesurée la portée de l'acte de foi accompli dans l'obscurité de la conscience et dans la simplicité humaine. La graine de peu d'apparence semée ici a besoin, pour s'ouvrir, des dimensions de l'Esprit » (H. U. VON BALHTASAR, *L'amour seul est digne de foi*, p. 99-101).

³. « Bienheureuse, celle qui a cru en l'accomplissement de ce qui lui a été dit de la part du Seigneur ! » (Lc 1,45).

⁴. « La vie éternelle est une source intarissable ; elle arrose toute la surface du paradis, et non seulement elle l'arrose, mais elle l'inonde. Elle est la fontaine des jardins, le réservoir des eaux vives qui jaillissent en flots impétueux du Liban et dont les flots réjouissent la cité de Dieu. Or quelle est cette source de vie sinon le Seigneur Christ ? (...) Et c'est par un aqueduc que descend ce ruisseau céleste (...). Déjà vous l'avez deviné, si je ne m'abuse, de quel aqueduc je veux parler, qui, recevant la source en sa plénitude au cœur du Père, nous la livre, sinon telle quelle, du moins à la mesure de

la transmission vivante de la Parole du Christ. C'est ainsi que Dieu agissant en Père, a voulu que la foi de Marie se termine à la Personne même de son Fils et soit la Mère de Dieu¹. Le *mystère* de la Tradition ne se réduit pas à la succession apostolique, avec laquelle on le confond si souvent, mais ne peut se comprendre que si nous regardons de quelle manière Marie, immaculée et bienheureuse dans la foi, reçoit la Parole de Dieu sous l'action de l'Esprit Saint ; elle devient pour l'Église modèle et Mère de la foi. C'est donc dans la lumière de Marie que nous pouvons regarder les saints, comme nous y invite l'Exhortation apostolique *Verbum Domini*², et parmi eux les Apôtres, pour découvrir ce qu'est vraiment le mystère de la Tradition.

La Tradition et les Évangiles

Puisque la Tradition est cet accueil vivant, dans la foi, du Christ et de sa Parole, elle précède l'Écriture et la porte. C'est en ce sens que les Évangiles ne traduisent pas la mentalité d'une communauté, ni une relecture ou une interprétation d'événements historiques, mais témoignent de la Parole vivante du Christ gardée d'une façon authentique, grâce à l'amour et sous la motion divine du Paraclet :

Je vous ai dit cela, quand je demeurais auprès de vous. Mais le Paraclet, l'Esprit Saint, qu'enverra le Père en mon Nom, lui vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que moi je vous ai dit³.

J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter à présent. Quand il viendra, celui-là, l'Esprit de vérité, il vous guidera vers la vérité totale ; car il ne parlera pas de lui-même, mais il dira ce qu'il entend, et il vous annoncera ce qui doit venir. Celui-là me glorifiera, car c'est de ce qui est à moi qu'il prendra et il vous l'annoncera. Tout ce qu'a le Père est à moi ; voilà pourquoi je vous ai dit : c'est de ce qui est à moi qu'il doit prendre, et il vous l'annoncera⁴.

Sans la Tradition vivante, il n'est plus possible d'expliquer la formation des Évangiles, notamment et principalement celui de Jean. Alors que, du point de vue du temps, la rédaction de l'Évangile selon saint Jean est la plus éloignée des événements de la vie terrestre du Christ, c'est pourtant lui qui est le plus précis. Et l'on peut dire

nos capacités ; vous savez bien à qui fut dit : *Je te salue ô pleine de grâce* – Mais nous étonnons-nous qu'on ait pu construire un aqueduc de si bonne qualité et d'une telle ampleur, que son sommet, comme *l'échelle vue par le patriarche Jacob*, touchât le Ciel (Gn 28,1) bien mieux, traversât les cieux et pût atteindre cette source des eaux toujours vives, qui est au-delà des cieux ? (...) Mais cet aqueduc, le nôtre, comment peut-il atteindre une source si haut placée ? Comment – vous le pensez bien – sinon grâce à la véhémence de son désir, sinon par l'ardeur de sa piété, sinon par la pureté de sa prière, comme en témoigne l'Écriture : *La prière du juste traverse les cieux* (Sir 35,21). Et qui est juste, si ce n'est Marie de qui nous est né le Soleil de justice ? Comment donc Marie a-t-elle rejoint la majesté inaccessible ? N'est-ce pas en frappant, en suppliant, en cherchant ? Finalement, ce qu'elle cherchait elle l'a trouvé, elle à qui fut dit : *Tu as trouvé grâce auprès de Dieu*. Mais quoi ? Marie est *pleine de grâce* (Lc 1,28) et voilà qu'elle *trouve encore la grâce* (Lc 1,30) ? C'est qu'elle est particulièrement digne de trouver ce qu'elle cherche, elle à qui ne suffit pas sa propre plénitude, qui ne peut se contenter de son propre bien, mais qui, selon l'Écriture : *Qui me boit aura soif encore* (Sir 24,29) demande un débordement de grâce pour le salut de tous » (Sermon *De aquaeductu* pour la Nativité de Marie, 3-5, cité in : J. BRAULT, *L'expérience de Dieu avec Bernard de Clairvaux*).

¹. Cf. CONCILE D'EPHÈSE, DS, n° 251, p. 89-90.

². Cf. ci-dessus, p. 144 sq.

³. Jn 14,25-26. « Lorsque viendra le Paraclet, que moi je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui provient du Père, c'est lui qui témoignera à mon sujet » (Jn 15,26).

⁴. Jn 16,12-15.

que c'est l'Évangile où le rôle de la Tradition est le plus fort. En effet, Marie étant donnée à Jean comme Mère¹, l'Évangile selon saint Jean peut être regardé comme celui des secrets du Christ gardés sous le souffle du Paraclet par le cœur maternel de Marie et par le disciple bien-aimé.

Ce caractère maternel et vital de la Tradition nous semble essentiel pour la théologie. En effet, la théologie naît, en quelque sorte, dans ce milieu vital ; aussi a-t-elle un lien tout à fait unique avec le mystère de la maternité divine de Marie². Avant les développements scientifiques et l'effort de recherche d'intelligibilité, la théologie naît dans l'accueil par l'amour et la foi du Christ et de sa Parole. Et ce milieu demeure toujours nécessaire. De fait, n'est-ce pas quand le réalisme de la foi diminue que l'herméneutique apparaît ? Sa naissance est liée à une crise de la Tradition, à une diminution de la vie, à un oubli de l'action du Paraclet ! On cherche alors un succédané en pensant pouvoir, par l'interprétation, recréer les conditions d'un milieu. Mais c'est artificiel et les fruits en sont sans saveur, comme ceux d'une culture « hors-sol ».

Cette rupture dans l'ordre de la vie est déjà perceptible sur le plan philosophique, en ce sens que, si la philosophie n'est plus capable de se transmettre comme une sagesse vivante en s'enracinant dans un milieu de vie, elle se transforme en une spécialité sclérosée. Elle cherche alors sa cohérence par l'interdisciplinarité et ses fondements par le primat de la critique. Mais cela est encore plus vrai de la théologie : son milieu, la Tradition, lui est essentiel à cause de la foi. Elle ne peut naître qu'en étant en quelque sorte abouchée à la Parole vivante de Dieu, gardée dans l'amour sous le souffle de l'Esprit Saint. Si elle se coupe de cette source, la théologie se sclérose très rapidement et perd sa signification profonde : elle n'a plus d'âme et devient vaine.

L'Église

Dans cette même lumière, l'Église est le milieu vital divin, maternel, ordonné selon la sagesse de Dieu par l'Esprit Saint pour *garder* la Parole de Dieu³.

¹. Cf. *Jn* 19,25-27.

². « Cet aspect de serviteur de la vérité est parallèle au mystère de Marie qui est la servante par excellence ; ce sont les deux grands services pour l'Église : celui de la Mère qui forme le Corps du Christ, le Corps du Verbe incarné et celui du théologien tout entier serviteur de la vérité. Ces deux services impliquent la contemplation, ne peuvent pas se séparer de la contemplation. (...) C'est pour cela qu'être serviteur dans l'Église pour chercher la vérité est une chose si grande ; et cela ne peut être vécu que si Marie est là – les deux services éminents de l'Église » (M.-D. PHILIPPE, *Saint Thomas docteur, témoin de Jésus*, p. 12-13).

³. « L'œuvre fondamentale de l'Église est de garder la parole de Dieu – avant tout celle de Jésus – et de la garder comme la “bonne terre” garde la semence, pour que cette parole puisse fructifier. On ne garde pas de la même manière une réalité inerte et une réalité vivante, puisque garder quelque chose, garder quelqu'un, c'est lui permettre d'être plus pleinement lui-même en écartant tous les obstacles qui risqueraient de lui nuire et de le violenter, et en lui offrant un milieu qui l'aide à développer toutes ses virtualités, toutes ses richesses latentes. Garder un vivant, c'est l'aider à croître pour qu'il atteigne son état de perfection et qu'il puisse devenir source de fécondité » (M.-D. PHILIPPE, « Préface » à S. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur saint Jean*, I, p. 7).

En ce sens, la Parole de Dieu n'est pas d'abord liée directement à la hiérarchie, à la différence des sacrements, en raison du pouvoir d'ordre.

A l'interrogation du Seigneur : « Le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ?¹ », répond la nécessité d'un milieu vital, l'Église, formée par l'Esprit Saint et par Marie et relative au Verbe incarné et à la sagesse et à la bonté du Père. L'Église étant l'épouse du Christ², l'épouse de l'Agneau³, la Parole de Dieu, parole d'amour, est gardée dans le cœur de l'épouse, de l'amie, de l'enfant, sous l'action de l'Esprit Saint Paraclet. De sorte que l'œuvre primordiale de l'Église est de garder la Parole de Dieu, nourriture de la foi.

Selon la parole de saint Augustin⁴, c'est à partir de la Parole de Dieu que nous entrons dans les sacrements. Et le sacrement de l'Eucharistie, fin et consommation de tous les sacrements, accomplit tout du point de vue de l'amour. L'amour est donc premier et ultime, et le silence de l'Eucharistie, achevant le mystère de la Parole de Dieu, permet de comprendre « substantiellement » que toute la Parole de Dieu est commandée par l'amour. Aussi l'Eucharistie est-elle bien liée d'une façon essentielle à la Tradition⁵.

Il y a donc deux aspects dans l'Église qui se complètent et sont ordonnés l'un par rapport à l'autre : continuer la mission du Verbe incarné par la parole et la sainte prédication, assumant l'exigence constante de la recherche de la vérité et de la communication de la lumière ; et sanctifier dans l'amour, par les sacrements et, principalement par l'Eucharistie qui fait l'Église, c'est-à-dire qui lui donne sa plénitude d'amour. Le Paraclet, Esprit de vérité et Esprit d'amour, agit de ces deux manières : par la Parole – « Dieu est lumière » ; par les sacrements (l'Eucharistie) et la charité fraternelle (Marie) – « Dieu est amour ».

Cette distinction et cet ordre montrent dans la source la plus profonde la distinction et l'ordre que nous retrouverons dans la théologie : comme sagesse, elle implique cet ordre entre la lumière et l'amour, entre la théologie scientifique et la théologie mystique. Cette dernière ne peut se développer que grâce à une théologie scientifique très nette, tout entière commandée par la recherche de la vérité à l'école de Dieu qui enseigne les hommes ; et elle se nourrit d'une prédication vivante, qui dépend et est ordonnée à la vie même du mystère de Dieu donné aux hommes. L'Esprit Saint fait l'unité entre le mystère de Jésus : le Verbe incarné, la Parole, et le mystère de Marie : la foi, la Tradition. Il le fait pour que ceux qu'il conduit ne s'arrêtent qu'au mystère et non pas aux instruments, à leur vécu, aux éléments

¹. Cf. *Lc* 18,8.

². Cf. *Eph* 5,21-33.

³. Cf. *Ap* 19,6-10 ; 21,1.9-27.

⁴. « *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* » (S. AUGUSTIN, *Homélie sur l'évangile de saint Jean*, LXXX, 3, p. 76-77) ; cité par S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, III, q. 60, a. 4 et a. 6.

⁵. « Pour moi, en effet, j'ai reçu du Seigneur ce qu'aussi bien je vous ai transmis : le Seigneur Jésus, la nuit où il était livré, prit du pain... » (*1 Co* 11,23).

matériels. L'Esprit Saint purifie la foi en rappelant « de l'intérieur » ce que le Christ a dit et l'intention qui anime sa Parole, et en le distinguant de toutes les médiations instrumentales. Alors, grâce à l'action de l'Esprit Saint, la Parole de Dieu jaillit comme une source, décantée de toutes les impuretés et libérée de tous les oripeaux de la rhétorique et des méthodes humaines de communication. C'est *la Parole de Dieu*, qui demande d'être gardée longuement sous l'action de l'Esprit Saint, pour jaillir dans sa vitalité proprement divine. C'est à partir de là que nous pouvons saisir les grandes dimensions de la Parole de Dieu. Nous ne pouvons pas comprendre ce qu'elle est, mais nous l'atteignons par la foi : elle est une *Parole d'amour*, dont la finalité est de faire comprendre aux hommes qu'ils sont des fils du Père sauvés par le Christ. Elle est donc un *enseignement* paternel de sagesse, qui se transmet paternellement par le Christ, le Maître. La sagesse atteint Dieu et regarde tout dans la lumière de Dieu ; elle rappelle donc constamment la *finalité* et met en lumière comment la *vérité*, étant une vie, transforme ceux qui la découvrent et en fait des enfants de Dieu.

Pourquoi Jésus n'a pas écrit

C'est à partir de là que nous pouvons affirmer qu'il convient, du point de vue de l'économie divine, que Jésus n'ait rien écrit ! Dans l'Ancien Testament, le passage de la Parole à l'Écriture nous est montré comme voulu par Dieu avec le don de la Loi, mais aussi chez les Prophètes¹, de sorte que la détermination de ses volontés soit bien fixée. Cependant, remarquons que l'alliance avec Moïse dans la Loi présuppose l'alliance familiale dans la foi, l'espérance et l'amour avec Abraham, Isaac et Jacob, ce qui est bien le premier moment d'une Alliance vécue et transmise : d'une Tradition qui trouve son sens plénier dans la foi de Marie à l'Annonciation. Dans la Nouvelle Alliance, alliance d'amour dans la foi, accomplie en Marie par le mystère de l'Incarnation, Dieu a voulu expressément que l'Écriture ne soit ni première ni directe². Et de fait, le Christ n'a pas écrit. Pourquoi ?

Saint Thomas d'Aquin se pose cette question en étudiant l'enseignement du Christ³ et souligne qu'il convenait que le Christ n'écrivît pas pour trois raisons. Sa *dignité* fait qu'il convient que le Christ « imprime son enseignement dans les cœurs ». En effet, « les écrits sont ordonnés comme à une fin à l'impression de l'enseignement dans le cœur des auditeurs ». C'est là la finalité. D'autre part, *l'excellence* de l'enseignement du Christ fait qu'il ne peut être compris dans des écrits : le danger de l'écrit est que les hommes pourraient croire que son

¹. Cf. *Is* 30,8 ; *Hab* 2,1-3.

². Cf. 2 *Co* 3,3 : « Vous êtes manifestement une lettre du Christ commise à nos soins, écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur les cœurs » ; cf. *Jr* 31,33.

³. Cf. *ST*, III, q. 42, a. 4.

enseignement n'a rien de plus élevé que ce que contient l'écriture... En possédant le texte, ils croient pouvoir dominer la vérité ! Enfin, il n'a rien écrit « pour qu'à partir de lui, son enseignement parvienne à tous *selon un certain ordre* : lui-même enseigne donc immédiatement ses disciples, qui par la suite enseignèrent les autres par la parole et par l'écrit ». Il s'agit là d'un ordre de sagesse de l'économie de la Révélation, selon lequel le Christ a choisi des médiations vivantes, telles que la Tradition vivante porte l'Écriture.

Le Christ a donc voulu cela pour que la Révélation chrétienne garde son caractère direct, vivant, de personne à personne. Elle n'est donc pas la Révélation du livre mais une Révélation qui implique un lien personnel avec le Christ – celui de la foi et de la charité. C'est dans le cœur des auditeurs que se termine la Parole du Christ ; son contenu étant divin, sa signification propre n'est pas dans un texte mais dans Celui même qui parle ; enfin, le Christ étant l'Envoyé du Père, le Médiateur, il agit « comme le Père » et, selon sa sagesse, se choisit des médiateurs et des témoins. Il leur donne ainsi cette noblesse unique, d'être élevés à la dignité de médiateurs de son mystère¹.

Si le Christ n'a pas écrit, c'est donc pour que la complémentarité vitale à sa Parole vivante tienne toute la place. Une parole personnelle divine, vivante, ne peut être reçue que par des personnes vivantes ; et puisqu'il s'agit d'une Réalité divine, cette vie dont il s'agit est celle de la foi, de l'espérance et de l'amour, et *réclame* l'action directe de l'Esprit Saint Paraclet².

En Fils qui agit à la manière du Père, le Christ a fait une totale confiance dans l'amour à ses disciples. Et s'adressant à des personnes, il a voulu qu'elles coopèrent pleinement, d'abord par l'amour, à la communication de l'amour et de la vérité de Dieu. Si c'est à des personnes humaines que sa Parole est destinée, elle leur est pleinement adaptée et réclame d'elles le meilleur d'elles-mêmes, pour que le mystère de sa Parole soit reçu, gardé, vécu, transmis et compris. Ce point nous semble capital par rapport à l'herméneutique, qui part des textes et cherche à les interpréter selon une méthode contemporaine d'une crise de la Tradition. L'oubli ou le refus de la Tradition, et donc du Paraclet dont on ramène l'action à l'inspiration scripturaire, conduit à oublier le caractère *vivant* de la Parole de Dieu³. On la réduit à

¹. Cf. *ST*, I, q. 103, a. 6.

². « Si le Verbe incarné est originellement (et non ultérieurement) parole dialogale, il apparaît clairement que le plan de l'enseignement unilatéral (d'une science morale et religieuse) est lui aussi dépassé : il n'est pas possible que le Christ ait écrit des livres ("sur" quelque chose, par exemple sur lui, ou sur Dieu, ou sur sa doctrine) ; le livre écrit "sur" lui doit concerner *l'événement* qui se passe entre lui et l'homme rencontré, abordé et racheté dans l'amour. Ce qui signifie : le plan de son Saint-Esprit s'exprimant (dans le livre) doit nécessairement être lui-même "dans l'Esprit" (de la révélation d'amour et de foi d'amour) pour être tout simplement "objectif" » (H. U. VON BALTHASAR, *L'amour seul est digne de foi*, p. 102).

³. Il serait intéressant de développer le parallèle suivant : ce que les Pharisiens et les scribes, puis les grands prêtres, ont fait du Christ en le rejetant, certains le font à l'égard de l'Esprit Saint et de son action, en se rabattant sur les textes et l'herméneutique. Les grands prêtres, par jalousie, ont refusé

l'Écriture, donc aux textes et aux documents ; c'est ainsi qu'apparaît le thème de l'actualisation, typique de la perspective herméneutique.

Nous pourrions relire dans cette lumière la Constitution dogmatique *Dei Verbum*, pour préciser dans quelle perspective l'enseignement actuel de l'Église invite à situer les rapports de l'Écriture et de la Tradition¹. Il ne s'agit pas de deux sources, et l'orientation du Concile n'a pas consisté à exalter l'Écriture d'une façon exclusive. En réalité, la Source de la Révélation est Dieu lui-même et c'est le Christ, Verbe incarné, qui en est à la fois la Source personnelle et l'instrument parfait. Dans *l'économie* de cette Révélation que Dieu fait de lui-même aux hommes, parce qu'il s'adresse à des personnes humaines capables d'aimer et de connaître la vérité, il veut leur coopération vivante ; et dans cette coopération, le conditionnement humain de la transmission et de la communication réclame, pour certains aspects, une fidélité et une détermination précises, où l'écriture apporte sa qualité propre. Cela signifie que l'Écriture n'a de sens que portée en acte par la Tradition toujours vivante, œuvre première de l'Esprit Saint ; et c'est parce que la Tradition relève de l'Esprit Saint qu'il est aussi à l'œuvre dans l'Écriture, par l'inspiration des auteurs sacrés ; par le fait même, il est à l'œuvre dans l'interprétation authentique de l'Écriture, qui demande d'être lue dans le même Esprit dans lequel elle a été écrite.

Tradition et herméneutique

Si nous ne comprenons plus cet ordre, on renverse tout : partant des textes, des documents, soumis à la critique comme tous les documents historiques, on remonte, par toutes sortes d'hypothèses rédactionnelles, à une supposée première communauté dont le document étudié traduirait l'élaboration et la fixation de ce qu'elle pense du Christ... C'est ainsi que, de lui, on ne peut jamais recevoir la Parole vivante. Affirmer cela repose sur le postulat erroné que les Évangiles sont en premier lieu des documents d'histoire et relèvent de la seule invention humaine. N'est-ce pas oublier que le mystère de la Tradition est premier et fonde la communauté

d'être dépassés par la nouveauté absolue de l'initiative de Dieu dans le mystère de l'Incarnation et n'ont pas voulu relativiser leur interprétation et leur sincérité. De même, lorsque des hommes d'Église, qui s'instaurent parfois « professionnels de la parole de Dieu » (*sic*), se rabattent sur l'herméneutique sans voir l'importance de la Tradition vivante, ils refusent l'action de l'Esprit Saint et le chassent de l'Église. Affirmer que telle parole du Christ n'est pas authentique mais représente seulement ce que la communauté pense du Christ à la lumière d'événements postérieurs, n'est-ce pas oublier ou même rejeter le mystère de la Tradition, et donc celui de l'Esprit Saint Paraclet ? Alors ils regardent tout du côté de l'histoire ou de la sociologie, se cantonnent dans le primat de l'opinion de la communauté en oubliant l'absolu de la vérité, ou se réfugient sous l'aile protectrice de l'autorité hiérarchique à qui ils donnent servilement un pouvoir qu'elle n'a pas. En effet, le Magistère de l'Église est serviteur, comme toute autorité ; il ne peut mesurer l'action de l'Esprit Saint, mais a pour charge de confirmer, d'affermir, de soutenir, dans la continuité de la foi vivante de l'Église : ce pour quoi Pierre a une grâce particulière. Lorsque des hommes d'Église mesurent la Parole de Dieu par leurs conclusions humaines, qu'elles soient exégétiques, littéraires ou historiques, ils chassent l'Esprit Saint de l'Église et réduisent toute vérité à celle du conditionnement historique, sociologique, etc. Alors la Parole du Christ est vidée de sa substance et réduite, dans un positivisme très fort, à son « enveloppe » matérielle.

¹. Cf. ci-dessus, p. 37 sq.

chrétienne ? Ce n'est pas la communauté qui explique la continuité, mais la continuité vivante, mue sous le souffle de l'Esprit Saint, c'est-à-dire la Tradition, qui porte la communauté qu'est l'Église. C'est bien ce que montre avec la plus grande netteté le livre des Actes des Apôtres¹. Marie, les Apôtres, les saintes femmes, ont gardé la Parole de Jésus comme une Parole divine, sous l'action de l'Esprit Saint. Cela impliquait nécessairement de distinguer la Parole de Jésus des autres paroles ! Peut-on sérieusement affirmer que les Évangélistes auraient eu le culot d'écrire : « Jésus dit », s'il ne s'agissait que de ce que pensait la communauté ou d'une interprétation humaine ?

Dans l'approche herméneutique, c'est finalement la foi vivante qui est obérée, puisque toutes les reconstructions se présentent comme des intermédiaires nécessaires pour retrouver un hypothétique enseignement originel du Christ : enseignement du passé que l'on ne peut que reconstruire. En faisant cela, après avoir réduit la Parole de Dieu à l'Écriture, étudiée comme un document historique, on réduit finalement la Parole de Dieu à une parole humaine. Le mystère de la Parole de Dieu rend donc nécessaire, du point de vue théologique, de réfléchir sur la médiation et la causalité instrumentale de la Tradition, ainsi que de l'Écriture qui en dépend : cela ne se réduit en aucune manière à l'approche dont sont capables les connaissances historiques.

En effet, si déjà la parole humaine a un caractère analogique et ne peut se réduire, ni au contexte historique, ni à la logique univoque, ni à la métaphore, comme le montre le discours philosophique dans ce qu'il a de plus profond, *a fortiori* la Parole divine ne peut-elle se réduire à l'histoire. Elle a, de fait, quelque chose d'éternel, au-delà de tout le contexte historique et de tout ce qui y est relatif dans l'expérience humaine. C'est à la foi théologique que la Parole divine s'adresse. Or, si la Parole de Dieu énonce un mystère divin, éternel, sa signification est éternelle et la foi dépasse le contexte historique : c'est en ce sens que la foi chrétienne aujourd'hui est substantiellement la même que celle de Marie et d'Abraham. Si le mystère du Christ et de sa parole est le *maxime tale* pour aborder le mystère de la Parole de Dieu, la foi de Marie, bienheureuse dans la foi, est source, mesure et modèle de la foi chrétienne. En regardant comment Marie à l'Annonciation puis à travers tous les mystères de la vie du Christ, reçoit la parole du Christ et en vit, nous touchons la relation de la Parole de Dieu et de la Tradition. De fait, le Christ n'a *rien écrit* : ce n'est pas un oubli, mais une volonté expresse de lui et du Père, pour laisser cette complémentarité vitale, essentielle du point de vue de la finalité, à la foi de Marie et à la Tradition. Ce point est capital car c'est l'unique vraie réponse à l'herméneutique. Parce que la Parole de Dieu est la parole d'un Père, d'un Epoux, d'un Ami, elle

¹. Le Cénacle et l'élection de Matthias précèdent la naissance de l'Église le jour de la Pentecôte. Cf. Ac 1,12 - 2,1 sq.

implique une Tradition vivante, sans laquelle elle n'est plus le mystère de sa Parole mais devient lettre morte. Alors on se rabat sur les textes. En réalité, la foi catholique *n'a pas besoin* de l'herméneutique : elle est l'invention d'orphelins qui croient pouvoir remplacer la vie et sa fécondité par la science et sa compétence. Alors, on ne s'abreuve plus qu'à des citernes crevassées¹ et l'on cherche des moyens qui ne donnent qu'une illusion de vie ! Mais d'où cela vient-il ?

Comme nous avons essayé de le préciser², la conception herméneutique de la théologie dépend d'une position philosophique, c'est-à-dire d'une conception de l'intelligence humaine, de son rapport à la vérité et à la réalité, et de la manière dont cela se traduit dans une conception de la parole et de sa signification. La position kantienne y tient un rôle très important : en accordant le primat à la critique des limites de la connaissance, donc à la raison dans son exercice, Kant ne peut considérer qu'une modalité humaine de la connaissance. Par le fait même, il proclame l'homme comme incapable d'envisager le mystère divin et refuse à l'intelligence humaine une coopération possible avec ce que Dieu révèle de lui-même par sa Parole. Une telle coopération suppose, en effet, que l'intelligence humaine soit capable d'atteindre une fin dans l'ordre du bien et du vrai – seule voie par laquelle elle se dévoile comme capable de Dieu, c'est à dire capable de s'élever jusqu'à l'affirmation de l'existence de Dieu et à une authentique sagesse contemplative philosophique.

Renversement

Nous avons vu combien la perspective qui voit l'Écriture et la Tradition comme deux sources est tardive et faussée, séparant ce qui ne peut être vu que comme un dans un ordre de sagesse qui relève de l'action de l'Esprit Saint. Mais pourquoi l'Écriture ?

Du point de vue philosophique, qu'apporte l'écriture ? Alors que la parole est directement *liée* à la personne qui parle et à celle qui l'écoute, procède de celle qui parle en acte et ne peut être remplacée, l'écriture produit un document qui peut se séparer de celui qui parle. Et cela se vérifie jusque dans la corruption elle-même de l'écriture. En effet, alors qu'on ne peut parler à la place de quelqu'un mais seulement en son nom, on peut falsifier un écrit ou écrire pour quelqu'un d'autre – d'où la nécessité de la vérification de l'authenticité d'un document.

Du point de vue de l'expérience actuelle, « je parle » n'est pas identique à « j'écris ». Ecrire c'est tracer, au moyen d'un instrument naturel (la main) et d'un ou plusieurs instruments extérieurs, des signes qui demeureront lorsque cette action sera

¹. « Ils m'ont abandonné, moi la source d'eau vive, pour se creuser des citernes, des citernes lézardées qui ne tiennent pas l'eau ! » (*Jr* 2,13).

². Cf. ci-dessus, chapitres V et VI p. 183 sq.

terminée, grâce au support qui la reçoit. Ces signes, qu'ils soient idéographiques, hiéroglyphiques ou alphabétiques, transmettent à celui qui les voit et les lit la signification des mots déjà transmise par la parole. Si l'écriture et la lecture, comme la parole, se réalisent dans un devenir, l'écrit demeure alors que la parole s'évanouit. Et la perfection technique plus ou moins grande qui améliore ou développe ce support et les instruments conditionnera, on le sait, la durée dans le temps des documents qui résultent de l'action d'écrire. On comprend par le fait même, puisque l'écrit se sépare de son auteur, que l'écriture comporte le danger d'en rester au document dans sa lettre, sans plus saisir l'esprit qui en a commandé la rédaction. Il semble donc bien que l'écrit soit second par rapport à la parole vivante – donc par rapport à la personne. C'est donc une tradition vivante, transmise de personne à personne (et dans une communauté humaine) qui maintient le lien entre l'écrit et la personne vivante, pensant et aimant en acte.

On renverse donc un ordre très profond lorsque l'on fait d'un texte (et donc de l'écriture) la perfection. Nécessairement, si l'on sépare le texte de sa source vivante, on est conduit à faire de l'histoire la mesure, la connaissance parfaite, ou, en tout cas, l'intermédiaire nécessaire. Elle n'existe, en effet, que par les documents ! Ce qui est vrai de l'histoire et en fait la richesse propre et le conditionnement – avec les limites propres à cette connaissance – ne l'est pas de la sagesse philosophique. Si *l'histoire* de la philosophie s'appuie sur les textes, la philosophie, au-delà des textes, part de l'expérience réaliste de l'homme et de ce qui est. Le philosophe lira donc un texte *autrement* qu'un pur historien de la pensée – nous n'osons plus dire de la philosophie. Il le lira en fonction de la réalité existante dont il a lui-même une connaissance. Mais étant plus ou moins profondément marqué par sa propre orientation philosophique, ce qui semble donner raison à l'herméneutique et à sa théorie de la précompréhension, nous pouvons dire que seule une philosophie réaliste – la seule philosophie authentique – permet de lire en profondeur tous les textes philosophiques. Elle repose sur la capacité que l'intelligence humaine a de toucher ce qui est et, par le fait même, de se purifier de toute idéologie et de tout *a priori*, dans la mesure où elle s'oriente vers la vérité. C'est pourquoi nous disions que la position kantienne est une clé : si l'on met en cause cette capacité la plus profonde de l'intelligence humaine à toucher ce qui est, la critique devient première et toute connaissance n'est plus qu'une interprétation.

Dans l'ordre surnaturel, l'Écriture étant « la Parole de Dieu mise par écrit », elle ne peut être lue que dans le réalisme de la foi. Le croyant, dans un contact *vivant* avec Dieu, reçoit sa Parole comme ce par quoi Dieu lui-même vient à la rencontre de l'homme pour se révéler et se donner à lui. L'Écriture, inspirée par l'Esprit Saint, en

est pour lui le témoignage actuel : elle n'a de sens que comme un moyen qui renvoie à la Parole vivante de Dieu et au Christ, Verbe éternel du Père.

Dans cette perspective, comment pourrions-nous aborder le problème des sens de l'Écriture aujourd'hui ? Comment pourrions-nous renouveler cette question ?

Chapitre XIII

Les sens de l'Écriture aujourd'hui

L'Exhortation apostolique *Verbum Domini*, nous l'avons vu¹, relance la fameuse question des sens de l'Écriture. Devant toutes les discussions provoquées autour de cette question, notamment avec l'herméneutique, il semble nécessaire de la reprendre à nouveaux frais. Une recherche philosophique renouvelée permet d'aborder la réflexion théologique sur la Parole de Dieu d'une façon nouvelle et, par le fait même, de repenser la question des sens de l'Écriture en se dégageant des problématiques vieillies et complexes du siècle dernier.

1 - COMBATS D'ARRIÈRE-GARDE

Saint Thomas, on le sait, reprenant et résumant de façon magistrale les Pères de l'Église, distingue le sens *littéral* (qui comprend le sens historique) et le sens *spirituel* qui se divise en trois : le sens *allégorique* (lorsque l'Ancien Testament signifie les mystères du Nouveau Testament), le sens *moral* (selon que ce qui a été accompli dans le Christ ou les figures du Christ est le signe de ce que nous devons faire) et le sens *anagogique* (selon que cela signifie la gloire éternelle)². Mais il faut prendre garde à éviter une confusion pour éviter les faux problèmes : ce que dit saint Thomas ne se situe pas sur le même plan et est *différent* de ce qu'a affirmé le Magistère de l'Église, en fonction de circonstances bien précises (celles de la crise moderniste et de ses conséquences), avec la Lettre encyclique *Providentissimus Deus*. Confondre ces deux perspectives a conduit à opposer le sens littéral et le sens spirituel, à identifier le sens littéral avec le sens historique et à rejeter le sens spirituel de la Parole de Dieu. Or, si l'enseignement du Magistère rend attentif aux questions actuelles et invite à toujours reprendre la recherche, en vue de répondre aux difficultés auxquelles la foi et sa transmission sont confrontées, il ne permet cependant pas, par lui-même et à lui seul, de développer une théologie...

Il est donc nécessaire de reprendre les choses à la source : la Parole de Dieu vient de Dieu et est adressée aux hommes ! Elle est ordonnée à la foi, par laquelle, à travers ce qui est énoncé, le croyant adhère, parce que Dieu le révèle, au mystère qu'elle transmet. La Révélation du mystère de Dieu étant faite aux hommes, elle

¹. Cf. ci-dessus, p. 130-145.

². *ST*, I, q. 1, a. 10. A ce sujet, cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture* ; voir aussi M.-D. PHILIPPE, « Préface » à S. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur saint Jean*, I, p. 17-26.

implique la réalité d'une intervention de Dieu parmi les hommes, ce qui engage une dimension historique. Et l'événement historique par excellence, pivot et centre de tout, est l'Incarnation de Dieu : c'est bien le mystère de l'Incarnation qui éclaire la question de la Parole de Dieu. « A travers » l'humanité, les paroles, les gestes, la chair du Christ, le Verbe de Dieu est présent « en personne » et se donne aux hommes ; en se servant de la dimension historique, sensible, humaine, la Parole de Dieu est adressée au croyant. Elle a donc un sens divin, mystique, qui est son sens propre : comme Parole *de Dieu*, elle réalise un don divin, elle communique une vérité divine, elle suscite un amour divin. Voilà ce qui nous permet de saisir chez saint Thomas le sens de la distinction et de la relation entre le sens *littéral*, qui implique un élément historique, et le sens *spirituel*, divin, relatif à l'origine et à la finalité de la Révélation de Dieu aux hommes. Chez saint Thomas d'Aquin, le sens *littéral* de la Parole de Dieu est donc fondamentalement historique et implique un sens spirituel, divin, qui provient de la finalité : de l'intention de Dieu qui se sert de la parole humaine et des hommes eux-mêmes pour se révéler aux hommes et les attirer à lui dans l'amour.

Quant à l'enseignement magistériel de l'Encyclique *Providentissimus Deus*, il prend sens « spirituel » au sens de sens accommodative, métaphorique, extrinsèque. Si le Magistère de l'Église est intervenu là, c'est en raison de certains abus : on a inventé des sens prétendument « spirituels », en réalité imaginatifs et en dehors du respect du sens historique que l'on méprisait et ignorait. L'Église est intervenue pour rappeler que cela est contraire au réalisme de la foi chrétienne et à la réalité historique de l'intervention de Dieu dans l'histoire des hommes. En effet, en s'adressant aux hommes, en s'incarnant parmi les hommes, Dieu n'a pas fait « n'importe quoi » ! En rappelant ainsi l'importance du sens historique, l'Église a donc mis en garde contre le danger de projeter sur la Parole de Dieu des sens « spirituels » subjectifs qui ne sont pas dans l'intention de l'auteur, c'est-à-dire de Dieu. Cependant, pour éviter ce mal, réduire le sens littéral de la Parole de Dieu à un sens historique ou à ce que l'herméneutique reconstruit, c'est tomber dans un autre mal : celui du positivisme d'une part, et de l'influence protestante d'autre part, qui supprime la Tradition et ramène tout à l'Écriture, au texte, donc au document et à ses sources. Si saint Jérôme affirme qu'ignorer les Écritures c'est ignorer le Christ, cela ne signifie pas que le Christ se ramène à l'Écriture ! Il y a là une distinction élémentaire à rappeler : pour comparer deux réalités, on peut considérer leur extension respective... puis, pour préciser la raison de cette extension différente, on cherche à l'explicitier par la « compréhension » de ces deux réalités, c'est-à-dire par leur diversité et leur unité analogique. Or, si toute l'Écriture n'a de sens qu'en fonction du Christ, le Christ ne se réduit pas à ce que les Écritures nous en rapportent : l'Écriture elle-même l'affirme. C'est devant cet autre danger que le

Bienheureux Jean Paul II, puis Benoît XVI, ont rappelé que le sens divin de la Parole de Dieu est son sens propre et que le mystère de l'Incarnation est la lumière de sagesse nécessaire pour aborder la Parole de Dieu et l'Écriture selon leur véritable sens.

Quant au sens *plénier* dont parle le Magistère, cela vient du fait qu'un même mot est employé avec des significations multiples et différentes dans l'Écriture : il se charge donc progressivement d'une signification plus étendue et plus riche, en se fondant toujours sur un sens historique premier¹. Cette question du sens plénier permet, d'une certaine façon, d'articuler le sens littéral historique et le sens spirituel : selon l'ordre génétique, en effet, le sens historique est premier et l'on met en lumière, en cherchant à le redécouvrir, ce que l'écrivain a voulu dire. Mais selon l'ordre de perfection, de nature, le sens spirituel est premier : c'est ce que Dieu a l'intention de révéler en se servant de telle similitude, de tel geste, de tel événement. L'exégèse a pour tâche principale de dégager le sens historique. Quant au sens spirituel, dont la richesse divine s'explicite progressivement, il tend à être un « sens littéral plénier ». Il ne doit pas être confondu avec des sens accomodatrices, purement métaphoriques, qui seraient en dehors du sens littéral et extrinsèques à l'intention de Dieu. De telles interprétations doivent être rejetées car elles *utilisent* la Parole de Dieu pour développer n'importe quelle considération privée et pseudo-mystique ; elles la profanent donc. Si l'Église insiste dans son Magistère sur le sens historique, c'est qu'elle tient à son caractère fondamental et rappelle le *réalisme* de l'intervention de Dieu dans l'histoire des hommes, dans les événements, dans le devenir des choses. Mais l'erreur d'une certaine exégèse, qui vient du positivisme, consiste à *réduire* le sens littéral au sens historique. Or, le sens littéral de la Parole de Dieu est un sens divin, mystique : ce que Dieu veut révéler ; ce qu'il veut enseigner ; ce qu'il veut que les hommes reçoivent dans la foi.

Comprenons donc : placer l'absolu dans l'Écriture, c'est s'interdire de remonter à la source. La lettre tue parce qu'elle est figée et parce qu'on la prend comme mesure de la vie. Au-delà de l'Écriture, il faut remonter à la Parole de Dieu, et au-delà de la Parole, à Celui qui parle, dont l'intention et la sagesse animent la Parole qu'il adresse aux hommes. Certes, la Parole ajoute quelque chose à l'intention : Dieu ne se révèle pas de façon purement intérieure. De même, l'Écriture ajoute quelque chose : le Christ n'a pas écrit, mais il a lu les textes de l'Ancien

¹. C'est par exemple le cas dans la manière dont l'événement pascal de l'Exode, repris par les Prophètes et constamment approfondi, déploie sa signification d'une façon toujours plus profonde pour la vie du peuple d'Israël.

Testament¹ ; et l'Esprit Saint a voulu que les Évangélistes et certains Apôtres écrivent. Tout est donc ici une question d'ordre : ce qui est premier, c'est l'intention et la pensée de Dieu. Puis, avec la Parole, vient la communication de son mystère aux hommes, ce qui engage la complexité de la parole humaine. Ceci est second et il ne s'agit pas de faire de ce qui est second le principal, autrement on en arrive à une situation-limite qui empêche de saisir la finalité et la signification profondes qui portent la Parole. Quant à l'Écriture, elle est voulue par Dieu pour que cette Parole reçue dans la foi soit transmise dans les temps et dans les lieux avec une fermeté et une netteté plus grandes, une précision et une concision propres à l'écriture.

Il est donc capital de dépasser les disputes au sein desquelles la question de l'exégèse moderne et des sens de l'Écriture s'est développée. Rester au niveau de la dispute maintient encore dans le conditionnement et les circonstances secondaires et fait perdre du temps. De fait, la pensée de saint Thomas a été enfouie dans les marécages de la scolastique décadente. En raison de cette corruption, la pensée de saint Thomas et les précisions qu'elle a apportées à ce que les Pères de l'Église avaient explicité, sont devenues incommunicables et inaudibles pour la plupart de nos contemporains. Il est donc nécessaire de sortir de la bataille des opinions, de prendre du recul pour repenser les choses à *la source* en philosophie et en théologie, c'est-à-dire du point de vue de la foi (le Christ et sa Parole) et de l'intelligence (la sagesse philosophique). Le philosophe part de l'expérience humaine et se demande : qu'est-ce que la pensée ? Qu'est-ce que la parole ? Qu'est-ce que l'écriture ? Le croyant part du Christ et se demande : qu'est-ce que sa Parole change à la parole humaine ? Par la foi, il touche le « Je suis » du Christ, le Verbe fait chair, et le reçoit dans sa Personne, dans son « Je suis », dans les intentions profondes qui sont les siennes, lorsqu'il s'adresse aux hommes.

2 - TOUT REPRENDRE

Dans son sommet, la Révélation que Dieu fait de lui-même apparaît dans l'Écriture comme un dialogue entre Dieu et la personne humaine². Si l'Écriture comporte des aspects narratifs, historiques, juridiques ou liturgiques par exemple, la fine pointe est toujours un dialogue, qui aboutit à une alliance personnelle entre Dieu et la personne à qui il s'adresse. Si Dieu parle à son peuple³, si Jésus parle aux

¹. Lc 4,16-30. « Vous scrutez les Écritures, parce que vous pensez avoir en elles la vie éternelle, et ce sont elles qui me rendent témoignage, et vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie ! » (Jn 5,39-40).

². Pensons à la manière dont Dieu conduit Abraham (cf. Gn 12,1-4 ; 13,14-17 ; 15 ; 18 ; 22), ou à l'Annonciation (Lc 1,26-38), qui réalise une alliance personnelle entre Dieu lui-même et Marie : l'ange est l'instrument d'une initiative divine. Et quelle initiative ! Celle du don personnel du Fils bien-aimé du Père.

³. Cf. Ex 12,3 : « Parlez à toute la communauté d'Israël en ces termes » ; 19,3-9 ; 20,22 : « Vous avez vu vous-mêmes que du ciel j'ai parlé avec vous ».

foules¹, la Parole de Dieu atteint bien son point culminant, sa modalité la plus parfaite, lorsqu'elle s'accomplit dans des dialogues personnels, ce qui n'exclut pas le caractère universel de la Parole de Dieu, ni dans son contenu, ni dans sa destination. Ce choix de Dieu de s'adresser à des personnes confère d'ailleurs à celles-ci une responsabilité et une mission capitales.

De ce point de vue, le mystère de l'Annonciation a un caractère unique dans l'économie divine : le dialogue de l'ange Gabriel, « envoyé par Dieu² », et de Marie, rencontre éminemment personnelle, s'achève dans une foi plénière. Celle-ci implique de recevoir la Parole de Dieu dans une totale confiance et selon ce qu'elle signifie pour Dieu qui en est la source : « Qu'il me soit fait selon ta parole³ » et non « selon ce que j'ai compris de ta parole »... Marie accepte que ce qui lui est dit la dépasse complètement et signifie une Réalité divine qu'elle ne comprend pas mais dans laquelle elle entre par la foi, grâce à l'amour.

Si la Parole de Dieu adressée à Abram comportait un ordre, un commandement pour se mettre en chemin et quitter sa parenté et sa culture⁴, l'Annonciation à Marie est la communication d'une vérité personnelle, qui dépasse ce qu'elle peut comprendre mais la lie dans l'amour à Celui qui en est la Source et la dépose en elle. Dépositaire par la foi, dans l'amour, de ce don qui lui est fait à travers l'annonce transmise par l'ange, Marie est liée à Celui qui le lui communique. C'est donc à l'intérieur d'une amitié divine, dont Dieu a l'initiative, et dans une confiance aimante, que se réalise la communication d'une Vérité personnelle divine qui devient alors un secret. Ce secret lie Marie au Père et le Père à Marie.

Il nous semble capital de retenir l'importance de ce lien interpersonnel entre Dieu et la personne de Marie transformée par la grâce et la charité au point de départ de la foi chrétienne. En effet, peut-on encore « comprendre » quoi que ce soit de la Révélation de Dieu et de son économie si on ne regarde plus cela ? C'est à Marie seule, au-delà de toute présence extérieure et sans l'appui d'aucun conseil humain, que Dieu s'adresse ; pourtant, le contenu de ce qui lui est dit concerne les hommes de tous les temps et de tous les lieux, puisqu'il s'agit du don qui leur est fait du Fils de Dieu, pour les sauver de leurs péchés⁵ et les conduire à la vie. Et c'est de la réponse

¹. « Voyant les foules, il monta dans la montagne, et quand il se fut assis, ses disciples s'avancèrent vers lui. Et, ouvrant la bouche, il les enseignait... » (*Mt* 5,1) ; « Lors donc que Jésus eut achevé ces discours, les foules étaient frappées de son enseignement » (*Mt* 7,28) ; « Et des foules nombreuses se rassemblèrent auprès de lui, de sorte que, montant dans un bateau, il s'y assit, et toute la foule se tenait sur le rivage. Et il leur parla de beaucoup de choses en paraboles » (*Mt* 13,2) ; « Jésus parla aux foules et à ses disciples » (*Mt* 23,1) ; « Et il sortit de nouveau le long de la mer. Et toute la foule venait vers lui, et il les enseignait » (*Mc* 2,13) ; *Mc* 4,1-2 ; 6,34 ; 7,14 ; 12,37 ; « Et la foule, nombreuse, l'écoutait avec plaisir » ; *Lc* 4,31 ; 5,1 ; 8,4 ; 9,11 ; 12,54 ; 14,25 ; 19,48 ; *Jn* 6,2 ; 7,14 ; 7,40 ; 11,42...

². *Lc* 1,26.

³. *Lc* 1,38.

⁴. Cf. *Gn* 12,1.

⁵. Cf. *Mt* 1,21.

d'une seule personne humaine dans la foi que dépend l'entière réalisation de ce dessein éternel de Dieu.

De même, au terme de la vie terrestre du Christ, les dernières paroles du Christ crucifié sont une nouvelle Annonciation, éminemment personnelle ; ces paroles réalisent ce qu'elles signifient, en premier lieu pour Marie sa mère et pour le disciple bien-aimé :

Jésus donc, voyant sa mère et, près d'elle, le disciple qu'il aimait, dit à sa mère : « Femme, voici ton fils ». Ensuite il dit au disciple : « Voici ta mère ». Et, dès cette heure-là, le disciple la prit chez lui.

Après cela, sachant que désormais tout était achevé, pour que fût accomplie l'Écriture, Jésus dit : « J'ai soif ! » Il y avait là un vase plein de vinaigre. On fixa donc à une branche d'hysope une éponge pleine de vinaigre et on l'approcha de sa bouche.

Lors donc que Jésus eut pris le vinaigre, il dit : « C'est accompli ! » ; et inclinant la tête, il remit l'esprit¹.

C'est de cette « nouvelle » Annonciation qu'est conçu le mystère de l'Église et que la mission de l'Esprit Saint, du Paraclet, se réalise.

Quelques pistes pour un renouveau

La Parole de Dieu dans son sommet se donnant dans une rencontre et un dialogue personnels, elle comprend : une *intention* personnelle, la communication d'une vérité, donc un *enseignement*, une *pédagogie* extrêmement profonde qui rejoint la personne dans ce qu'elle a de plus elle-même, un *appel* à répondre dans la foi et à coopérer personnellement avec Dieu qui s'adresse à la personne humaine. Dans cette lumière, nous pouvons exposer brièvement quelques pistes à suivre dans un itinéraire à parcourir pour contribuer au renouveau de la réflexion sur les sens de l'Écriture.

Au sens strict, la parole existe comme une *médiation* entre deux ou plusieurs personnes humaines. Par le fait même, là où la relation humaine sera la plus parfaite, là la parole humaine touchera son sommet du point de vue de la qualité sensible, de la signification, de la vérité et de l'unité aimante. Or, c'est la relation amicale, comme relation interpersonnelle la plus parfaite entre deux personnes humaines, qui tient là le *maxime tale*. Et par le fait même, c'est là que se trouve le *maxime tale* de la parole humaine, ainsi d'ailleurs que celui du geste – qui diffère du mouvement animal comme la parole diffère du cri. Dans l'amour d'amitié, l'amour et l'intelligence portent la parole et permettent d'ailleurs de la saisir au-delà même

¹. Jn 19,26-30.

du langage : puisque sans l'amour on ne comprend pas la parole amicale, c'est que l'amour personnel va plus loin que la parole.

Cette affirmation importante sur le plan philosophique, nous pouvons la transposer et nous en servir sur le plan de la Révélation du mystère personnel de Dieu. En effet, dans le Christ est engagée une relation unique entre la Personne et la parole. Vrai homme, le Christ s'est révélé aux hommes en rencontrant des personnes humaines à qui il a parlé, envers qui il a agi, qu'il a conduites vers son Père. Si la Révélation comprend des sentences, des récits historiques, des mythes et des traditions religieuses, des textes poétiques et de louange, des textes juridiques, des prophéties, etc., elle s'accomplit et s'unifie dans le mystère du Christ et de sa Parole. C'est lui qui est la clé de toute la Révélation et c'est pourquoi celle-ci, dans sa diversité, réclame une explicitation du problème de la signification relativement à la personne.

Lorsque nous prenons l'Écriture, nous constatons que le mystère de Jésus y est manifesté comme le sommet de la Révélation de Dieu aux hommes. Et dans le mystère de Jésus, du point de vue de la parole, les dialogues de Jésus avec les personnes qu'il rencontre sont ce qu'il y a de plus parfait : là, nous touchons les rencontres interpersonnelles du Christ, ce que nous montre d'une manière toute spéciale l'Évangile selon saint Jean. Pensons, par exemple, aux dialogues de Jésus avec Marie à Cana, avec Nicodème, avec la Samaritaine ou la femme adultère, avec l'aveugle-né ou avec Pilate, avec Marthe et Marie, etc. Pensons aussi à la manière dont Jésus parle avec ses Apôtres : avec chacun (Pierre, Jean, Thomas, Philippe) et avec eux « en communauté », rassemblés, mais s'adressant à chacun en particulier et étant reçu par chacun d'une manière unique et personnelle.

Ces dialogues de Jésus avec chacun mettent en œuvre une Parole divine et la réponse de l'homme. Cette Parole, adressée à une personne humaine, est portée par une *intention* personnelle du Christ ; elle est toujours une intention d'amour. D'autre part, elle *dévoile* et *donne* un mystère : elle est une parole qui fait *connaître* une réalité divine que le Christ connaît. Liée à sa Personne, elle est inséparable de Lui, qui est donné et se donne : l'Annonciation en est l'archétype et en, quelque sorte, la note initiale. Reçue dans la foi, elle *réalise* ce qu'elle signifie et fait entrer celui qui la reçoit dans le mystère qu'elle dévoile et communique.

Il nous semble que nous touchons là ce qui est tout à fait propre à la Révélation chrétienne. Parce qu'elle est le fait d'une Personne divine présente avec un réalisme unique aux personnes humaines, à l'homme « concret », elle touche le terme, la fin de la Révélation et accomplit la *vérité* et le *don dans l'amour* qui en est inséparable. Par le fait même, nous pouvons dire que nous trouvons dans les dialogues du Christ avec les personnes humaines le lieu théologique de sagesse par

excellence. En effet, seule la sagesse unit connaissance et amour, vérité et don personnel. Pour le théologien, ce qui importe donc par-dessus tout est d'écouter ces dialogues et d'y entrer. De fait, la Révélation chrétienne s'accomplit et se donne dans des rencontres personnelles du Christ avec des personnes humaines, impliquant une présence, des paroles et des gestes.

Grâce à cette mise en ordre fondamentale, nous pouvons tenter d'entrer dans l'intelligence plus profonde du *pourquoi* de la diversité des formes dont l'Esprit Saint s'est servi pour révéler aux hommes le mystère de Dieu : toutes sont des modulations analogiques de cette intention la plus profonde qui resplendit dans sa perfection dans les rencontres du Christ et dans les affirmations qu'il a sur lui-même, sur son Père et sur l'homme. Toutes les modalités de la Parole de Dieu que nous trouvons dans l'Écriture sont ordonnées à ce sommet. Si Dieu ne fait rien en vain et si tout est ordonné selon sa sagesse, cela sera d'autant plus vrai ici que l'économie de la Révélation est par excellence l'œuvre de la sagesse de Dieu dans sa Bonté. Cette œuvre a pour centre et sommet le mystère du Christ, dont la parole comporte des modalités extrêmement riches et variées : prédication, enseignement, annonces prophétiques, secrets, paraboles, commandements, testaments, législation, prière, etc. Dans toutes ces modalités, selon des notes différentes, la parole du Christ est historique car elle est donnée dans un temps et dans un lieu, mais son historicité ne la détermine pas. En effet, elle est toujours finalisée par une fin divine, l'aspect historique ne faisant que la conditionner¹.

Médiations

Par rapport à cela, la Tradition et l'Écriture sont en quelque sorte des moyens, inséparables et ordonnés, voulus par l'Esprit Saint pour que ces rencontres du Christ avec les hommes parviennent à chaque personne humaine à travers les temps et les lieux : elles sont des médiations et non pas des sources. Quant à l'autorité du Magistère, elle est servante et garante, en raison d'une assistance particulière de l'Esprit Saint, de la rencontre vivante et toujours actuelle du Christ avec chaque personne humaine qui le reçoit dans la foi². Plus nous avançons dans la

¹. Cela est déjà vrai de la personne humaine : nous ne comprenons pas une personne humaine par les circonstances extrinsèques de son existence, mais nous la saisissons analogiquement par sa fin, son orientation profonde, son intelligence vraie, les qualités personnelles qui la manifestent. Le philosophe doit rappeler cela aujourd'hui, pour replacer le problème dans une nouvelle lumière, plus vraie que ce que la science exégétique développe et qui est parfois devenu une ornière dont on ne peut plus sortir.

². « La théologie partage (...) la forme ecclésiale de la foi ; sa lumière est la lumière du sujet croyant qui est l'Église. Cela implique, d'une part, que la théologie soit au service de la foi des chrétiens, qu'elle se mette humblement à garder et à approfondir la croyance de tous, surtout des plus simples. En outre, la théologie, puisqu'elle vit de la foi, ne considère pas le Magistère du Pape et des Évêques en communion avec lui comme quelque chose d'extrinsèque, une limite à sa liberté, mais, au contraire, comme un de ses moments internes, constitutifs, en tant que le Magistère assure le contact

croissance de l'Église, plus la Parole du Christ se déploie dans sa vérité divine et atteint en quelque sorte son sens plénier pour toute l'Église. Cela, en *extension* : au-delà de la Samaritaine, par exemple, ce que Jésus dit concerne tout homme ; et en *compréhension* : sous l'assistance de l'Esprit Saint, ce que Jésus a comme intention en parlant avec la Samaritaine est reçu toujours plus profondément, d'autant plus que celui ou celle qui entend cette parole est plus proche du Christ par la charité et par la foi. C'est en ce sens que toutes les paroles du Christ sont dites pour Marie et sont plus profondément reçues par elle ; en elle, toute parole du Christ est reçue dans une plénitude de foi¹ puisqu'à l'Annonciation, elle a reçu en Personne la Source même de la Parole de Dieu.

Recherche

Recevant ces dialogues de Jésus dans la foi, nous cherchons à vivre de l'*intention* divine et humaine qui les anime et à en comprendre la *signification*. De fait, Jésus parle un langage humain, bien qu'il s'agisse d'une Parole divine. Car le Verbe est devenu chair, sans faire nombre avec la nature humaine qu'il a assumée. De ce fait, la parole humaine dont il se sert est par excellence la parole personnelle de Dieu aux hommes.

C'est bien le mystère de l'union hypostatique tel qu'il s'est réalisé, qui éclaire les liens de la parole humaine et de la Parole de Dieu dans le Christ. Le Verbe a assumé la nature humaine dans l'unité de la Personne de telle sorte qu'elle subsiste dans le Verbe. La parole dont Jésus se sert est une parole humaine : il parle correctement un langage humain, maternel, qu'il a reçu de Marie et de son peuple ; il parle aussi l'hébreu avec les Juifs à Jérusalem, grec avec les Grecs, latin avec Pilate. Le Christ n'a pas inventé de nouvelle langue ni transmis la Révélation dans un discours ésotérique qui ne serait compris que des adeptes de sa secte ! Cependant, quand Jésus parle, c'est une parole divine parce que c'est la parole d'une Personne divine. Lorsque le Christ parlait d'une façon pratique, utilisant le langage de tous les jours, il s'agissait d'un Dieu parlant un langage humain – nous voyons là son humilité et le réalisme du mystère de l'Incarnation. Mais il pouvait aussi se servir de ce langage humain pour en faire une parole *divine* quant à sa signification : ce changement est manifeste déjà dans la vie cachée, lorsque Jésus anticipe sa vie apostolique au Temple, à l'âge de douze ans² ; et il s'accomplit lorsque Jésus commence sa vie apostolique, sa vie publique, en vue de révéler le Père et, par là, de sauver les hommes.

avec la source originale, et offre donc la certitude de puiser à la Parole du Christ dans son intégrité » (FRANÇOIS, Lettre encyclique *Lumen fidei*, n° 36).

¹. « Bienheureuse, celle qui a cru en l'accomplissement de ce qui lui a été dit de la part du Seigneur » (Lc 1,45).

². Cf. Lc 2,41-50.

Outil

Puisque le Christ, dans le mystère de l'Incarnation, s'est servi de la parole humaine, nous devons préciser ce qu'est la parole humaine. Nous avons cherché à le faire, en comprenant que l'instrument indispensable est une véritable philosophie de la personne humaine capable de Dieu. De sorte que la grande interrogation que nous pouvons poser, du point de vue de la théologie fondamentale est celle de la « capacité » que porte en elle la parole humaine à devenir le mystère de la parole du Christ, le Verbe de Dieu. Comprenons bien : nous ne pouvons pas « déduire » de la parole humaine le mystère de la Parole de Dieu, pas plus que nous ne pouvons exiger, en considérant l'homme, le mystère de l'Incarnation de Dieu. Mais, affirmant dans la foi le réalisme du mystère de l'Incarnation de Dieu, nous pouvons regarder la nature humaine assumée par le Verbe et essayer d'entrer dans le regard de sagesse que Dieu pose sur elle. De même, dans cette lumière, vivant dans la foi du mystère de Jésus et de sa parole, nous pouvons avoir un jugement de sagesse proprement théologique sur la parole humaine ; c'est bien ce que fait Jean Paul II dans la Lettre encyclique *Fides et Ratio*¹, lorsqu'il souligne que la perspective métaphysique est absolument indispensable et qu'elle est la véritable réponse à l'impasse dans laquelle conduit et enferme l'herméneutique. Ce regard fondamental est capital. Mais il demande d'être précisé et n'est pas suffisant : en quelque sorte, il « débroussaille » le terrain, comme le fait toujours la critique, et pose les questions d'une façon très immédiate. Mais il demande d'être repris et approfondi dans la perspective propre à la théologie comme sagesse, ce qui exige une philosophie très vivante et renouvelée à sa source.

D'abord, ces affirmations de Jean Paul II demandent d'être précisées. En effet, il écrit que la Parole de Dieu

présuppose clairement que le langage humain est capable d'exprimer de manière universelle – même si c'est en termes analogiques, mais non moins significatifs pour autant –, la réalité divine et transcendante. S'il n'en était pas ainsi, la Parole de Dieu, qui est toujours une parole divine dans un langage humain, ne serait capable de rien exprimer sur Dieu².

Or, plus radicalement que le langage, il s'agit de *l'intelligence* humaine dans sa capacité de toucher ce qui est et de s'élever par elle-même jusqu'à l'affirmation de l'existence de Dieu et la capacité de connaître analogiquement sa manière d'exister. En raison de cette capacité la plus profonde de l'intelligence humaine dont elle dépend, la parole devient radicalement capable de devenir le mystère de la Parole de Dieu. Assumée *par Dieu* et communiquée *aux hommes*, la Parole de Dieu est une parole humaine dont l'intention aimante, la signification et le contenu de vérité sont divins. C'est Dieu lui-même qui nous parle de Lui et de ce que

¹. *Op. cit.*, n° 83 et 84.

². *FR*, n° 84.

les hommes sont pour lui, dans le langage même des hommes. Allons encore plus loin : dans le mystère de l'Incarnation, c'est le Fils de Dieu lui-même qui s'est fait homme pour, s'étant rendu présent aux hommes, se donnant à eux et partageant leur vie en toutes choses (hormis le péché), leur révéler son mystère « par des paroles et par des actes¹ » : mystère personnel de lumière, d'amour et de miséricorde.

Nous pouvons donc distinguer deux grands registres de la parole divine et humaine du Christ : lorsqu'il parlait d'une façon pratique, par exemple dans la vie cachée à Nazareth, dans sa vie de travail avec Joseph, il s'agissait du langage d'un Dieu qui utilisait un langage humain. Là, il lui donnait une noblesse unique, s'étant abaissé jusque-là. Mais le Christ pouvait aussi – et c'est ce qu'il a fait – se servir de ce langage humain pour en faire une Parole divine : en commençant sa vie apostolique, publique, le Christ a changé de registre. C'est un changement *voulu*, choisi, en vue du salut des hommes.

Il y a là une initiative de la sagesse de Dieu² ; de même que le Christ n'a institué l'Eucharistie et n'a été livré aux mains des hommes dans le mystère de sa Passion que lorsqu'il l'a voulu – lorsque son heure fut venue³ –, de même, le Christ n'a commencé sa vie publique et ne s'est servi du langage des hommes pour leur révéler le mystère du Père que lorsqu'il l'a voulu selon l'initiative de sa sagesse. Nous pouvons nous arrêter brièvement à ce que nous en disent les quatre Évangiles, pour découvrir cela « à la source » en quelque sorte.

Matthieu : les béatitudes

En saint Matthieu, après son baptême par Jean et son séjour au désert, il est souligné :

Ayant appris que Jean avait été livré, il se retira en Galilée. Et, quittant Nazara, il vint habiter à Capharnaüm, qui est au bord de la mer, dans le territoire de Zabulon et de Nephtali, pour que s'accomplît ce qui avait été annoncé par Isaïe, le Prophète, quand il dit : Pays de Zabulon et pays de Nephtali, chemin de la mer, pays au-delà du Jourdain, Galilée des nations, le peuple qui était assis dans les ténèbres a vu une grande lumière, et pour ceux qui étaient assis dans le sombre pays de la mort une lumière s'est levée. Dès lors, Jésus se mit à proclamer et à dire : « Repentez-vous, car le Royaume des Cieux est tout proche »⁴.

Puis, ayant appelé ses premiers disciples⁵ et accomplissant ses premières guérisons et ses premiers miracles, Jésus donne son premier grand enseignement sur la montagne et commence par les béatitudes ! Cette charte de la sainteté chrétienne

¹. Cf. DV, n° 2.

². Elle est analogue à l'initiative du Christ dans l'institution de l'Eucharistie. Le Christ choisit le pain et le vin pour en faire le sacrement de son corps et de son sang. Mais le changement est différent. Cf. M.-D. PHILIPPE, « La Parole de Dieu, parole du Père », p. 71.

³. « Avant la fête de la Pâque, sachant qu'était venue son heure de passer de ce monde vers le Père... » (Jn 13,1) ; « Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils... » (Jn 17,1).

⁴. Mt 4,12-17.

⁵. Cf. Mt 4,18-22.

est bien la première parole « divine » de Jésus selon l'Évangile de saint Matthieu. La parole humaine exprime alors *la Réalité du Royaume présent en Jésus* et sollicite la conversion au nom de cette proximité : c'est la conversion proprement chrétienne, différente de la conversion dans l'Ancienne Alliance et de la pénitence prêchée par Jean-Baptiste.

Marc : la fécondité de la Parole

L'Évangile selon saint Marc souligne ainsi sobrement le début de la vie apostolique de Jésus :

Et après que Jean eût été livré, Jésus vint en Galilée, proclamant l'Évangile de Dieu et disant : « Le temps est accompli, et le royaume de Dieu est tout proche : repentez-vous et croyez en l'Évangile »¹.

Sa parole a donc immédiatement un *caractère eschatologique*. Après l'appel des premiers disciples, c'est le témoignage de ceux qui l'écoutent enseigner qui est surtout souligné. Et Jésus lui-même souligne la finalité de sa mission lorsque, répondant à ses Apôtres qui le cherchaient, il dit : « Allons ailleurs dans les bourgs voisins, pour que là aussi je proclame ; car c'est *pour cela* que je suis sorti² ». Quant au contenu de son enseignement, le premier grand enseignement de Jésus en saint Marc est la parabole du semeur, sur la Parole de Dieu elle-même³.

Luc : être aux affaires du Père

L'Évangile selon saint Luc, de son côté, nous rapporte les prémisses de l'enseignement de Jésus, en insérant dans la vie cachée un commencement de sa vie publique. Ayant douze ans, c'est-à-dire l'âge légal de la majorité religieuse en Israël, Jésus inaugure son enseignement dans le Temple, « assis au milieu des docteurs, les écoutant et les interrogeant ». En les interrogeant, le Christ les enseigne de la façon la plus humble et la plus miséricordieuse. Et de fait, « tous ceux qui l'écoutaient étaient stupéfaits de son intelligence et de ses réponses⁴ ». A sa mère qui l'interroge sur le sens de sa conduite, Jésus répond : « Pourquoi me cherchez-vous ? Ne saviez-vous pas que je dois être aux affaires de mon Père ?⁵ », ce que ses parents ne comprirent pas. C'est donc en mettant immédiatement en lumière *l'intention* qui anime son action – *être aux affaires du Père* – que Jésus caractérise sa façon d'agir et ses paroles.

¹. *Mc* 1,14-15.

². *Mc* 1,38.

³. Cf. *Mc* 4,1-34.

⁴. *Lc* 2,47.

⁵. *Lc* 2,49.

Quant à l'inauguration de sa vie publique et de sa prédication, l'Évangile de Luc souligne qu'il « enseignait dans leurs synagogues, glorifié par tous ». Mais c'est à Nazareth que le caractère nouveau de son enseignement apparaît avec force :

Il vint à Nazara, où il avait été élevé, et il entra, selon sa coutume le jour du sabbat, dans la synagogue, et il se leva pour faire la lecture. Et on lui remit le livre du prophète Isaïe, et déroulant le livre, il trouva le passage où était écrit : L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint. Il m'a envoyé annoncer la bonne nouvelle aux pauvres, proclamer aux captifs la liberté et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer en liberté les opprimés, proclamer une année que le Seigneur agrée. Et, roulant le livre, il le remit au servant et s'assit. Et les yeux de tous, dans la synagogue, étaient fixés sur lui. Il se mit à leur dire : « Aujourd'hui s'accomplit à vos oreilles cette Écriture ». Et tous lui rendaient témoignage et étaient en admiration devant les paroles de grâce qui sortaient de sa bouche. Et ils disaient : « N'est-ce point là le fils de Joseph ? » Et il leur dit : « A coup sûr, vous allez me dire ce dicton : Médecin, guéris-toi toi-même. Tout ce qu'on nous a dit être arrivé à Capharnaüm, fais-le de même ici dans ta patrie ». Mais il dit : « En vérité, je vous dis qu'aucun prophète n'est agréé dans sa patrie. En toute vérité je vous le dis : il y avait beaucoup de veuves en Israël aux jours d'Elie, lorsque le ciel fut fermé pour trois ans et six mois, quand survint une grande famine sur toute la terre ; et ce n'est à aucune d'elles que fut envoyé Elie, mais bien à une veuve de Sarepta, au pays de Sidon ? Et il y avait beaucoup de lépreux en Israël au temps d'Elisée, le prophète ; et aucun d'eux ne fut purifié, mais bien Naaman, le Syrien ». Et tous furent remplis de fureur dans la synagogue, en entendant cela. Et, se levant, ils le chassèrent hors de la ville et l'amènèrent jusqu'à un escarpement de la montagne sur laquelle leur ville était bâtie, de manière à l'en précipiter. Mais lui, passant au milieu d'eux, allait son chemin...¹

Jésus montre donc à la fois qu'il accomplit ce qui était annoncé par le livre d'Isaïe, et qu'il dépasse entièrement ce que les siens attendent de lui : sa Parole n'est relative ni aux Prophéties, ni aux attentes des hommes ; elle traduit la liberté divine de Celui qui va son chemin... Et quittant Nazareth, « il descendit à Capharnaüm ».

Jean : Il manifesta sa gloire

L'Évangile de Jean, enfin, après la rencontre de Jésus avec Jean-Baptiste au désert et l'appel des disciples, situe les Noces de Cana comme « le premier des signes de Jésus² ». Un signe qui a lieu *avant* que Jésus descende à Capharnaüm et qui, sous un mode symbolique, montre comment le mystère personnel de Jésus et sa mission au milieu des hommes est un renouveau complet : c'est à la demande de sa Mère – elle à qui la vie cachée a été réservée – que Jésus accomplit ce signe : demande qui porte, non seulement sur le vin des Noces, mais sur la Parole de Dieu elle-même : « Ta parole est un vin délicieux³ » et, plus radicalement encore, sur le sang dont le vin est le signe... La réponse du Christ à sa Mère le montre : « Qu'y a-t-il entre toi et moi, femme ? Mon heure n'est pas encore arrivée⁴ ». Cana est un signe,

¹. Lc 4,16-30.

². Jn 2,11.

³. « Tes discours, un vin exquis » (Cant 7,10).

⁴. Jn 2,4.

qui renvoie donc à la signification profonde de la présence du Christ au milieu des hommes. L'eau de la bonne volonté, l'eau de l'amour humain, l'eau de la parole humaine... dont le Christ fait le vin de son amour, le vin de sa Parole divine.

Une fin nouvelle

Dans ces paroles du Christ, la parole humaine est donc transformée de l'intérieur par la source d'où elle provient, l'âme humaine du Christ qui subsiste dans le Verbe. Et elle est portée par une fin nouvelle, divine : annoncer le Royaume ; proclamer que les temps sont accomplis ; être aux affaires du Père ; communiquer un nouvel amour. La fin étant la cause par excellence, la « cause des causes », c'est donc la réalité même de cette parole qui est changée : si elle demeure matériellement une parole humaine, rien n'est cependant matériel dans la Parole du Christ. Par le fait même, sa signification intelligible est tout entière commandée par cette intention actuelle du Christ, à la fois divine et humaine.

L'enseignement du Christ, extrêmement finalisé et déterminé par cette fin, est donc à la fois très élevé, très grand par son but, et très simple : les détails tombent, le raffinement de la casuistique des scribes et des érudits a disparu... L'enseignement du Christ vient de la Vérité qui sauve et est ordonné vers elle. Par le fait même, tous les dialogues du Christ, quoique très différents dans leur contenu et en raison de la personne avec qui le Christ dialogue (Nicodème et la Samaritaine ne sont pas les mêmes !), tendent au même but : en réveillant en chacun le désir de la vérité, et donc en suscitant une interrogation, ainsi qu'en amenant à une connaissance vraie de soi-même, ce qui engage une correction dans l'humilité et la douceur (« Tu ne connais pas cela¹ » ; « Va chercher ton mari² »), le Christ se révèle et se donne. Il invite alors à un dépassement dans l'amour et dans la foi pour entrer dans le mystère qu'il est lui-même et auquel il conduit par sa parole, ses gestes et sa présence.

3 - PAROLE DU PERE

Nous pouvons cependant aller plus loin encore : pour révéler la Source de sa Parole, le Christ parle du Père... Le « vécu » de son âme transmis par sa Parole engage sa relation avec le Père. C'est donc de la parole du Fils qu'il s'agit. L'Évangile selon saint Jean le montre à deux reprises, dans des circonstances particulièrement importantes.

¹. Jn 3,10.

². Jn 4,16.

La première est le grand discours de Jésus sur l'œuvre du Fils¹, juste après la guérison de l'infirmes de la piscine de Bezatha. Alors que les Juifs cherchent déjà à le tuer parce qu'il viole le sabbat et appelle Dieu son propre Père, Jésus affirme :

En vérité, en vérité je vous le dis : le Fils ne peut rien faire de lui-même, mais seulement ce qu'il voit faire au Père, car ce que fait Celui-là, le Fils aussi le fait pareillement².

C'est sur l'amour du Père pour le Fils que repose cette communication unique de sa Bonté ! Et cela concerne tout spécialement sa parole, une parole qui donne la vie, la vie éternelle :

En vérité, en vérité, je vous dis que celui qui écoute ma parole et croit Celui qui m'a envoyé a la vie éternelle, et il ne vient pas en jugement, mais il est passé de la mort à la vie³.

La deuxième est en quelque sorte le dernier enseignement public de Jésus, après l'onction de Béthanie⁴, l'entrée triomphale à Jérusalem⁵ et la rencontre avec les Grecs⁶ : c'est un cri, dans lequel Jésus s'adresse une dernière fois aux hommes avant d'entrer dans les abaissements de sa Passion :

Jésus cria et dit : « Qui croit en moi, ce n'est pas en moi qu'il croit, mais en Celui qui m'a envoyé ; et qui me voit voit Celui qui m'a envoyé. Moi, lumière, je suis venu dans le monde pour que quiconque croit en moi ne demeure pas dans les ténèbres. Et si quelqu'un entend mes paroles et ne les observe pas, ce n'est pas moi qui le juge ; car je ne suis pas venu pour juger le monde, mais pour sauver le monde. Qui me rejette et ne reçoit pas mes paroles a son juge : la parole que j'ai dite, c'est elle qui le jugera au dernier jour. Car moi, ce n'est pas de moi-même que j'ai parlé, mais c'est Celui qui m'a envoyé, le Père, qui m'a commandé lui-même ce que je devais dire et exprimer. Et je sais que son commandement est vie éternelle. Ainsi donc, ce que moi je dis, comme le Père me l'a dit, ainsi je le dis »⁷.

En révélant ainsi sa dépendance et son unité avec le Père, Jésus lui-même montre que le « vécu » de son âme n'est pas uniquement le sien mais engage son origine du Père et son regard vers le Père. Il aurait pu transmettre uniquement son expérience à la manière d'un philosophe ; ou encore, à la manière d'un mystique comme saint Jean de la Croix écrivant le *Cantique spirituel* ou *Vive Flamme d'amour*, son expérience personnelle d'amour. Or, il transmet à la fois ce qui est le plus « objectif » : son regard vers le Père, et ce que lui-même vit, sa « subjectivité » unique. Dans une unité qui lui est propre, caractéristique de sa Personne, de sa vie et de sa parole, il transmet une « objectivité unique » et une « affectivité plénière », à savoir son amour pour le Père, vécu dans la plénitude de l'Esprit Saint. C'est pourquoi Jésus affirme que tout ce qui caractérise le Père, il le vit et l'accomplit *pareillement*. Aucun Prophète ne peut dire cela. Cela est propre à Jésus comme Fils.

¹ Jn 5,19-47.

² Jn 5,19.

³ Jn 5,24.

⁴ Jn 12,1-8.

⁵ Jn 12,12-19.

⁶ Jn 12,20-33.

⁷ Jn 12,44-50.

C'est ce qui fait qu'il parle à la fois avec autorité et comme l'Envoyé du Père par excellence. Etant le Fils, il reçoit tout du Père. Puisqu'il procède du Père, sa Parole et son enseignement sont plus radicalement relatifs au Père que ceux des Prophètes. Et cela ne les diminue en rien, puisqu'il est lui-même la Vérité venue du Père.

Du point de vue de la foi, nous ne pouvons donc pas nous arrêter à Jésus, qui vient du Père et va vers le Père. Il enseigne la vérité dans une telle proximité avec la Vérité qu'il *est* lui-même la vérité – c'est son autorité ; et il enseigne en étant tout entier relatif au Père et tourné vers le Père – c'est sa petitesse et son unité d'amour avec lui dans l'Esprit Saint. Il est donc à la fois *l'Envoyé*, l'instrument dont le Père se sert d'une façon éminente, dans l'unité qui est celle du Père et du Fils (« Moi et le Père, nous sommes un¹ »), et une *Personne* qui agit en son nom propre : celui à qui le Père a remis toute autorité².

La signification de la Parole du Christ

Nous pouvons maintenant nous poser la question : quelle est la signification de la Parole de Jésus, tant du point de vue humain que du point de vue divin ? Nous pouvons immédiatement répondre : Jésus parle du Père ; il parle de lui-même ; il parle de la filiation divine des hommes pécheurs devenus fils de Dieu dans l'excès d'amour du Père, dans sa miséricorde. Tout son enseignement est donc tourné vers la Révélation de la vie divine : en Dieu même – c'est la fécondité éternelle de la Très Sainte Trinité ; dans les hommes par participation : par le don de la grâce et l'action personnelle de l'Esprit Saint, jusqu'à la consommation de cette vie dans la gloire.

A cet égard, la prière du Fils bien-aimé est particulièrement éclairante³ : sans pouvoir commenter ici entièrement cette grande prière, nous pouvons dire qu'elle reprend et résume en quelque sorte, avec l'intensité propre à une prière ultime, toutes les facettes de l'intention du Christ. En elle se rejoignent pour ainsi dire l'intention et la réalisation, l'exécution. C'est bien ce que signifie « l'heure » dans l'Évangile selon saint Jean :

Père, elle est venue, l'heure ! Glorifie ton Fils, afin que le Fils te glorifie, selon que tu lui as donné pouvoir sur toute chair, afin qu'à tout ce que tu lui as donné, il donne à ceux-là la vie éternelle. Et telle est l'éternelle vie : qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ⁴.

Tout est en quelque sorte contenu ici : la glorification du Père, la médiation du Christ, le salut des hommes.

¹. Jn 10,30.

². « Le Père ne juge personne : tout le jugement, il l'a remis au Fils, pour que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père. Celui qui n'honore pas le Fils n'honore pas le Père qui l'a envoyé » (Jn 5,22-23). Cf. Jn 5,27 ; 3,17-19.

³. Jn 17.

⁴. Jn 17,1-3.

Dans son développement, la Parole du Christ est un enseignement : par là, il dévoile et rend présent un mystère – sa parole a donc une dimension prophétique. Mais étant le Fils, il révèle ce mystère en le vivant « à sa source » : la Très Sainte Trinité et sa participation dans l'âme humaine par la grâce. La Parole du Christ contient donc en quelque sorte toujours ces deux extrêmes : la vie éternelle des Personnes divines ; et la filiation divine dans l'âme humaine par la grâce, qu'il vit « par excellence » et dont il est la source instrumentale pour les hommes. C'est pourquoi c'est bien *son propre mystère* qui est au cœur de toute la Révélation : « Je suis... ». Il en est la Source et le médiateur ; le médiateur conjoint à la Source divine elle-même. Il se révèle donc comme Celui qui, envoyé par le Père, fait passer les hommes de leur condition humaine et pécheresse à la vie divine d'enfants de Dieu ; il est Celui qui, relevant les hommes de leurs péchés, les introduit dans l'intimité même du Père et réalise entre le Père et ses enfants une unité de vie et d'amitié divines.

Le sens mystique et le Christ

Puisque l'enseignement du Christ regarde toujours un mystère, sa signification *propre* est ce que le Christ contemple et aime. Sa Parole renvoie *directement* au mystère de son Père, à la filiation, à la grâce et à la gloire. Aussi regarde-t-elle proprement une vérité divine et éternelle et non pas une réalité historique. Si le sens littéral est celui que l'auteur entend exprimer, le sens premier de la Parole du Christ n'est donc pas historique mais *mystique* au sens le plus fort : par sa Parole, le Christ révèle un mystère réel, présent, caché. Sa Parole témoigne de son insondable richesse, « mystère tenu caché depuis l'origine des siècles en Dieu¹ ». C'est pourquoi la Parole du Christ est toujours un secret, dont le sens propre, caché, est accessible à l'amour. De fait, le mystère du Père est caché : « Vraiment tu es un Dieu qui se cache, Dieu d'Israël, sauveur !² » ; de fait, le mystère de la grâce, du don de la vie divine et de l'action du Paraclet, est caché : « Si vous m'aimez, vous garderez les commandements, les miens, et moi, je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet pour être avec vous à jamais, l'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit ni ne le connaît. Mais vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure chez vous et qu'il sera en vous³ ». Le sens *propre, premier*, de l'enseignement du Christ, est le sens mystique : c'est le mystère qui est exprimé selon un mode analogique et plus ou moins symbolique, car il n'est pas possible

¹. Eph 3,9.

². Is 45,15.

³. Jn 14,15-17.

d'exprimer autrement par la parole la transcendance du Père, celle du don de la grâce et de l'Esprit Saint¹.

Si le sens propre de la Parole du Christ est directement le mystère du Père et de la participation par les hommes à sa propre vie et à sa béatitude, elle ne peut être reçue que par une foi plénière, elle exige l'action de l'Esprit Saint et le don d'intelligence pour que ceux qui la reçoivent dépassent les circonstances extérieures :

J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter à présent. Quand il viendra, celui-là, l'Esprit de vérité, il vous guidera vers la vérité totale ; car il ne parlera pas de lui-même, mais il dira ce qu'il entend, et il vous annoncera ce qui doit venir. Celui-là me glorifiera, car c'est de ce qui est à moi qu'il prendra et il vous l'annoncera. Tout ce qu'a le Père est à moi ; voilà pourquoi je vous ai dit : C'est de ce qui est à moi qu'il doit prendre, et il vous l'annoncera².

Et fondamentalement, elle réclame que l'intelligence du croyant soit radicalement orientée vers la vérité, ce qui se réalise parfaitement grâce à une authentique sagesse philosophique. C'est ainsi que le sens propre de la Parole du Christ peut être explicité dans une sagesse contemplative théologique acquise. C'est en ce sens que les trois sagesse dont parle saint Thomas sont la structure profonde d'une intelligence chrétienne et pleinement humaine.

Dans une perspective de théologie fondamentale, nous devons donc comprendre que l'apologétique et le primat de l'histoire peuvent devenir de terribles obstacles pour la théologie et même pour une véritable vie de foi : ce qui disparaît alors, c'est la sagesse, la dimension contemplative. L'apologétique s'est développée pour répondre à des objections, ce qui était sans doute nécessaire, *mais ne peut être premier*. En effet, l'apologétique ne regarde pas directement le mystère de la Parole de Dieu et sa signification propre. La Parole de Dieu est *divine*, elle est « faite » pour révéler aux hommes un mystère qui attire et s'impose avec la force et la simplicité de la sagesse. De fait, le mystère divin est éternel ; la signification de la Parole de Dieu dépasse donc l'histoire, la critique, l'apologétique, l'herméneutique. Le *sens mystique* (qui n'est ni le sens « spirituel », ni un sens accommodatif), comme révélation du mystère de Dieu tenu caché et désormais manifesté, est immédiatement ce qui définit la Parole de Dieu dans le Christ. Il ne s'agit pas d'un sens second, le sens littéral historique étant premier... Le sens premier, *littéral*, de la Parole du Christ est la révélation du mystère du Père – c'est là son intention et sa signification ;

¹. Sans doute pourrions-nous chercher à préciser en quel sens le mystère du Christ et de son Père unit et ordonne d'une façon parfaite, en l'achevant, la distinction médiévale des sens de l'Écriture : le sens littéral est celui du réalisme de l'Incarnation, car le Christ a réellement utilisé un langage humain, dans toute sa richesse et sa diversité. Mais son mystère est le sens propre de sa Parole : le Christ préfiguré dans l'Ancienne Alliance (mystère d'attente) ; le Christ reçu par la foi et « vécu » par les personnes humaines à qui il s'adresse (mystère de vie : le don de la grâce) ; le Christ un avec le Père et Source instrumentale du don du Paraclet, médiateur du Ciel et de la terre (mystère de gloire).

². Jn 16,12-15.

l'homme est capable de le recevoir car il est capable de la sagesse et de la foi divine. Et parce que l'homme est dans le temps, ce sens divin lui est donné à travers des circonstances sensibles, marquées par le temps et le lieu : la dimension historique de la Parole de Dieu est donc un conditionnement à travers lequel elle se donne. L'éternité assumant ici le temps et le lieu, cela se réalise selon un ordre de sagesse dont l'Incarnation et ses modalités, qui en est la perfection, est la mesure et la lumière de sagesse. Ce n'est pas l'histoire qui est par elle-même sagesse. C'est la sagesse qui se donne en ordonnant toutes choses, jusqu'au temps et au lieu¹.

Cette économie de la Révélation se réalise parfaitement dans la présence personnelle du Christ. En effet, comme nous l'avons dit, il a suscité des dialogues interpersonnels, amicaux. Or, dans un dialogue amical, l'essentiel est que les personnes se rencontrent et progressent dans la vérité de leur rencontre. La rencontre implique une présence : la présence est celle d'une personne et est liée à la personne. Présence dans le silence, par le regard, par le geste, par la parole. De fait, la Révélation chrétienne est inséparable de la présence personnelle du Verbe, du Fils donné aux hommes et elle s'accomplit dans cette présence. Dans le Christ, dans cette présence, dans cette rencontre, c'est le Père qui se révèle : « Qui me voit voit le Père² ». C'est donc en vue de la contemplation du Père que Dieu se révèle en Jésus. La finalité profonde de la Révélation est bien cette présence du Père réalisée dans la contemplation de son mystère. Présence silencieuse, substantielle, souveraine, lumineuse, aimante.

Dans cette perspective, nous pouvons donc regarder autrement le mystère de la Parole de Dieu. Disons même : la vraie façon de le voir est de saisir et d'explicitier la *finalité*, donc l'intention divine, qui porte cette Parole. Ici, la théologie, dans le jugement de sagesse qui est le sien, rappelle pourquoi le Christ parle et dialogue avec les hommes. Et à partir de là, elle explicite les diverses modalités ou modulations selon lesquelles cette intention divine se donne et se décline : le *dialogue* amical, interpersonnel – c'est là ce qui est le plus profond ; *l'enseignement*, pour coopérer avec le Christ et finaliser la recherche humaine de la vérité – ce qui prend des modalités très diverses ; le *jeu* de la parole qui conduit à la joie et à la détente amicale. Toutes ces modalités de la parole sont à voir comme des explicitations de la fin de la parole, des manières qu'elle a de se communiquer selon toute la richesse de l'analogie.

Le Christ ayant l'intention de nous révéler le Père, qui il est et notre filiation divine, est cependant dans le temps et le lieu ; par le mystère de l'Incarnation, le

¹. Comme le souligne saint Thomas d'Aquin, l'essentiel de la Révélation n'est pas de raconter des faits (par exemple ce qu'a fait Abraham), de conter une histoire, même sainte, sublime, mais de révéler la vérité du mystère de Dieu et de conduire les hommes au Père, de leur faire « comprendre » qui est Dieu et ce qu'est l'homme face à Dieu (cf. *ST*, q. 1, a. 2, ad 2).

². *Jn* 14,9.

Verbe a assumé la condition humaine la plus humble. Certes, le Christ est attentif à ce conditionnement – il ne le nie ni ne le rejette ! Mais il le dépasse et ne s’y arrête jamais. Si nous regardons par exemple son entretien avec Nicodème ou le dialogue avec la Samaritaine, cela est net : il va immédiatement droit au but, à la fin, ce qui signifie que sa parole, relative à la communication du mystère, ne se perd pas dans les circonstances de temps ni de lieu. Si celles-ci sont situées dans le récit, dans la narration de l’événement, avec un réalisme humain, circonstanciel, et une grande précision, ce qui est au cœur est le dialogue du Christ avec les personnes. Voilà le centre de ce qui est rapporté, ce qui va au-delà des circonstances : de celles-ci, le Christ se sert, il use avec sagesse, pour communiquer ce pour quoi il est présent dans cet événement, dans cette rencontre.

Si le Christ, sans s’abstraire du temps et du lieu, regarde le mystère du Père et son dessein sur les hommes, s’il veut y conduire les hommes pour qu’ils y adhèrent par la foi, une théologie mystique – c’est-à-dire qui explicite le mystère révélé comme le secret de la Révélation et le sens propre de l’Écriture – fait intrinsèquement partie de la théologie. Il n’est pas possible de réduire le mystère révélé à des circonstances de temps et de lieu, à une histoire – même sainte –, à un vécu par une communauté, ni même à un simple enseignement doctrinal. C’est le *mystère de Dieu*, la *Res* à laquelle nous adhérons par la foi, qui est le « point focal » de la Révélation et de la Parole de Dieu. Dans le Christ, la parole et les gestes humains deviennent proprement le « véhicule » de la communication de ce mystère aux hommes. Or, ni la parole, ni les gestes, comme tels, ne sont adéquats au mystère. C’est pourquoi ils sont transformés.

Ce que le Christ contemple et qu’il nous révèle par sa parole et par ses gestes, c’est le mystère même de Dieu. C’est ce que Jésus enseigne à Nicodème en lui disant : « C’est de ce que nous savons que nous parlons et de ce que nous avons vu que nous témoignons¹ ». Et il lui reproche, en confondant la naissance selon la chair et la naissance d’en-haut, de ne pas comprendre que le langage humain peut être utilisé par lui pour exprimer quelque chose de tout autre que les réalités humaines dont nous avons l’expérience. A la réponse de Nicodème et à la manière dont le Christ le corrige et le conduit dans la recherche de la vérité, nous découvrons son intention à travers sa Parole : il veut transmettre la vérité d’un mystère divin à travers l’image de la naissance. C’est une naissance – il y a là une similitude ; mais

¹. Jn 3,11. Il serait intéressant de soulever la question de savoir pourquoi Jésus s’exprime ici au pluriel : « Ce que nous savons », « ce que nous avons vu »... Saint Thomas d’Aquin commente ce passage en disant que le Christ veut « faire entendre par là le mystère de la Trinité », ou bien « qu’il parle de lui-même et d’autres, de ceux qui ont été rendus spirituels » (*Commentaire sur saint Jean*, I, n° 462, p. 224). En ce deuxième sens, nous avons là une lumière capable de nous éclairer sur les Prophètes, les Apôtres et tous ceux dont l’Esprit Saint se sert pour révéler aux hommes le mystère de Dieu : le Christ, étant lui-même la plénitude parce qu’il est le Fils, est l’Envoyé par excellence. Ainsi éclaire-t-il d’une façon plénière ce qu’est la Parole de Dieu comme parole humaine exprimant la connaissance d’une réalité divine. Et dans le premier sens, c’est l’unité entre le Fils, le Verbe, et l’Envoyé qui est la lumière parfaite de la Révélation.

une naissance « *d'en-haut* », de l'Esprit et de l'eau, ce qui indique une différence avec la naissance selon la chair. A travers la similitude de la naissance (ce qui est intelligible), le Christ désigne donc une réalité tout autre.

Retenons donc que la Parole de Dieu est une parole humaine dont la signification profonde et la vérité sont infiniment au-delà de ce que nous pouvons saisir humainement. C'est dans un jugement d'existence divin, et non *pas dans les mots*, que nous découvrons un dépassement complet de la Parole de Dieu par rapport à la parole et à l'expérience humaines. Dans sa vérité et dans sa signification, la Parole de Dieu est donc *au-delà* de l'aspect historique : elle l'implique, certes, mais le dépasse de loin ! C'est en ce sens que la Parole de Dieu « ne passe pas » mais « demeure au plus haut des cieux¹ ». Elle se réfère *toujours*, directement ou indirectement, à la Personne du Christ : le Verbe divin. De sorte que nous pouvons dire que *toute* la Révélation est faite pour nous révéler le mystère du Christ et, en lui, le Père ; et cela, selon des modalités différentes, ce qui commande l'articulation des sens de la Parole de Dieu : l'annonce du Christ d'une façon voilée ; l'enseignement propre du Christ dans sa signification divine ; la prédication du Christ et l'explicitation de son mystère dans la vie de l'Église, dans l'attente de son retour glorieux. Affirmer cela nous permet de comprendre que le sens *littéral, propre*, de la Parole de Dieu est ce que le Père a *l'intention* de transmettre aux hommes. Le sens mystique de la Parole de Dieu, c'est-à-dire son sens divin propre, est le mystère même que les Personnes divines veulent transmettre et qu'une foi vivante atteint dans le réalisme même de l'amour. C'est bien ce sens mystique qui est *premier*, qui commande tout, et qui se communique à travers les autres sens qui en seront des modalités pour l'homme. C'est dans le mystère du Christ que nous en trouvons la clé et l'articulation : puisque c'est le Fils du Père, son Verbe, qui parle proprement, en Personne, dans le langage des hommes, le sens propre de sa Parole est le mystère divin dont il est lui-même la clé. En définitive, toute la Révélation s'achève dans le mystère du Christ et tout prend là sa signification profonde. La Révélation est celle que Dieu fait de lui-même : elle vient de la Très Sainte Trinité ; elle passe par le cœur et l'intelligence du Christ ; elle passe par des Prophètes et des amis de Dieu ; elle passe par des écrivains inspirés. Et elle est pour les hommes : c'est aux hommes que Dieu se révèle. Et il le fait pour que, par la foi, ceux-ci deviennent ses enfants : « A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son Nom² », « Voyez quel amour nous a donné le Père, que nous

¹. « Du haut des cieux, ta Parole toute-puissante s'élança du trône royal, guerrier inexorable, au milieu d'une terre vouée à l'extermination. Portant pour glaive aigu ton irrévocable décret, elle s'arrêta et remplit de mort l'univers ; elle touchait au ciel et elle s'avancait sur la terre (*Sag* 18,15-16) ; « La source de la sagesse, c'est la parole de Dieu au plus haut des cieux » (*Sir* 1,5) ; « Il est plus facile que le ciel et la terre passent que ne tombe un seul menu trait de la Loi » (*Lc* 16,17) ; « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles, non, elles ne passeront pas » (*Lc* 21,33 ; cf. *Mc* 13,31 ; *Mt* 24,35).

². *Jn* 1,12.

soyons appelés enfants de Dieu ! Et nous le sommes. Voilà pourquoi le monde ne nous connaît pas : parce qu'il ne l'a pas connu¹ ». Ils le deviennent *par la foi*, sans être tributaires des serviteurs que sont les exégètes et les théologiens ! Jésus le souligne d'une façon éloquente en affirmant : « Si le Fils vous libère, vous serez réellement libres² ». Libres du péché, certes, mais libres de la liberté des enfants de Dieu³ : celle qui vient de la foi et donne un « droit » divin sur la Parole de Dieu. La Parole de Dieu est *pour le croyant*, qui la reçoit pour s'orienter dès cette terre vers la vision béatifique. La théologie, quant à elle, sera vraiment sage lorsqu'elle se développera dans cette perspective du mystère de Dieu révélé en plénitude à travers la parole et les gestes du Christ et qu'elle sera réellement au service de la Parole de Dieu : explicitant l'intention divine et la finalité qui commande la Parole de Dieu ; mettant en lumière sa signification divine, son intelligibilité propre. Par le fait même, nous pouvons affirmer qu'il est impossible, car ce serait tronquer ce que signifie la Parole de Dieu, de s'arrêter à une théologie scientifique ! Et encore moins à une théologie biblique ou de l'Église... En effet, un Père n'enseigne pas seulement une doctrine, des vérités à croire, une histoire ou une manière de vivre. Il se donne lui-même et convie à l'aimer et à se donner en retour : c'est la Parole de Dieu elle-même dans le mystère même du Christ, le Fils, qui invite, qui exige d'aller jusqu'au mystère intime du Père lui-même.

Si la Révélation de Dieu à l'Horeb – « Je suis⁴ » – s'explicité dans le mystère de l'Incarnation de Dieu : « Je suis⁵ », c'est dans l'affirmation : « Dieu est amour⁶ » que tout s'accomplit et s'explicité du point de vue de la finalité. La Parole de Dieu est celle d'un Père et non celle d'un historien, d'un philosophe ou d'un théologien ; elle est celle d'un Epoux, d'un Ami, et s'achève dans le don personnel de son Fils, de son Verbe, de son Pain. La Révélation de Dieu est donc celle de quelqu'un qui se donne dans l'amour. Sa Parole est une Parole d'amour : toute parole divine conduit à l'amour et nous lie au Père, Source de tout amour, à Jésus, le Pain du Père⁷, à l'Esprit Saint Paraclet. Elle a donc une signification mystique, c'est-à-dire celle d'une lumière dans l'amour.

Ce que saint Thomas appelle le « sens mystique » n'est donc pas autre que la signification divine de la Parole de Dieu. La Parole de Dieu est donnée aux hommes pour les purifier⁸, pour les sauver ; elle doit leur permettre d'aller plus loin dans l'amour, de rejoindre davantage le mystère même du Père. Dans cette lumière, la Parole de Dieu qui conduit à la *présence* du Christ dans l'amour et dans la foi est

¹. 1 Jn 3,1.

². Jn 8,36.

³. Cf. Ro 8,21.

⁴. Ex 3,14.

⁵. Jn 8,24.28.58.

⁶. 1 Jn 4,8.16.

⁷. Cf. Jn 6,32-35.

⁸. « Purs, vous l'êtes déjà, vous, à cause de la parole que je vous ai dite » (Jn 15,3).

une parole dont le sens propre est le mystère même de Dieu donné aux hommes. Quand il s'agit de la Parole du Christ lui-même, la foi touche l'intention divine et humaine du Christ qui porte cette parole : elle est celle du Fils bien-aimé du Père, de l'Envoyé du Père et du Sauveur des hommes. Quant à la parole des Prophètes, elle conduit au Christ : tout l'Ancien Testament y est ordonné. C'est là son sens littéral divin : le langage prophétique devance, il annonce le Christ à venir. Si le Christ emploie aussi un langage prophétique à plusieurs reprises, lorsqu'il annonce la fin des temps¹, le don de l'Eucharistie² ou l'envoi du Paraclet³, il le fait avec une plénitude et un réalisme uniques, parce qu'il est l'Envoyé du Père par excellence : son Fils, son Verbe en Personne.

En revanche, les Prophètes de l'Ancienne Alliance annonçaient le Christ à venir d'une manière voilée, obscure, imparfaite. Aussi leur parole a-t-elle une signification complexe. Mais il nous semble capital, pour développer une véritable théologie biblique (qui ne se réduit pas à l'exégèse scientifique), de comprendre que tout l'aspect figuratif de l'Ancien Testament fait partie du sens propre de la Parole de Dieu, dans la mesure où la foi chrétienne regarde l'Ancien Testament dans la lumière du Christ. La théologie biblique ne peut pas se contenter de lire l'Ancien Testament selon un ordre génétique qui tenterait de reconstruire ce qui s'est progressivement accompli ; en effet, du point de vue théologique, il n'est pas possible de mettre la foi chrétienne entre parenthèses. Le théologien n'a pas une attitude d'historien, de psychologue ou de philosophe : lié au Christ par la foi, c'est avec cette lumière et dans la recherche d'un ordre de sagesse du devenir de la Révélation de Dieu, qu'il considère l'Ancien Testament pour y découvrir le Christ annoncé, le Christ figuré, le Christ déjà présent en espérance, donc réellement présent. C'est d'ailleurs bien ce que signifie le fait que l'Ancien et le Nouveau Testament ont le même auteur principal et que le Verbe est présent dans toute parole divine.

Finalité

Le point de rencontre entre le mystère du Christ et de sa Parole et l'homme en quête de la vérité et de l'amour est la finalité. En effet, elle est la seule causalité qui nous permette de passer « de la terre au ciel », de l'homme à Dieu, du créé à l'incréé. De ce point de vue, les choses apparaissent avec une netteté extraordinaire : le Père, qui attire à lui dans l'amour – il est Principe –, donne son Fils pour que son enseignement paternel, qui ne peut être autre que le don de lui-même, ait une force et un réalisme uniques. C'est l'intention divine même qui anime toute la Révélation que Dieu fait de lui-même, et qui donne son unité et sa signification propre à toute

¹. Cf. par exemple *Lc* 21,8-33.

². *Jn* 6,51-59.

³. *Jn* 14-16.

l'Écriture. De fait, en Jésus et par lui, le Fils en qui le Père nous donne tout et se donne lui-même, la Parole de Dieu prend toute sa force et trouve son « centre ».

Puisque tout est remis au Fils, la Révélation du Père s'accomplit comme le Christ a voulu qu'elle s'explique et s'ordonne. Si la vérité de ce qui est s'impose pour elle-même et si la transcendance du « Je suis » divin ne supporte aucune coopération – c'est là l'importance de la Création –, la Révélation d'un Dieu Amour, de la Trinité comme mystère d'amour, réclame toutes les initiatives du Fils bien-aimé. Cela ne retire rien au Père, puisque le Fils procède du Père : c'est du Père qu'il tient tout ce qu'il est. Aussi agit-il « comme le Père » et n'accomplit-il rien qu'il ne voit « dans le Père¹ ». Or, c'est en se présentant comme l'Agneau de Dieu² que Jésus, selon l'Évangile de Jean, se présente pour œuvrer selon la sagesse du Père et accomplir la Révélation de son mystère. Tout l'itinéraire de la vie terrestre du Christ, depuis son entrée dans le monde (« Tu m'as fait un corps, ô Dieu, pour accomplir ta volonté³ »), jusqu'à sa sortie de ce monde par la Passion, est celui du Verbe qui est l'Agneau, de l'Agneau qui révèle le Verbe, le secret contemplatif du mystère du Père⁴.

Certes, le Christ a enseigné les hommes mais, au-delà de la parole, il s'est donné silencieusement : dans la miséricorde⁵, dans le don de son corps en nourriture et de son sang en breuvage⁶, dans son agonie, sa mort sur la croix et sa mise au tombeau⁷. Au-delà de la parole, le don de l'amour silencieux, le don substantiel de lui-même qui attire tout à lui⁸, nous montre que la Parole de Dieu, dans le Christ, est ordonnée au silence du don de la Personne elle-même. Parce qu'elle vient du Verbe en personne, le secret silencieux, lumineux et amoureux de la contemplation du Père, la Parole de Dieu retourne au Verbe et au silence éternel de la contemplation lumineuse et aimante du Père. C'est pourquoi les similitudes qui nous révèlent « ce qu'est » la Parole de Dieu sont toujours liées à la personne et à l'amour – et non pas à la « fonction », à la « science » ou à « l'histoire ». Seule la parole d'un père, d'un époux, d'un ami, peut être ordonnée au silence ; seule la réponse de l'enfant, de l'épouse, de l'ami peut être le silence de la contemplation et de l'amour. Le sens profond, divin, propre, de la Parole de Dieu, est d'attirer à lui et de conduire à la contemplation et à l'amour, donc au silence éternel de Dieu. Cela, nous le saisissons dès que nous nous plaçons du point de vue de la finalité et de l'amour.

¹. Cf. *Jn* 5,19-20.

². L'Apocalypse aussi nous révèle que c'est avec l'Agneau, et inséparablement de lui, que le Père accomplit et gouverne toutes choses. Cf. *Ap* 5,1-14.

³. *He* 10,5-7.

⁴. Cf. ci-dessous, p. 540 sq.

⁵. *Jn* 8,2-10.

⁶. *Jn* 6,53-58 ; *Lc* 22,19-20.

⁷. *Lc* 22-23 ; *Jn* 18-19.

⁸. *Jn* 12,32.

Comprenons bien : c'est par rapport à la *structure même* de la parole qu'il faut comprendre cela. La parole humaine, qui est celle d'une personne et est adressée à une autre personne, n'est parfaitement elle-même que quand elle communique l'amour ; provenant de l'amour, elle conduit à l'amour. C'est bien ce qui s'explique à partir des deux grandes fins humaines : l'amour d'amitié – et le dialogue amical ; la sagesse contemplative – et l'enseignement de sagesse. Quant à l'art de la parole le plus parfait, la poésie, il en est l'expression symbolique et le désir, l'attente : parole d'amour et de sagesse, secret. Même dans la rhétorique, qui est l'art du discours pour convaincre, sans doute n'est-elle efficace que quand elle saisit l'auditeur par le cœur et par ses passions – dont la plus noble est l'amour. Certes, sans la causalité finale découverte comme cause des causes, nous ne comprenons plus cela. Nous disons alors, à la manière de Descartes, que c'est le discours mathématique qui est le sommet de la parole humaine, car parfaitement rigoureux et clair. Et le verbe intellectuel qui serait le sommet de la pensée humaine ne pourrait être que le verbe mathématique... Mais les mathématiques ne sont pas une sagesse : il y a là une séduction, qui s'impose dès que nous n'avons plus le sens ou que nous n'avons pas découvert la sagesse philosophique.

Quant à celle-ci, elle reste devant une dualité, une sorte de tension irréconciliable qui ne trouve son unité qu'en Dieu même, dualité qui se retrouve par le fait même dans la parole : celle de l'être et du bien, de l'intelligence et de l'amour. La connaissance métaphysique de ce qui est, qui structure notre intelligence et notre personne dans la recherche de la vérité, est ce qui est le plus digne, le plus *noble* ; c'est la noblesse de la lumière ! Mais coupée du bien, elle risque de rester « froidement objective » et, en théologie, de se cantonner à une doctrine, à une théologie scientifique. Coupée de l'amour, elle devient vite une doctrine assénée et un dogmatisme insupportable aux personnes. Quant au bien, qui se communique et attire comme fin, il est le lieu de la plus grande générosité, du don, de l'amour et de la miséricorde. Mais coupé de la lumière, il risque toujours de se matérialiser ou de se donner sans réaliser tout ce qu'il exige parce qu'il manque de l'ordre et des distinctions nécessaires. Cette « tension » entre la vérité et l'amour, qui d'une certaine façon est au cœur de la personne humaine dans sa dimension spirituelle, se retrouve au niveau de la parole : le langage philosophique, du philosophe de philosophie première, a une dignité et une noblesse uniques, dans sa capacité d'exprimer et de communiquer, à travers l'analogie, ce qui est séparé de la matière et que seul l'esprit atteint. Quant au langage mathématique, dans son abstraction, « réservé aux initiés », il a une rigueur univoque inégalable. De l'autre côté, le langage de l'amour, de la communication généreuse du bien, qui se sert même du cri, de l'appel, de la plainte, du souffle, il n'est plus abstrait mais charnel, et est

inséparable de la fin chargée d'amour qui attire à elle. Il s'exprime symboliquement mais risque toujours de susciter l'équivoque.

Ces deux aspects sont d'une certaine façon irréductibles : c'est l'irréductibilité de l'intelligibilité de l'être et de la communication du bien. Voilà en quelque sorte les deux « pôles » de la parole humaine, qui ne peut se ramener ni à l'histoire (le récit), ni au symbole (la poésie). En effet, l'histoire n'est pas par elle-même intelligible, car elle reste au niveau du devenir et le devenir n'existe pas par lui-même. Il est acte de ce qui est en puissance et n'est intelligible que par l'être. Quant au symbole, il comporte une relation qui demande d'être explicitée, alors que la parole qui communique l'amour le fait par connaturalité, au-delà du symbole.

Ces deux extrêmes, l'intelligibilité et l'amour, qui tendent à s'unir dans la sagesse philosophique, sont bien ces deux grands aspects de la signification de la Parole de Dieu : elle *enseigne*, étant la parole la plus *intelligible* qui soit ; et elle *conduit à l'amour*, étant la parole la plus *aimante* qui soit (assumant alors l'aspect métaphorique et symbolique). C'est ce qui demande à s'expliciter dans la sagesse théologique : elle est enseignement doctrinal, elle est communication des secrets d'amour de Dieu. Nous voyons alors que l'aspect historique et celui du vécu phénoménologique sont seconds... Le devenir et la vie sont importants, mais relatifs : le devenir est relatif à l'être et n'est intelligible que par lui. La vie est parfaite dans l'amour, mais ne reste vraie que relative à ce qui est bon. Aussi, la théologie biblique n'a-t-elle de sens que relativement au Christ, en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance. Et la théologie de l'Église, la vivante, l'Eve, l'Épouse, n'a de sens que relativement au Nouvel Adam, à l'Époux, qui est le secret de la bonté du Père.

Nous avons souligné l'importance de la relation analogique entre la Parole de Dieu et l'Incarnation. Nous voudrions maintenant l'explicitier sur le plan théologique. Nous le ferons d'abord en rappelant brièvement ce qui demeure fondamental et que saint Thomas d'Aquin a développé d'une façon magistrale dans la perspective propre à une théologie scientifique : du point de vue de *l'être*, la nature humaine du Christ subsiste dans la Personne du Verbe. Alors que les paroles des Prophètes sont la Parole de Dieu tout en demeurant celles d'hommes limités inspirés par Dieu, la Parole du Christ est pleinement « humano-divine » : plus humaine qu'aucune parole humaine, mais aussi pleinement divine. A ce propos, saint Thomas d'Aquin affirme souvent qu'en raison de l'union hypostatique, la nature humaine du Christ demande d'être intègre et parfaite¹. Aussi sa parole, dans la mesure où la

¹. Cf. notamment, à propos de la science du Christ et de la perfection de son intelligence, *ST*, III, q. 9, a. 1 ; 2 ; 3 ; 4 ; q. 11, a. 1 ; q. 12, a. 1...

parole humaine relève en premier lieu de la qualité d'intelligence de celui qui parle, est-elle parfaite.

De ce fait, parce que l'Incarnation du Verbe est la plénitude de l'économie de la Révélation de Dieu aux hommes, le Christ est la *mesure* parfaite, la *figure parfaite* de la Révélation de Dieu ; c'est ce que Hans Urs von Balthasar a développé dans *La Gloire et la Croix* dans la perspective d'une « esthétique théologique ».

Cependant, comme nous venons de le montrer, au-delà d'une esthétique théologique et d'une théologie de la figure, le Christ, le Verbe incarné, *finalise* et accomplit toute l'économie de la Révélation de Dieu aux hommes : c'est en lui qu'elle est parfaite et définitive, c'est en lui que l'instrument rejoint la Personne. C'est en lui que le mystère du Père se dévoile dans ce qu'il a d'ultime. Essayer, avec saint Jean, de l'explicitier dans une théologie de l'amour et des rencontres personnelles du Christ, est sans doute ce qui caractérise une véritable sagesse théologique.

Chapitre XIV

Le Christ Maître

Certes, nous ne pouvons pas ici étudier intégralement la manière dont saint Thomas d'Aquin, à la suite notamment de saint Augustin, a explicité la relation entre le mystère du Verbe incarné et la Parole de Dieu. Une telle recherche serait à elle seule immense. Mais il nous semble cependant utile de mettre en lumière quelques aspects tout à fait caractéristiques de sa théologie, car ils restent extrêmement précieux et formateurs pour la recherche d'une véritable sagesse théologique : un fondement toujours nécessaire et une structure de la relation entre la foi et l'intelligence.

1 - ORDRE D'ENSEIGNEMENT

Toute la recherche propre à la *Somme théologique* est importante à ce sujet puisque c'est pour les débutants, selon un *ordre d'enseignement*¹, que saint Thomas la structure et l'organise. Cet ordre propre à la *Somme théologique* explicite le regard caractéristique de saint Thomas sur la foi, la seule nécessité de celle-ci étant l'attente de la vision béatifique :

La béatitude ultime de l'homme consiste dans une vision surnaturelle de Dieu. A cette vision, l'homme ne peut certes pas parvenir, si ce n'est à la manière de celui qui se met à apprendre de Dieu qui l'enseigne (*nisi per modum addiscentis a Deo doctore*), selon ce passage de saint Jean (6,45) : « Quiconque entend le Père et a reçu son enseignement vient à moi ». Or, l'homme ne devient pas participant d'un tel enseignement (*disciplina*) d'un seul coup, mais progressivement, selon le mode de sa nature. Et il faut que quiconque apprend croie, pour parvenir à la science parfaite, comme le Philosophe même le dit : « Il faut que celui qui apprend croie » (*Réfutations sophistiques*, I, 2). C'est pourquoi, pour que l'homme parvienne à la vision parfaite de la béatitude, il est d'abord exigé qu'il croie à Dieu comme un disciple au maître qui l'enseigne (*tamquam discipulus magistro docenti*)².

En affirmant cela, saint Thomas ne projette pas sur la foi la relation humaine du maître et du disciple. C'est l'Écriture elle-même qui utilise à de nombreuses reprises ces similitudes de l'enseignement et de la foi humaine pour nous révéler la place de la Parole de Dieu et la nécessité de la foi théologale : la Parole de Dieu est une médiation entre Dieu et l'homme, et la foi est liée au devenir divin de l'enfant de Dieu jusqu'à la vision béatifique. Par contre, l'effort de précision de saint Thomas, développé grâce à son utilisation de la philosophie d'Aristote, lui permet d'explicitier

¹. *Ordo disciplinae*. Cf. *ST*, I, *proem*.

². *ST*, II-II, q. 2, a. 3.

ces similitudes d'une façon beaucoup plus profonde que les Pères de l'Église et les premiers développements de la théologie chrétienne.

Les affirmations de l'Écriture

Que Dieu soit « comme un Maître » qui enseigne l'homme, l'Écriture l'affirme souvent. Dans l'Ancien Testament, c'est bien le cas pour la Loi communiquée à Moïse :

Et maintenant Israël, écoute les décrets et les règles que je vous enseigne, pour que vous les exécutiez : afin que vous viviez et que vous entriez, pour en prendre possession, dans le pays que Yahvé, le Dieu de vos pères, vous donne¹.

C'est un enseignement ordonné à une fin et lié à une promesse. Israël doit l'écouter, c'est là l'attitude de la foi : « Ecoute Israël ! Yahvé, notre Dieu, est le seul Yahvé² ». Cette relation est fondamentale dans toute la conduite de Dieu sur son peuple. Elle est la marque de sa fidélité et ordonne son devenir.

Chercher à coopérer avec cet enseignement en interrogeant Dieu est déjà la marque de la foi d'Israël. Dans le livre de Job, la discussion de Job et de ses amis est bien une sorte de dispute théologique, une recherche de la vérité où diverses positions sont en présence qui, toutes, témoignent de la quête de la sagesse : « Mais la Sagesse, d'où sort-elle ? Où est-il, le séjour de l'intelligence ?³ ». A Job et à ses amis⁴, Elihou répond :

Sois attentif, Job, écoute-moi, tais-toi, et moi je parlerai. Si tu as des mots, réplique-moi, parle, car je voudrais te donner raison ; sinon, toi, écoute-moi, tais-toi, et je t'enseignerai la sagesse⁵.

Mais c'est finalement Dieu lui-même qui répond à Job et l'interroge :

Quel est celui-là, qui obscurcit mon plan par des paroles dépourvues de science ? Ceins donc tes reins comme un brave ; je vais t'interroger : instruis-moi⁶.

A quoi Job répond :

Je sais que tu peux tout, que nul projet pour toi n'est irréalisable. – Quel est celui qui voile mon plan par des paroles dépourvues de science ? – Oui, j'ai parlé sans comprendre, de merveilles qui me dépassent et que j'ignore. – Ecoute donc et laisse-moi parler ; je vais t'interroger, instruis-moi. – Par

¹. Deut 4,1. « Voici le commandement, les décrets et les règles que Yahvé, votre Dieu, a commandé de vous enseigner, pour que vous les exécutiez dans le pays où vous allez passer pour en prendre possession » (Deut 6,1).

². Deut 6,4.

³. Jb 28,12-20.

⁴. « Contre Job s'enflamma sa colère, parce qu'il prétendait avoir raison contre Dieu. Contre ses trois amis sa colère aussi s'enflamma, parce qu'ils n'avaient pas trouvé de réponse et qu'ils avaient condamné Dieu » (Jb 32,2-3) ; « Voici que personne n'a réfuté Job, aucun de vous n'a répondu à ses paroles. Ne dites donc pas : "Nous avons trouvé la sagesse ; c'est Dieu qui nous instruit, non un homme" » (Jb 32,12-13).

⁵. Jb 33,31-33.

⁶. Jb 38,2 ; 40,7.

oui-dire je te connaissais, mais maintenant mon œil t'a vu ; voilà pourquoi je fonds en larmes et me repens sur la poussière et la cendre¹.

Les livres sapientiaux témoignent aussi avec une intensité particulière de cette relation de Dieu et de son peuple dans la recherche de la sagesse : « L'enseignement du sage est source de vie, pour s'écarter des pièges de la mort² ». Cette recherche lie celui qui l'accomplit à Dieu car « c'est Yahvé qui donne la sagesse, de sa bouche viennent science et intelligence³ ». En effet, dans sa miséricorde pour toute chair, « le Seigneur reprend, il corrige, il enseigne et, comme un berger, ramène son troupeau. Il fait miséricorde à ceux qui reçoivent l'instruction et à ceux qui s'empressent vers ses décrets⁴ ».

Les Prophètes, enfin, sont ceux qui enseignent de la part de Dieu, qui transmettent l'enseignement de Dieu et rappellent inlassablement la vérité, malgré l'infidélité d'Israël :

Ainsi parle Yahvé, ton rédempteur, le Saint d'Israël : Je suis Yahvé, ton Dieu, qui t'instruit pour ton profit, qui te fait cheminer sur le chemin où tu marches⁵.

Revenez, fils apostats – oracle de Yahvé – car c'est moi qui suis votre maître. Je vous prendrai, l'un d'une ville et deux d'une famille, et je vous amènerai à Sion. Je vous donnerai des bergers selon mon cœur, qui vous feront paître avec science et prudence⁶.

Ils m'ont tourné le dos, et non la face ; j'ai eu beau les instruire inlassablement, ils n'ont pas écouté pour accepter la leçon⁷.

C'est dans le Christ que cette dimension d'enseignement est parfaite, accomplie en plénitude : enseignant avec autorité, ses paroles sont un roc sur lequel celui qui a la foi peut bâtir⁸. Alors que les scribes et les Pharisiens ont détourné le sens de la Parole de Dieu et de la Loi⁹, Jésus se présente comme le seul et unique Maître :

Pour vous, ne vous faites pas appeler Rabbi, car vous n'avez qu'un Maître et vous êtes tous frères. Et n'appellez personne votre « père » sur la terre, car vous n'avez qu'un Père, le Céleste. Ne vous faites pas non plus appeler « Docteurs », parce qu'il n'y a pour vous qu'un Docteur, le Christ¹⁰.

¹. *Jb* 42,2-6.

². *Prov* 13,14. « Ecoutez, fils, l'instruction d'un père, et soyez attentifs pour comprendre ; car c'est un bon savoir que je vous donne : mon enseignement, ne l'abandonnez pas » (*Prov* 4,1-2) ; « Mon fils, à ma sagesse sois attentif, à mon intelligence tends l'oreille, pour conserver la réflexion et pour que tes lèvres gardent la science » (*Prov* 5,1-2) ; « Un homme sage instruit son propre peuple, et les fruits de son intelligence sont dignes de foi » (*Sir* 37,23).

³. *Prov* 2,6. « Désirez donc mes paroles, aspirez à elles et vous serez instruits » (*Sag* 6,11) ; « Laissez-vous donc instruire par mes paroles : vous y trouverez profit » (*Sag* 6,25).

⁴. *Sir* 18,13-14.

⁵. *Is* 48,17.

⁶. *Jr* 3,14-15.

⁷. *Jr* 32,33.

⁸. Cf. *Mt* 24-26 ; *Lc* 6,47-49.

⁹. « Les scribes et les Pharisiens se sont assis sur la chaire de Moïse » (*Mt* 23,2) ; « Malheur à vous, les légistes, parce que vous avez enlevé la clef de la science ! Vous-mêmes n'êtes pas entrés, et ceux qui voulaient entrer, vous les en avez empêchés » (*Lc* 11,52).

¹⁰. *Mt* 23,8-10.

Il est ce Maître salué par Nicodème, docteur en Israël : « Rabbi, nous le savons, c'est de la part de Dieu que tu es venu en docteur ; personne en effet ne peut faire ces signes que tu fais, si Dieu n'est avec lui¹ ». Il est surtout celui que ses disciples accueillent et écoutent comme leur Maître : « Rabbi (mot qui veut dire : Maître), où demeures-tu ?² », ce qu'ils ont raison de faire, invités dès lors à suivre son exemple :

Lors donc qu'il leur eut lavé les pieds et qu'il eut repris ses vêtements et se fut remis à table, il leur dit : « Comprenez-vous ce que je vous ai fait ? Vous m'appellez, vous, Maître et Seigneur, et vous dites bien ; je le suis en effet. Si donc je vous ai lavé les pieds, moi, le Seigneur et le Maître, vous devez, vous aussi, vous laver les pieds les uns aux autres. Car c'est un exemple que je vous ai donné, pour que, comme moi je vous ai fait, vous fassiez vous aussi. En vérité, en vérité je vous le dis : l'esclave n'est pas plus grand que son seigneur, ni l'envoyé plus grand que celui qui l'a envoyé. Sachant cela, heureux êtes-vous si vous le faites !³ ».

C'est en mettant en pleine lumière cette facette du mystère du Christ Maître et de Dieu qui enseigne que saint Thomas développe sa théologie scientifique : l'enseignement, la doctrine, trouve en effet sa perfection dans la science, en tant que celle-ci explicite des liens de nécessité dans l'intelligibilité de ce qui est. Aussi la Parole de Dieu apparaît-elle avant tout comme cette communication lumineuse de l'enseignement de Dieu aux hommes.

L'enseignement et la médiation de la parole

La similitude de Dieu avec un maître, et celle de l'écoute de la foi avec la foi humaine du disciple envers son maître, font appel à l'expérience humaine de l'enseignement. Saint Thomas a développé cette réflexion à plusieurs reprises, se demandant, du point de vue du gouvernement de Dieu sur les hommes et leur recherche de la vérité, en quel sens un homme peut en enseigner un autre. Quelle est sa causalité propre sur l'intelligence de celui qu'il enseigne ? De quelle manière coopère-t-il alors à la conduite de Dieu sur son intelligence et sur sa personne ? Quelle est ici la place de la parole ?

Cette recherche est capitale dans la réflexion de saint Thomas pour situer le mystère de la Parole de Dieu, sa relation avec la parole humaine et ce qui l'en distingue. Dans la *Somme théologique*, c'est au terme de l'étude du gouvernement de Dieu sur les anges, l'univers et les hommes que saint Thomas s'interroge de la façon suivante, à propos de l'action humaine : « Un homme peut-il en enseigner un autre en causant en lui la science ?⁴ ». Cet article très développé présuppose, et le texte le manifeste, toute la perspective philosophique de l'acquisition de la connaissance

¹. Jn 3,2.

². Jn 1,38. « Le Maître est là, et il t'appelle » (Jn 11,28).

³. Jn 13,12-17.

⁴. *Op. cit.*, I, q. 117, a. 1.

intellectuelle à l'école de la réalité existante. Mais saint Thomas se situe ici dans une perspective plus élevée, celle d'un jugement de sagesse théologique sur le gouvernement divin. Et dans la perspective qui est la sienne, celle d'une théologie scientifique qui envisage tout du point de vue de l'intelligibilité, cette question prend nécessairement une importance particulière : du point de vue de la recherche de la vérité, de ce bien de l'intelligence qui fait essentiellement partie de la sagesse, comment peut-on regarder la place d'une cause seconde et d'une causalité instrumentale ?

Arrêtons-nous brièvement à cet article pour en saisir la signification précise¹. Saint Thomas s'appuie en théologien sur l'autorité de l'Apôtre : « De [ce témoignage] j'ai été établi prédicateur et Apôtre, *Docteur* des nations dans la foi et la vérité² ». Si Dieu enseigne, s'il est le « Docteur », le Maître de vérité, l'apôtre l'est lui-même en tant qu'il est celui dont Dieu se sert pour transmettre le message de vérité dont il est la Source. Ainsi en va-t-il du prophète, de l'apôtre, de celui qui doit enseigner et transmettre la Parole de Dieu.

Et en s'appuyant sur toute l'étude philosophique de l'acquisition de la connaissance intellectuelle par l'homme à partir des réalités sensibles, saint Thomas précise en quel sens on peut parler d'une véritable *causalité* de celui qui enseigne sur celui qui est enseigné. Dépassant les perspectives d'Averroès et des Platoniciens, saint Thomas se sert de la philosophie d'Aristote pour affirmer que « celui qui

¹. Dans les objections, saint Thomas précise successivement quatre raisons pour lesquelles il semblerait qu'un homme ne puisse pas en enseigner un autre. D'abord, celui qui enseigne ne s'attribue-t-il pas un honneur qui n'appartient qu'à Dieu ? L'Évangile (*Mt 23,8*) invite bien à ne pas se faire appeler « maître ». De fait, si Dieu seul possède la sagesse, lui seul peut véritablement être maître... Cette objection est importante parce qu'elle procède d'une attitude qui, pour exalter la grandeur de Dieu, prétend diminuer ou restreindre celle de l'homme. Fréquemment, nous retrouvons cette perspective contre laquelle saint Thomas a beaucoup lutté : celle de diminuer le rôle des causes secondes pour exalter celui de Dieu, de la Cause première de toutes choses. D'autre part, si un homme en enseigne un autre, c'est qu'il agit « par sa science pour causer la science chez un autre ». Cela fait donc de la science une qualité active, efficiente, analogue à la chaleur, alors qu'elle est un *habitus*. Cette objection pose donc le problème de la relation entre la perfection de la science chez un homme, qui se suffit à elle-même, et son rayonnement, son efficacité dans la transmission vers un autre. Est-il nécessaire d'enseigner, de transmettre, pour que la science soit parfaite ? L'enseignement finalise-t-il la connaissance ? Il s'agit donc de la relation entre la finalité et la fécondité. Une qualité active n'est parfaite que dans son action, son exercice même sur un autre. Alors que *l'habitus* est parfait dans son acte même. De plus, « la science requiert la lumière intelligible et la forme [intelligible] de la réalité connue par l'intelligence ». Or, un homme ne peut être cause d'aucun de ces deux éléments chez un autre. En effet, il n'est pas source de son intelligence, de sa puissance intellectuelle, ni de la forme, de la détermination intelligible qui appartient à la réalité connue. « Un homme ne peut donc pas être cause de la science pour un autre en enseignant ». De quoi celui qui enseigne est-il vraiment *cause* dans celui qui est enseigné ? Enfin, celui qui enseigne n'agit sur celui qui est son disciple que par des paroles ou des gestes, qui sont des *signes* dont il se sert pour communiquer sa pensée. Or, par cette manière d'agir, on ne peut pas être source de la science, c'est-à-dire d'une connaissance parfaite pour un autre. Ou bien, en effet, celui qui reçoit connaît déjà les réalités dont les mots employés par le maître sont le signe ; alors il n'acquiert pas la science. Ou bien il ne les connaît pas et ne peut donc saisir la signification des mots employés par le maître. La question soulevée est donc celle du *moyen* utilisé par le maître : le langage et sa signification. Ce ne sont pas les mots par eux-mêmes qui peuvent enseigner... Si l'homme n'a que ce moyen pour agir sur un autre, car il ne peut directement agir sur son intelligence, il ne peut pas vraiment coopérer au gouvernement de Dieu qui conduit l'homme à la sagesse. La question est donc celle du rapport entre la pensée (l'intelligence) et le langage dont nous nous servons pour enseigner.

². *1 Tm 2,7*.

enseigne *cause* la science dans celui qui apprend en le faisant passer de la puissance à l'acte (*reducendo ipsum de potentia in actum*), comme il est dit au livre VIII de la *Physique*¹ ». Cette causalité, analogue à celle du médecin dans le recouvrement de la santé par l'homme malade, est celle d'un instrument, relative à la cause principale qui est, en l'occurrence, la capacité active de l'intelligence capable d'illuminer tout ce qui provient de l'expérience sensible pour en assimiler la signification intelligible. C'est de deux manières que le maître conduit le disciple, « à partir de ce qu'il connaît déjà, à la connaissance de ce qu'il ignore² ». Il le fait, d'une part, en se servant d'exemples sensibles ou en présentant à celui qui apprend « des propositions moins universelles dont le disciple peut néanmoins juger en partant de ce qu'il connaît déjà³ ». Le mode de l'enseignement repose donc ici sur la structure analogique de l'intelligence humaine lorsqu'elle est à l'école de la réalité existante. D'autre part, le maître enseigne « lorsqu'il fortifie l'intelligence de celui qui apprend », non pas parce qu'il serait d'une nature intellectuelle supérieure mais « en tant qu'il propose au disciple un *ordre* des principes aux conclusions⁴ ». Ce qu'il est important de souligner ici, c'est que la qualité de l'enseignant, pour fortifier l'intelligence du disciple, consiste à exposer un *ordre*, à ordonner le chemin que doit parcourir celui qui apprend. Quant à la qualité pédagogique, elle implique aussi de saisir ce qui est déjà à la portée du disciple pour que, à partir de là, il puisse s'élever jusqu'à une connaissance plus pénétrante, plus profonde, plus vraie⁵.

Il nous semble surtout important de retenir de cette étude que saint Thomas reconnaît au maître qui enseigne une véritable causalité instrumentale dans la recherche et la découverte de la vérité. Si notre intelligence vient de Dieu et si elle est ordonnée à la découverte de la vérité et de la vérité la plus profonde dont l'homme est capable, un autre homme peut, par sa parole, être une aide, un

¹. *ST*, I, q. 117, a 1.

². *Ibid.*

³. *Ibid.*

⁴. *Ibid.* Nous pourrions préciser, ce que saint Thomas ne développe pas du tout ici, que l'enseignement philosophique consiste radicalement dans le fait d'exposer l'*ordre* inductif de l'expérience à la découverte des principes et des causes... Quant à l'enseignement de la sagesse, il consistera avant tout à exposer le chemin, l'itinéraire par lequel, à partir de l'expérience et grâce à l'utilisation des principes, l'intelligence peut s'élever jusqu'à la découverte contemplative de l'existence d'une Personne première que les traditions religieuses appellent Dieu, qui est le Créateur et le Père de tous les hommes.

⁵. Dans les réponses aux objections, saint Thomas commence par rappeler que l'homme qui enseigne, parce qu'il est un instrument, un serviteur, est relatif à l'intelligence de celui qui apprend. Or, son intelligence lui vient de Dieu. C'est en ce sens que l'on peut dire que Dieu est le Maître par excellence, comme Cause première de l'intelligence de l'homme créé à son image. A la seconde objection, saint Thomas répond que la science n'est pas une qualité efficiente qui produirait un effet univoque. Elle est source d'un *ordre* dans l'enseignement, de même que celui qui réalise une œuvre connaît, par son art, l'ordre de l'exécution du travail. Le maître n'est évidemment pas cause de l'intellect actif ni des formes intelligibles de l'intelligence du disciple. Mais, en enseignant, il présente au disciple les signes (à savoir les paroles) de ce qu'il conçoit intellectuellement, et le meut ainsi, à partir du langage qu'il emploie, à penser par lui-même à partir des réalités existantes dont il a l'expérience. Enfin, saint Thomas se sert de la distinction de l'universel et du singulier pour répondre à la quatrième objection.

instrument pour que notre intelligence s'éveille, s'actualise et s'oriente vers sa propre vie, son propre bien.

Du point de vue surnaturel, une nouvelle finalité « apparaît » : nous ne sommes plus seulement ordonnés à la sagesse dont notre intelligence est capable par elle-même à partir des réalités dont nous avons l'expérience, mais à la vision de Dieu tel qu'il est en lui-même. Aussi, l'enseignement « sacré » (la *doctrina sacra*), selon toutes ses modalités, sera-t-il ordonné à cette ultime vérité, celle à laquelle nous adhérons par la foi dans l'attente de la vision. Quelles sont ces modalités ? Tout ce qui constitue proprement le mystère de la Parole de Dieu : la Tradition, l'Écriture dans laquelle des auteurs inspirés par Dieu, transmettent sous la motion de l'Esprit Saint une vérité surnaturelle par une parole humaine ; la prédication ; le Magistère actuel de l'Église ; la théologie elle-même qui, exigée par la Parole de Dieu, réclame aussi le secours de l'Esprit Saint. Toutes se rejoignent et renvoient à la médiation parfaite et unique du mystère du Père et de son enseignement : celle du Christ.

En vue du salut

En précisant la *nécessité* de l'enseignement sacré de Dieu à l'homme, saint Thomas affirme que c'est « en vue du salut humain qu'il fut nécessaire qu'existât un enseignement » – il s'agit ici du contenu – « selon la révélation divine » – il s'agit là de la cause de cet enseignement – « outre les disciplines philosophiques qui sont recherchées par la raison humaine¹ ». Saint Thomas ne parle pas de conclusions philosophiques possédées par la raison humaine, au-delà desquelles la foi serait un nouveau corps de doctrine figé, un catalogue de vérités révélées... Son langage traduit au contraire le dynamisme de la recherche : l'homme cherchant la vérité, s'interrogeant sur le sens de son existence, sur sa fin, attitude vitale qui s'accomplit dans la recherche philosophique, a besoin *pour son salut* d'être enseigné par Dieu lui-même, de recevoir une lumière d'en-haut, dont la source est Dieu lui-même. Cela pour deux raisons :

D'abord, certes, parce que l'homme est ordonné vers Dieu comme vers une fin (*ad Deum sicut ad quendam finem*) qui excède la compréhension de la raison, selon ce texte d'Isaïe (44,4) : *L'œil n'a pas vu, Dieu, en dehors de toi, ce que tu as préparé pour ceux qui t'aiment*. Or, il faut (*oportet*) que la fin soit d'abord connue par les hommes qui doivent ordonner vers la fin (*in finem*) leurs intentions et leurs actions. C'est pourquoi il fut nécessaire à l'homme en vue du salut que lui deviennent connues par révélation divine certaines choses qui excèdent la raison humaine².

¹. *ST*, I, q. 1, a. 1.

². *Ibid.*

Ce n'est donc pas du côté de Dieu que la Révélation de son mystère est nécessaire. C'est parce que Dieu veut que l'homme coopère pleinement par son intelligence au salut qu'il lui propose gracieusement, qu'il se révèle à lui de cette façon, réclamant de lui l'obéissance de la foi et l'effort de son intelligence au service de cet enseignement reçu directement de Dieu. Cette nécessité que Dieu se révèle à l'homme en l'enseignant repose donc sur une double gratuité : celle du don de l'esprit à l'homme dans le mystère de la Création et celle de l'appel personnel de Dieu adressé à l'homme à partager éternellement sa propre béatitude, ce qui implique le don de la grâce sanctifiante et des vertus théologiques. C'est cette double gratuité que saint Thomas évoque quand, au début du *Contra Gentiles*, il affirme qu'il ne peut y avoir de contradictions entre les exigences de l'intelligence et celles de la foi, puisque l'une et l'autre viennent du même Dieu, de la même source paternelle : le Créateur et Père qui lui donne l'intelligence capable de le connaître, et le Dieu Père qui l'appelle à entrer dans son propre mystère personnel.

La deuxième raison avancée par saint Thomas, après avoir vu la noblesse de l'intelligence de l'homme en quête de sa fin concerne ses limites de fait :

Même par rapport aux choses qui peuvent être recherchées au sujet de Dieu par la raison humaine, il a été nécessaire que l'homme soit *instruit* par révélation divine. Cela, parce que la vérité au sujet de Dieu recherchée par la raison parviendrait à l'homme pour un petit nombre, en réclamant beaucoup de temps, et mélangée de nombreuses erreurs. C'est cependant de la connaissance de cette vérité que dépend le salut tout entier de l'homme, salut qui est en Dieu. Donc, pour que le salut parvienne aux hommes d'une façon plus commune et plus certaine, il a été nécessaire que ceux-ci soient instruits des choses divines par révélation divine¹.

Cette seconde raison insiste tout autant, quoique d'une façon négative et donc dans une perspective plus critique, sur l'importance de la recherche de la vérité pour l'homme dans l'obtention du salut. Ce salut est proposé à tous les hommes et, en raison des limites du conditionnement humain, Dieu agit avec une miséricorde infinie en se révélant même en ce qui concerne les vérités dont l'intelligence humaine est capable par elle-même et qui sont le fondement des vérités de foi proprement dites.

C'est grâce à la philosophie d'Aristote, spécialement à sa philosophie première, que saint Thomas précise la dignité et le rôle de l'intelligence. Il ne s'agit pas d'un intellectualisme mais de la place essentielle de l'intelligence, inséparable de l'amour, dans la recherche de la fin et, finalement, dans la découverte de Dieu par la personne humaine.

¹. *Ibid.* Cf. *ST*, II-II, q. 2, a. 4, qui explicite ces raisons pour lesquelles il peut être nécessaire de croire les choses auxquelles la raison naturelle peut parvenir par ses propres capacités.

2 - LES FONDEMENTS

Pour mieux saisir la portée de ces affirmations de saint Thomas, il est utile d'en expliciter quelques fondements. C'est ce que fait une recherche sur le plan critique et cela nous est nécessaire pour mieux situer la Parole de Dieu et le mystère du Christ.

L'intelligence capable du vrai et la raison

Saint Thomas insiste sur l'importance de l'intelligence, à la fois dans son orientation radicale vers la vérité qui la finalise, et dans les limites de son conditionnement sensible, et donc rationnel. Cette distinction, saint Thomas l'a puisée dans la philosophie d'Aristote. Du point de vue *critique*, c'est la distinction entre la détermination (le τί ἐστί, le *quid*) et l'exercice (le πῶς, le *quomodo*). Saint Thomas souligne que l'erreur du néo-platonisme est de confondre constamment ces deux aspects : de ramener la détermination à l'exercice, de prétendre que le comment suffit pour nous donner la détermination d'une réalité. Dans la philosophie contemporaine, la phénoménologie husserlienne affirme explicitement que ce qui caractérise sa démarche est justement que la détermination est donnée par l'exercice, donc l'être par le devenir et l'histoire. Or, ne plus distinguer ces deux aspects, par manque d'analyse philosophique, a d'immenses conséquences : il n'est plus possible alors de distinguer une capacité dans ce qu'elle a de plus profond, des modalités (et donc des limites) de son exercice. Aussi confond-on la réalité et telle manière qu'elle a de se présenter à nous ou que nous avons de la connaître ou de l'aimer. Toute la pensée analogique présuppose cette distinction pour bien discerner la *ratio* (le λόγος) et la *modus*, comme nous l'avons précisé¹.

Notre intelligence, dans ce qu'elle a de plus elle-même, est capable de connaître ce qui est, de le découvrir dans ses principes et ses causes propres, et d'atteindre ainsi un jugement vrai. Aussi la vérité n'est-elle pas un horizon inatteignable, un lointain idéal ; c'est le bien même de l'intelligence, qu'elle touche, qu'elle atteint dans son opération parfaite : le jugement. C'est dans l'exercice, qui est complexe parce que notre intelligence n'est pas notre substance et qu'elle s'exerce en dépendance du sensible et de l'imaginaire, qu'elle peut ou non atteindre sa fin et tomber dans l'erreur. Si donc, en raison du sensible, du devenir, de la complexité du milieu humain et des opinions, notre intelligence s'exerce avec toutes ces limites, elle reste cependant capable du vrai et de saisir la signification profonde des choses. Aussi n'est-il aucune intelligence humaine qui puisse être totalement dans l'erreur et rester vaine, ni non plus se prétendre « la vérité » indépassable.

¹. Cf. ci-dessus, p. 408 sq.

Cette distinction, que nous explicitons au niveau critique comme étant le cœur même de la connaissance humaine selon son mode analogique, repose sur la découverte inductive de l'être-en-acte comme cause propre finale de ce qui est en tant qu'il est. En effet, c'est en découvrant analogiquement la cause, principe dans l'ordre de l'être, que l'intelligence se saisit elle-même dans son ordre au réel existant dans ce qu'il a de premier. Par le fait même, elle saisit la distinction entre la réalité existante et la manière dont elle la connaît. Pour pouvoir distinguer la détermination et l'exercice, ne faut-il pas distinguer un *ordre* dans la réalité ? Or, l'ordre ne se comprend que relativement à un premier. C'est donc la découverte d'un principe, d'une cause propre, qui permet de saisir ce qu'est l'analogie et, par le fait même, de discerner le $\tau\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ et le $\pi\acute{\omega}\varsigma$.

Cette distinction, saint Thomas l'utilise avec netteté pour étudier la différence entre l'intelligence et la raison (*intellectus* et *ratio*, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ et $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$). Alors que Platon ne faisait pas cette distinction, la philosophie aristotélicienne l'a faite avec netteté, justement grâce à la démarche inductive. Saint Thomas la prend à Aristote :

Intelliger, c'est appréhender simplement la vérité intelligible. Raisonner, c'est procéder d'une chose connue par l'intelligence à une autre, pour connaître la vérité intelligible. Alors que les anges ont une connaissance simple, les hommes parviennent à connaître la vérité intelligible en procédant d'une chose à une autre (...) et c'est pourquoi ils sont appelés rationnels. Il est donc évident que le « raisonner » est comparé à « l'intelliger » comme l'être mû au fait de se reposer ou l'acquérir à l'avoir : l'un de ces deux termes appartient au parfait, l'autre à l'imparfait¹.

La raison est donc le mode de la connaissance intellectuelle humaine, tout entier ordonné à l'acte de l'intelligence, à savoir la connaissance de la vérité dans un jugement parfait. Cela joue un rôle capital pour la théologie puisque la foi, comme telle, est reçue dans l'intelligence, cette capacité du vrai, de connaître ce qui est. La foi ne modifie pas le conditionnement rationnel de l'intelligence humaine mais élève l'intelligence pour la rendre, sous la motion de l'amour, capable de toucher, dans l'obscurité mais dans une certitude divine, la Réalité même du mystère révélé.

Intelligence et volonté : une priorité réciproque

Ayant précisé cet ordre de l'intelligence dans ce qu'elle a de plus elle-même vers la vérité, nous pouvons étudier la distinction et la relation entre la connaissance et l'amour, entre l'intelligence et la volonté, donc entre le vrai et le bien... Tout comme celle de l'intelligence et de la raison, cette distinction est essentielle à la pensée de saint Thomas. Etudiant l'âme humaine et ses diverses puissances, saint Thomas analyse d'abord les puissances intellectuelles, puis les puissances

¹. *ST*, I, q. 79, a 8.

appétitives, affectives. Et à propos de celles-ci, ayant regardé l'appétit sensible, il étudie la volonté¹, capacité d'aimer d'un amour spirituel, volontaire. C'est dans cette question qu'il se demande à l'article 3, si « la volonté est une puissance plus éminente que l'intelligence ». Cette interrogation est essentielle pour bien saisir, d'une part, de quelle manière l'intelligence structure la personne humaine (elle en est la noblesse propre) et joue un rôle capital dans sa découverte de la fin, d'autre part, comment les exigences de l'amour, acte de la volonté et réponse à l'attraction du bien, dépassent la connaissance et réclament un ordre nouveau, quand il s'agit de réalités supérieures à nous : la personne humaine capable d'être notre fin et Dieu.

C'est en philosophie première que nous pouvons comprendre cela : dans la distinction et l'ordre entre le vrai et le bien comme explicitations de l'être-en-acte et, comme fruit de cette analyse, dans l'étude de la personne humaine au niveau métaphysique. Une philosophie « de la vie », comme peut l'être la dialectique hégélienne ou la phénoménologie, ne peut plus distinguer pleinement l'intelligence de la volonté et risque d'en rester, par conséquent, à une description du mouvement de l'esprit. Une telle pensée philosophique directement assumée en théologie ne permettra plus de distinguer les exigences propres d'une théologie *scientifique*, où les exigences doctrinales de l'intelligence sont premières, d'une théologie *mystique*, où l'ordre de l'amour et de la finalité s'impose pour lui-même.

Saint Thomas, présupposant cet effort philosophique, le reprend à son compte dans la perspective propre qui est la sienne, celle d'une théologie scientifique. Pour situer l'intelligence et la volonté l'une par rapport à l'autre, il affirme d'abord :

L'éminence d'une réalité par rapport à une autre peut se prendre de deux façons différentes : d'une façon simple (*simpliciter*) ou sous un aspect précis (*secundum quid*). Or, on considère que quelque chose est tel simplement pour autant qu'il est tel en lui-même ; et [on considère qu'il est tel] sous un aspect, pour autant qu'on le dit tel par rapport à un autre².

Ayant rappelé le sens de cette distinction fréquente dans sa pensée, saint Thomas poursuit :

Si donc on considère l'intelligence et la volonté en elles-mêmes, alors on découvre que l'intelligence est plus éminente. En effet, l'objet de l'intelligence est plus simple et plus absolu que l'objet de la volonté. Car l'objet de l'intelligence, c'est la raison même du bien appétable (*ipsa ratio boni appetibilis*) ; le bien appétable, dont la raison est dans l'intelligence, est l'objet de la volonté³.

Autrement dit, l'intelligence saisit les choses et les considère en elles-mêmes en les regardant dans leur signification la plus profonde, alors que la volonté s'incline vers le bien réel en lui-même, au-delà de ce que l'intelligence en saisit.

¹. Cf. *ST*, I, q. 82.

². *ST*, I, q. 82, a. 3.

³. *Ibid.*

C'est pourquoi l'intelligence a ici une noblesse unique, elle est capable de s'élever au-delà du conditionnement complexe de l'exercice. La volonté, elle, n'abstrait pas et s'incline vers le bien dans son réalisme « existentiel ». Mais c'est justement ce qui fait que, sous un point de vue précis, la volonté peut aller plus loin que l'intelligence, dans la mesure où « *l'objet de la volonté se trouve dans une réalité plus élevée que l'objet de l'intelligence* ». La réalité bonne attire, elle suscite l'amour. Quand donc le bien réel, existant, qui attire notre volonté, est « plus noble que notre âme elle-même », source de notre intelligence en laquelle se trouve la réalité bonne en tant que connue, notre volonté attirée par ce bien est plus élevée que notre intelligence. C'est notre volonté en acte d'aimer, dans son acte même d'amour pour ce bien réel plus noble que notre âme, qui dépasse alors notre intelligence. C'est pourquoi saint Thomas affirme :

L'amour de Dieu est donc meilleur que la connaissance [que nous en avons] ; à l'inverse, la connaissance des réalités corporelles est meilleure que l'amour [que nous avons pour elles]¹.

D'une part, cette analyse repose sur l'étude que saint Thomas a faite de la *ratio boni* dans le traité *De Deo uno*. D'autre part, elle permet de comprendre combien la théologie scientifique développée par saint Thomas est ouverte, pour lui, à une théologie mystique, c'est-à-dire de l'amour et de la finalité.

La ratio boni

Arrêtons-nous brièvement à l'étude accomplie par saint Thomas sur le bien. Dans la *Somme théologique*, il s'agit d'un moment de réflexion sur ce qu'est le bien en lui-même : *De bono in communi*², avant d'aborder le mystère de la Bonté de Dieu : *De bonitate Dei*³.

C'est en abordant la question des relations entre l'être (*ratio entis*) et le bien (*ratio boni*), que saint Thomas cherche à préciser ce qu'est le bien. Dans l'article premier de cette question, il se demande si « le bien et l'être (*ens*) sont identiques dans la réalité ». Quand nous affirmons d'une réalité qu'elle est bonne, le bien s'ajoute-t-il à son être ? S'agit-il d'une qualité « supérieure » que l'être ne dirait pas, d'un « sur-être » ? Nous voyons bien se profiler, derrière cette interrogation, la pensée platonicienne sur le Bien-en-soi... Une réalité sera-t-elle bonne par participation à ce Bien, au-delà même de l'être ? Faudrait-il être platonicien, dès lors que l'on se tourne vers le bien et l'amour ? Faudrait-il être platonicien pour élaborer une théologie mystique qui explicite la Parole de Dieu comme une parole d'amour ?

¹. *Ibid.*

². *Op. cit.*, I, q. 5.

³. *Ibid.*, q. 6.

Saint Thomas précise que « le bien et l'être sont identiques dans la réalité (*secundum rem*) mais diffèrent seulement du point de vue de la raison (*secundum rationem*) ». Autrement dit, c'est dans sa réalité même, dans ce qu'elle est, qu'une réalité est bonne. Cependant, sa bonté signifie le fait que cette réalité existante attire, suscite l'amour, est « appétible », désirable : « La raison de bien consiste en ceci que quelque chose est attirant (*appetibile*) ». Du fait même qu'elle est en acte, cette réalité a une certaine perfection qui la rend capable de susciter un certain amour.

Dans la réponse à la première objection de cet article, qui s'appuyait sur l'autorité de Boèce pour dire que le bien et l'être diffèrent réellement, saint Thomas précise : « Bien que le bien et l'être soient identiques dans la réalité, parce qu'ils diffèrent du point de vue de l'intelligibilité (*secundum rationem*), on ne dit pas de la même manière que quelque chose existe simplement et qu'elle est bonne simplement ». Si nous cherchons à préciser la distinction de la *ratio entis* et de la *ratio boni*, nous devons les considérer dans ce qu'il y a de tout à fait premier à chaque ordre : qu'est-ce que l'être au sens premier ? Qu'est-ce que le bien au sens premier ? C'est bien là, du point de vue critique, la précision à apporter, propre à une pensée analogique. Celle-ci cherche à découvrir la réalité dans ses causes propres. Et l'intelligibilité analogique que nous avons de la réalité dans les *rationes* se prend de ce qui est premier dans chaque niveau. L'être, dans ce qu'il a de premier, se comprend par le premier aspect où l'acte se distingue de la puissance. C'est ce que nous saisissons dans le jugement d'existence « ceci est » qui, à la lumière de la distinction de l'acte et de la puissance, est « l'*esse substantiel* de n'importe quelle réalité (*esse substantiale rei uniuscujusque*) ; c'est donc par son être substantiel que chaque réalité est dite être au sens simple¹ ». Pour ce qui s'ajoute à cela, les qualités, les opérations, cette réalité est dite « être sous un aspect (*ens secundum quid*) ». La découverte de la substance et l'explicitation de l'*esse, actus essendi*, comme acte pour la substance individuelle, sont donc essentielles dans la connaissance de la réalité du point de vue de l'être. L'être, par la substance, est premier pour l'intelligence. Et l'intelligibilité de la réalité dépend radicalement de la découverte de la substance. Par là, saint Thomas assume toute la recherche d'Aristote dans le livre Z de la *Métaphysique*, qui souligne que l'intelligibilité est relative à l'être et à la substance : la quiddité est un mode de la substance, principe et cause selon la forme de ce qui est en tant qu'il est.

Le bien, lui, « dit la raison de parfait, qui suscite l'appétit, et par conséquent dit la raison d'ultime² ». Quand nous affirmons d'une réalité existante qu'elle est bonne, nous affirmons qu'elle suscite l'amour, qu'elle attire. Cela signifie donc quelque chose qui est de l'ordre de la fin : l'appétit en acte d'aimer se termine, se

¹. *Loc. cit.*

². *Ibid.*

repose dans le bien. C'est donc « ce qui est parfait d'une façon ultime qui est dit bon au sens simple », alors qu'une réalité qui n'atteint pas la plénitude qu'elle devrait avoir peut être dite bonne en quelque manière, mais pas simplement bonne... Saint Thomas souligne donc que le bien, qui suscite l'amour touche dans la réalité quelque chose d'un autre ordre que l'être. L'être est d'abord connu grâce à la découverte de la substance ; le bien l'est grâce à l'expérience de l'amour qui naît dans notre volonté sous l'influence de son attraction. Certes, c'est bien une réalité *existante* bonne qui nous attire : le bien n'est pas un idéal. Mais sa bonté dit quelque chose d'ultime dans son être, ce par quoi elle est capable d'attirer à elle.

Cette précision permet à saint Thomas de s'interroger ensuite sur la priorité réciproque de l'être et du bien¹. Du point de vue de *l'intelligibilité*, l'être est premier par rapport au bien car « ce qui tombe en premier dans la conception de l'intelligence, c'est ce qui est ». Mais du point de vue de la *causalité*, le bien, qui exerce la cause finale en attirant à lui, est premier. Il y a bien un ordre d'intelligibilité, relatif à l'être, qui saisit les réalités par leur détermination, leur forme ; et un ordre relatif au bien, dans lequel la fin est première, cause des causes. C'est pourquoi nous pouvons dire que la philosophie première est fondamentalement une philosophie de l'être, dans laquelle la découverte inductive de la substance est première ; et que l'éthique, qui aborde notre agir humain, est une éthique du bien et de l'amour : ce que nous accomplissons, nous le faisons premièrement en raison de l'attraction du bien que nous aimons et qui nous attire à lui.

C'est ce que saint Thomas précise encore, en se demandant « à quelle cause la raison de bien se ramène-t-elle² ». Il affirme alors que « le bien porte en lui la raison de fin ». Le bien, dans sa réalité profonde, parce qu'il attire, réclame d'être fin et c'est dans le bien, ce qui suscite l'amour, que nous découvrons la fin. Le bien, dans ce qu'il a de premier, est fin : ce en vue de quoi, ce à quoi tout le reste est ordonné. Aussi la réalité même du bien réclame-t-elle de tout envisager par la cause finale. Le bien existe, la fin est principe et cause. Elle est même la cause des causes, la cause dans ce qu'elle a de plus parfait et de plus elle-même. Le réalisme du bien et de l'amour réclamera donc une nouvelle lumière : celle qui s'explicite grâce à la cause finale. L'être, dans ce qu'il a de substantiel, et dans son acte d'être, ne suffit pas : seul le bien, et l'amour dont il est la source, permettent de saisir jusqu'au bout la réalité par le point de vue de la cause finale. Et si la cause finale est cause des causes, elle est donc source d'une vie et d'une connaissance ultime, plus profonde, parfaite : celle qui touche la sagesse.

¹. *ST*, I, q. 5, a. 2.

². *Ibid.*, a. 4. A l'article 3, saint Thomas précise que tout ce qui est, en tant qu'il est en acte, est bon.

La réponse à la première objection de cet article nous semble importante à relever car elle apporte une précision essentielle sur laquelle nous aurons à revenir. L'objection s'appuyait sur le traité *Des Noms divins* de Denys pour souligner que « le bien est loué en tant que beau. Or, le beau a raison de cause formelle... ». Saint Thomas répond que « le beau et le bien sont certes identiques dans le sujet, car ils sont fondés sur la même réalité, à savoir la forme ». La réalité existante bonne et belle est radicalement déterminée. C'est pourquoi « le bien est *loué* comme beau ». Mais nous comprenons que ce n'est pas le bien *comme tel* dont il s'agit, le bien dans toute sa force d'attraction. C'est un aspect de la réalité bonne que l'on loue, ce qui peut être manifesté, à savoir sa splendeur, son rayonnement, sa beauté, sa noblesse, sa gloire... Mais le bien, lui « *regarde proprement l'appétit (...)* et c'est pourquoi il a raison de fin, car l'appétit est presque comme un mouvement vers la réalité. Le beau, lui, regarde la capacité de connaître (*respicit vim cognoscitivam*)¹ », il se rattache donc à la raison de cause formelle. Autrement dit, le beau, par la qualité, la forme, est plus proche de la substance et de l'intelligibilité. Le bien, dans sa réalité profonde, en tant qu'il suscite l'amour, demande d'être aimé pour lui-même et explicité pour lui-même par la cause finale...

C'est donc par la distinction de la *ratio entis* et de la *ratio boni* que saint Thomas fonde la distinction et l'ordre de l'intelligence et de la volonté, de l'intelligibilité et de l'amour. L'intelligence garde une priorité en ce qu'elle dépend radicalement de l'être dans sa perfection propre, celle du vrai. Mais la volonté est première dans l'amour, son acte propre qui est l'effet même du bien qui l'attire à lui.

L'intelligence capax Dei

Grâce à la recherche de la vérité de ce qui est et à l'amour du bien réel, la personne humaine est capable de s'ouvrir par elle-même à la découverte de l'existence de Dieu. C'est sur cette capacité radicale que repose la coopération dont l'homme est capable par son intelligence à la recherche du salut qui est en Dieu. Quand saint Thomas affirme, du point de vue surnaturel, que l'homme peut s'orienter vers son salut, ce qui engage un jugement de son intelligence surélevée par la foi, le fondement en est la capacité *naturelle* que l'intelligence humaine a de s'élever par elle-même à l'affirmation que Dieu est (*an Deus sit*) et à une certaine contemplation, certes analogique, indirecte, de son mystère.

Nous pouvons l'exprimer négativement de la manière suivante : si l'intelligence humaine n'était pas capable par elle-même d'une certaine connaissance de Dieu, elle ne pourrait pas être surélevée, transformée par la foi, dont le réalisme

¹. *ST*, I, q. 5, a. 4.

propre est une adhésion à la Réalité même du mystère de Dieu qui se révèle. Certes, la foi n'est pas un *habitus* intellectuel : elle ne perfectionne pas notre intelligence selon ses exigences naturelles d'évidence. Mais par elle, nous parvenons à une véritable adhésion de l'intelligence, à un *assensus* à une vérité révélée. Cette vérité concerne immédiatement le mystère même de Dieu : la foi est théologale. Elle suppose donc que la puissance qu'est notre intelligence soit par elle-même capable d'une vérité sur Dieu, d'un jugement *vrai* par lequel elle adhère à l'existence d'une Personne première et dont elle peut connaître certaines vérités. Autrement, la foi resterait un corps étranger à l'intelligence : croire serait nécessairement absurde ou, du moins, inintelligible.

Si cela est radicalement vrai pour la foi, cela l'est donc pour la *doctrina sacra*, qui implique la théologie qui se développe à partir d'une coopération de l'intelligence avec le donné révélé. En effet, la *doctrina sacra*, c'est premièrement l'enseignement de Dieu adressé aux hommes par sa Parole, ce qui engage l'acte par lequel il se révèle lui-même en se servant du langage des hommes. Mais la Parole de Dieu étant adressée aux hommes et utilisant, pour énoncer un jugement sur la Réalité divine, des significations connues par l'intelligence humaine et transmises par la parole, elle réclame l'effort théologique humain ; ce n'est possible que parce que l'intelligence humaine est capable de saisir des significations sans aucune imperfection, les plus parfaites étant les significations analogiques. Nous serions impuissants à connaître quelque chose de vrai au sujet de Dieu à partir de sa Parole reçue dans la foi, selon un mode propre et non pas métaphorique, si notre intelligence n'était pas capable d'affirmer *par elle-même* que Dieu est, ni de connaître analogiquement certaines vérités propres de lui, de sa vie, de son esprit, de son activité divine.

Ajoutons un autre point essentiel : c'est dans l'amour, attirée par Dieu et sous la motion de l'Esprit Saint, que l'intelligence donne son adhésion de foi à Dieu qui se révèle. Or, du point de vue du fondement naturel de la foi, nous trouvons quelque chose d'analogue : saint Thomas ne cesse d'affirmer que c'est grâce à la cause finale, donc dans l'amour, que notre intelligence est capable de s'élever jusqu'à l'affirmation de l'existence de Dieu. La connaissance sapientiale philosophique dont l'intelligence humaine est capable au sujet de Dieu, se réalise grâce au fait qu'elle peut s'élever jusqu'à l'affirmation de son existence *par la causalité finale*. Nous trouvons ici la fameuse question sur les voies d'accès à la découverte de l'existence de Dieu¹. Déjà dans le *De ente et essentia*, œuvre de jeunesse, saint Thomas affirme que c'est par la finalité qu'on peut s'élever jusqu'à la découverte de l'existence de Dieu². En prenant ce chemin, il assume à la fois

¹. *ST*, I, q. 2.

². Cf. M.-D. PHILIPPE, *Retour à la source*, II, p. 45 sq.

l'héritage d'Augustin et celui d'Aristote. C'est dans une attraction amoureuse que l'intelligence humaine est capable de s'ouvrir, au-delà de la science et de l'analyse, à la vérité sapientiale philosophique au sujet de Dieu. Et c'est dans une nouvelle attraction, surnaturelle celle-là, et fruit de l'action de l'Esprit Saint, que l'intelligence peut s'ouvrir, au-delà de ses exigences naturelles d'évidence, à l'adhésion dans la foi au mystère révélé, à la *Res divina*. Saint Thomas le souligne quand, pour expliciter ce qu'est la foi surnaturelle, il se sert de deux similitudes : d'une part celle de la foi humaine, d'autre part celle de *l'habitus* des premiers principes. Certes, la foi est une connaissance ferme des vérités révélées (similitude de *l'habitus*) ; mais elle se réalise dans l'obscurité, au-delà de l'évidence, dans la confiance amoureuse en Dieu qui se révèle (similitude de la foi humaine). Croire, c'est donc connaître sans voir, grâce à l'amour. C'est connaître grâce à Celui qui voit et qui *nous parle* de ce qu'il voit, de ce dont il a l'évidence : « La foi vient de ce que l'on entend, et on entend par une parole du Christ¹ ». C'est là où le lien entre le Christ, le Verbe incarné, et la Parole de Dieu, prend une grande importance dans la théologie de saint Thomas.

3 - LE VERBE INCARNE ET LA PAROLE DE DIEU

Saint Thomas développe peu cette question dans la *Somme théologique*, si ce n'est en consacrant une question à l'enseignement du Christ : *De doctrina Christi*². Cependant, toute son étude de la science du Christ³ est à cet égard d'une grande importance, puisque ce que le Christ communique par sa Parole, c'est ce qu'il connaît comme Verbe éternel et dans son intelligence humaine.

Quant à la similitude entre le Verbe incarné et la Parole de Dieu, enseignement divin dans des mots humains, elle est développée à de nombreuses reprises, en particulier dans les commentaires scripturaires. Sans pouvoir faire ici cette enquête de façon exhaustive, relevons quelques-unes de ses affirmations les plus caractéristiques.

Dans le *Commentaire des Sentences*, en se demandant si l'Esprit Saint procède du Père et du Fils, il développe ainsi cette similitude :

Le verbe est double : le verbe vocal (*verbum vocale*) et le verbe de la pensée (*verbum mentis*) ; et à ce double verbe répond un double souffle (*spiritus*). Au verbe vocal, en effet, répond un souffle corporel, au verbe mental un souffle d'amour intime. C'est pourquoi je dis que le Verbe, selon la génération éternelle, est semblable au verbe mental (*verbum mentale*) ; et c'est pourquoi l'Esprit Saint procède du Verbe, comme l'amour du verbe mental. Mais le Fils,

¹. *Ro* 10,17.

². *ST*, III, q. 42.

³. Cf. *ST*, I, q. 12 ; q. 14 ; q. 27 ; q. 34 ; III, q. 9 à 12. Sur l'importance de la science du Christ dans la théologie de saint Thomas, nous nous permettons de renvoyer à M.-D. GOUTIERRE, *Hegel. L'intelligence de la foi ?*, chapitre XII, p. 361 sq.

selon qu'il a assumé la chair, a la similitude du verbe vocal ; et de même que la formation de la voix se réalise par le moyen de l'air respiré, ainsi l'Incarnation du Verbe s'est faite par l'opération de l'Esprit Saint¹.

Saint Thomas reprend cette réflexion dans la *Summa contra Gentiles*, en se demandant s'il convient d'affirmer que le Christ est né de l'Esprit Saint. Il affirme ainsi :

Cela semble convenir à l'Incarnation du Verbe. Car, de même que notre verbe, conçu dans l'esprit, est invisible, mais devient sensible lorsqu'il est prononcé à l'extérieur par la voix, de même le Verbe de Dieu existe invisiblement dans le cœur du Père selon la génération éternelle, mais par l'Incarnation a été fait sensible pour nous. C'est pourquoi l'Incarnation du Verbe de Dieu est comme l'expression vocale de notre verbe (*Verbi Dei incarnatio est sicut vocalis verbi nostri expressio*). Or, l'expression vocale de notre verbe se réalise par notre souffle (*spiritu*), par lequel la voix de notre verbe est formée. C'est donc d'une façon convenable que l'on dit aussi que la formation de la chair du Fils de Dieu a été faite par l'Esprit².

Dans le *Commentaire sur saint Jean*, saint Thomas développe à plusieurs reprises cette similitude et met particulièrement en lumière la *finalité* pour laquelle Dieu a agi ainsi par le mystère de l'Incarnation :

Quelqu'un manifeste son secret par son verbe, et c'est pourquoi nul ne peut pénétrer le secret de l'homme si ce n'est par le verbe de l'homme. Donc puisque *personne ne sait les choses de Dieu si ce n'est l'Esprit de Dieu (1 Co 2,11)*, nul ne peut venir à la connaissance du Père si ce n'est par son Verbe, qui est son Fils — *Et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils (Mt 11,27)*. Et de même que l'homme, voulant se révéler par le verbe de son cœur qu'il profère par sa bouche, revêt en quelque sorte ce même verbe de lettres ou d'une voix, ainsi Dieu, voulant se manifester aux hommes, revêt de la chair, dans le temps, son Verbe conçu de toute éternité. Et ainsi nul ne peut parvenir à la connaissance du Père si ce n'est par le Fils. C'est pourquoi il dit : *Moi je suis la porte. Si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé (Jn 10,9)*³.

Aussi la mission du Verbe incarné est-elle la source la plus profonde de ce que doit produire la Parole de Dieu dans le cœur des hommes :

De même que la Parole de Dieu est une semence dans l'âme de l'homme, selon qu'elle est revêtue de la voix sensible, en vue de produire le fruit d'une bonne opération — *La semence, c'est la Parole de Dieu (Lc 8,11)* —, de même le Verbe de Dieu, revêtu de chair, est la semence envoyée dans le monde, à partir de laquelle une très grande moisson devait se lever : c'est aussi pourquoi il est comparé à un grain de moutarde (*Mt 13,31*)⁴.

Si le Verbe est la Source et la Mesure parfaite de la Parole de Dieu, c'est par le mystère du Christ, le Verbe incarné, que nous y avons accès :

¹. *I Sent.*, dist. 11, q. 1, a. 1, ad 4.

². *CG*, IV, 46. « Le verbe du cœur est la conception elle-même de l'intellect, qui est cachée aux hommes tant qu'elle n'est pas exprimée par la voix, c'est-à-dire le verbe de la voix. Or, le verbe du cœur est comparé au Verbe éternel avant l'Incarnation, quand il était auprès du Père et nous était caché ; mais le verbe de la voix est comparé au Verbe incarné qui nous est désormais apparu et est manifeste. Or, le verbe du cœur n'est pas conjoint à la voix si ce n'est pas l'intermédiaire du souffle (*spiritu*) ; et c'est pourquoi on dit justement que l'Incarnation du Verbe, par laquelle il nous est apparu visible, a été faite par l'intermédiaire de l'Esprit Saint » (*Super Evangelium S. Matthaei lectura*, n° 112).

³. *Op. cit.*, II, n° 1874, p. 166-167.

⁴. *Ibid.*, II, n° 1639, p. 64.

Dans l'enseignement de la doctrine chrétienne, le commencement et le principe de notre sagesse *selon l'ordre de nature* est le Christ en tant que Sagesse et Verbe de Dieu, c'est-à-dire en tant qu'il est Dieu. Cependant, *par rapport à nous*, le principe est le Christ en tant que Verbe fait chair, c'est-à-dire dans son Incarnation¹.

Par le fait même, le mystère de l'Incarnation est ce qui fonde proprement le fait que l'on puisse dire quelque chose de Dieu par le moyen des réalités sensibles :

Rien de corporel n'est dit de Dieu selon sa substance, mais il l'est, ou bien par une vision imaginative : *J'ai vu le Seigneur siégeant sur un trône...* (Is 6,1) ; ou bien par la signification : *Le rocher, c'était le Christ* (1 Co 10,4) ; ou bien par l'assomption dans l'unité de la Personne : *Le Verbe s'est fait chair* (Jn 1,14)².

Le Christ Maître

Le Christ est donc le Maître par excellence, Celui qui est donné aux hommes comme la source de la sagesse qui vient du Père :

Le Christ s'attribue le magistère, parce que le Christ est le Verbe ; et c'est pourquoi il lui appartient d'enseigner, car nul n'enseigne, si ce n'est par le verbe. De même, il est maître quant à la nature humaine, parce qu'il a été envoyé pour enseigner : *Dieu, personne ne l'a jamais vu ; l'unique engendré qui est dans le sein du Père, lui nous l'a fait connaître* (Jn 1,18) ; *Vous m'appelez Maître et Seigneur* (Jn 13,13)³.

Etant le Maître, le Christ est la source de la véritable sagesse :

Au sens mystique, refaire les forces spirituelles renvoie à la sagesse. Et la vraie sagesse est celle qu'a enseignée le Christ, qui est lui-même la vraie Sagesse – *Le Christ est Puissance de Dieu et Sagesse de Dieu* (1 Co 1,24). Mais, avant celui du Christ, deux enseignements avaient cours : l'un humain, celui des philosophes ; et l'autre, celui de la Loi écrite⁴.

Le Christ, Verbe incarné, nous communiquant sa sagesse par sa parole, on peut affirmer que toute la Parole de Dieu conduit au Christ :

La Parole (*verbum*) de Dieu conduit au Christ, car le Christ lui-même est par nature la Parole, le Verbe de Dieu. Or toute parole inspirée par Dieu est une certaine similitude participée du Verbe de Dieu. Donc, puisque toute similitude participée conduit à son principe, il est manifeste que toute parole inspirée par Dieu conduit au Christ. Ainsi, puisque vous n'êtes pas conduits à moi, *Vous n'avez pas la Parole de Dieu, inspirée par lui, demeurant en vous*. Quiconque ne croit pas en le Fils de Dieu n'a pas *la vie demeurant en lui* (Jn 3,36). S'il dit *demeurant*, c'est parce que, bien qu'il n'y ait personne qui ne possède quelque vérité venant de Dieu, seuls ont la vérité et la parole de Dieu *demeurant* en eux ceux en qui la connaissance progresse au point de les conduire à la connaissance du Verbe véritable et substantiel⁵.

La Parole du Christ étant celle du Fils, du Verbe incarné, elle a des qualités uniques, qui la caractérisent :

¹. *Ibid.*, I, n° 34, p. 70-71.

². *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, n° 299.

³. *Ibid.*, n° 1852.

⁴. *Commentaire sur saint Jean*, I, n° 854, p. 372-373.

⁵. *Ibid.*, I, n° 820, p. 360.

Elle est une nourriture :

Toute pensée (*verbum*) de sagesse est la nourriture propre de l'esprit parce que c'est elle qui le soutient : *La Sagesse l'a nourri d'un pain de vie et d'intelligence* (Sir 15,3). Et l'on dit que le pain de la Sagesse est un pain de vie à la différence du pain corporel, qui est un pain de mort puisqu'il ne sert qu'à réparer les défaillances de notre condition mortelle et, pour cette raison, n'est nécessaire qu'en cette seule vie mortelle. Mais le pain de la Sagesse divine est source de vie et n'a pas la mort pour contraire. En outre, le pain corporel ne donne pas la vie : il ne fait que soutenir pour un temps une vie déjà existante. Mais le pain spirituel vivifie de telle manière qu'il donne lui-même la vie : l'âme ne commence à vivre qu'en adhérant au Verbe de Dieu – *Auprès de toi est la source de vie* (Ps 35,10). Donc, puisque toute pensée (*verbum*) de sagesse dérive du Verbe, l'unique engendré de Dieu – *La source de la sagesse, c'est l'unique Engendré de Dieu qui demeure dans les cieus* (Sir 1,5) –, c'est le Verbe de Dieu qui est principalement dit pain de vie ; c'est pour cela que le Christ dit : *C'est moi qui suis le Pain de vie*¹.

Elle est pleine de grâce et de vérité, comme Celui qui en est la source :

Dans le Christ la nature humaine, par l'union, parvint à la Vérité divine elle-même, c'est-à-dire que cet homme était la Vérité divine elle-même. Dans les autres hommes, il y a de nombreuses vérités participées, selon que la Vérité première brille en leurs esprits par de nombreuses similitudes ; mais le Christ est la Vérité elle-même ; c'est pourquoi il est dit : *En lui sont cachés tous les trésors de la Sagesse* (Col 2,3). Le Christ fut aussi *plein de vérité*, parce que son âme précieuse connut toute vérité, posséda la science de toutes choses. C'est pourquoi Pierre lui dit : *Seigneur, tu sais tout* (Jn 21,17) ; [et Dieu lui-même avait déclaré par le psalmiste :] *Ma vérité*, c'est-à-dire la connaissance de toute vérité, *et ma miséricorde*, c'est-à-dire la plénitude de toutes les grâces, *seront avec lui* (Ps 88,25). On peut enfin expliquer les paroles *plein de grâce et de vérité* en les rapportant à la dignité capitale du Christ, car il est *la tête de l'Église* (Eph 5,23) et de ce point de vue il lui appartient de répandre la grâce dans les autres, grâce qu'il a répandue sur nous par ses gestes et son enseignement, selon ce qui est dit dans les Actes : *Jésus commença à agir et à enseigner* (Ac 1,1). Il est donc dit *plein de grâce* en tant qu'il a réalisé la grâce en justifiant. En effet la Loi ancienne était impuissante à justifier, mais le Christ, lui, a justifié – *Ce que ne pouvait la Loi, que la chair rendait impuissante, Dieu l'a fait : en envoyant en vue du péché son propre Fils dans une chair semblable à celle du péché, il a condamné le péché dans la chair, afin que la justice exigée par la Loi s'accomplît en nous* (Ro 8,3). De même le Christ réalisa la vérité, en ce sens qu'il accomplit les figures de l'ancienne Loi et les promesses faites aux pères – *J'affirme que le Christ Jésus s'est fait ministre de la circoncision pour montrer la véracité de Dieu en accomplissant les promesses faites à nos Pères* (Ro 15,8) ; et : *Toutes les promesses de Dieu ont leur oui en lui* (2 Co 1,20). Jean le dit encore *plein de grâce* parce qu'il l'a répandue en nous par les paroles pleines de grâce de son enseignement – *La grâce est répandue sur tes lèvres* (Ps 44,3). Voilà pourquoi Luc dit que *dès l'aurore tous venaient à lui* (Lc 21,38), c'est-à-dire que dès le matin ils cherchaient à se rendre auprès de lui. Et *plein de vérité*, car il n'enseignait pas en énigmes et en figures, mais en vérité et ouvertement, sans aucune ruse – *Voilà que maintenant tu parles ouvertement, sans user de paraboles* (Jn 16,29)².

Sa Parole est donc source de la vie éternelle, elle agit avec la Toute-Puissance divine et elle ne passera pas :

Il est vrai que *les morts entendront*, c'est-à-dire obéiront à la *voix du Fils de Dieu*. La voix, en effet, exprime ce que l'on conçoit intérieurement. Or la nature

¹. *Ibid.*, I, n° 914, p. 394. « "Mon pain" peut signifier aussi "mon enseignement" – *Aser, son pain est nourrissant et fera les délices des rois* (Gn 49,20). Un tel pain est le pain du Christ, et il est nourrissant en raison de la douceur de son enseignement » (*Commentaire sur les Psaumes*, 40, n° 6).

². *Commentaire sur saint Jean*, I, n° 188-190, p. 125-127.

tout entière obéit radicalement à ce que Dieu veut et conçoit – *Il appelle les choses qui ne sont pas comme celles qui sont* (Ro 4,17). Ainsi ce sont les arbres et les pierres, et non pas seulement les os desséchés et les cendres des morts, qui *entendront la voix du Fils de Dieu*, en ce sens que tous obéiront radicalement à son bon plaisir. Et cela ne convient pas au Christ en tant qu'il est Fils de l'homme, mais en tant qu'il est Fils de Dieu, parce que c'est au Verbe de Dieu que toutes choses obéissent. C'est pourquoi il dit expressément : *du Fils de Dieu – Quel est celui-ci, disaient-ils, pour que les vents et la mer lui obéissent ?* (Mt 8,27). Même si on rapporte ces paroles à la résurrection des âmes, les difficultés s'expliquent : en effet, la voix du Fils de Dieu, par laquelle il meut le cœur des croyants, intérieurement par inspiration, ou extérieurement par sa propre prédication ou celle des autres, a le pouvoir de donner la vie – *Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie* (Jn 6,64) –, et ainsi sa voix donne la vie aux morts lorsqu'elle justifie les impies. Ainsi, parce que la voie qui mène à la vie est l'audition, qu'elle soit celle de la nature qui, en obéissant, mène à la restauration de la nature, ou celle de la foi qui mène à la restauration de la vie et de la justice, il dit : *et ceux qui l'auront entendue*, par l'obéissance quant à la résurrection des corps, ou par la foi quant à la résurrection des âmes, *vivront dans leurs corps dans la vie éternelle, et dans la justice dans la vie de la grâce*¹.

C'est en ce sens que le Christ parle avec une autorité qui n'est comparable à aucune autre :

Ce n'est pas de leur propre autorité que Moïse et les autres prophètes donnaient des préceptes et instruisaient les hommes, mais avec l'autorité même de Dieu ; aussi disaient-ils : *Le Seigneur dit ceci...* et : *Le Seigneur parla à Moïse...* Mais le Christ, lui, parle en Maître et comme ayant autorité, c'est-à-dire avec sa propre puissance ; aussi s'exprime-t-il ainsi : *Moi je vous dis...* (Mt 5,22). Pour cette raison Matthieu remarque, à la fin du sermon sur la montagne, qu'il enseignait [les foules] *en homme qui a autorité, et non comme les scribes* (Mt 7,29). De même les autres saints opéraient des miracles, mais non par leur propre puissance ; le Christ au contraire les accomplissait par sa propre puissance ; c'est pourquoi on disait de lui : *Quel est ce nouvel enseignement ? Il commande en maître aux esprits impurs et ils lui obéissent* (Mc 1,27). La gloire du Verbe est donc vraiment unique².

La Parole de Dieu a donc un caractère unique dans le Christ, ce qui la différencie de la manière dont elle se trouve chez les Prophètes. Saint Thomas le souligne notamment dans la *Summa contra Gentiles* :

L'Écriture Sainte a l'habitude de signifier l'inhabitation du Verbe de Dieu dans des hommes saints de cette manière : « Le Seigneur parla à Moïse » ; « le Seigneur dit à Moïse » ; « la Parole du Seigneur fut adressée à Jérémie » (ou à l'un des autres prophètes) ; « la Parole du Seigneur fut mise dans la main du prophète Aggée ». Mais jamais on ne lit que le Verbe du Seigneur fut fait Moïse, ou Jérémie ou l'un des autres. L'Évangéliste désigne de cette façon d'une façon singulière l'union du Verbe de Dieu à la chair du Christ, en disant : « Le Verbe est devenu chair » (...). Il est donc manifeste que, selon les

¹. *Ibid.*, I, n° 780, p. 343-344. Le fait que les paroles du Christ ne passeront pas « n'est pas dit selon la substance de la parole, mais selon ce dont elle [parle] (...). Les paroles de Moïse et des autres ont passé ; c'est pourquoi elles sont signes de l'Église présente. Mais les paroles du Christ annoncent à l'avance l'état de la vie éternelle. C'est pourquoi les paroles de Moïse passent, c'est-à-dire ce que Moïse a promis passe. Mais non pas ce que le Christ a promis, parce qu'il a promis la gloire future qui ne passe pas. En outre, la Parole du Christ, selon qu'elle est au sujet des réalités terrestres et temporelles, passe » (*Super Evangelium S. Matthaei lectura*, n° 1980).

². *Commentaire sur saint Jean*, I, n° 186, p. 124-125. « Il parle comme ayant autorité, parce qu'il parlait comme Seigneur ou comme législateur. Ou bien, avec la puissance de pénétrer le cœur (...) ou bien, avec le pouvoir de faire des miracles, parce que ce qu'il disait, il le confirmait par des miracles » (*Super Evangelium S. Matthaei lectura*, n° 678).

traditions de l'Écriture, le Verbe de Dieu ne fut pas seulement dans l'homme Christ par mode d'inhabitation¹.

Cette question est aussi souvent développée dans le *Commentaire sur saint*

Jean :

Jadis, en effet, le Fils unique révéla la connaissance de Dieu par l'intermédiaire des prophètes, qui l'annoncèrent dans la mesure où ils participèrent au Verbe éternel ; aussi chacun d'eux disait : *La parole de Dieu me fut adressée en ces termes...* Mais maintenant c'est le *Fils unique* en personne qui a fait connaître Dieu aux fidèles – *Voici ce que dit le Seigneur Dieu : (...) Moi qui parlais autrefois, me voici présent (Is 52,4-6).* – *Après avoir à bien des reprises et de bien des manières parlé jadis à nos pères par les prophètes, Dieu, en ces temps qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils (He 1,1).* Aussi son enseignement l'emporte-t-il sur tous les autres, parce qu'il est donné par le Fils unique – *Le salut, annoncé d'abord par le Seigneur, nous a été confirmé par ceux qui l'avaient entendu (He 2,3).* Mais qu'a-t-il annoncé, sinon le Dieu unique ? Moïse lui aussi l'annonça : *Écoute, Israël : le Seigneur ton Dieu est le seul Dieu (Deut 6,4).* Qu'a donc le Seigneur de plus que Moïse ? Beaucoup, et de toutes manières, car il a enseigné le mystère de la Trinité et bien d'autres que ni Moïse, ni aucun des prophètes n'ont annoncés².

Le Christ ne disait donc que le Père et les paroles du Père, parce qu'il avait été envoyé par le Père et parce qu'il est lui-même le Verbe du Père ; et de là vient encore que, quand il parle de lui-même, c'est du Père qu'il parle. (...) Le Christ possède au plus haut degré le pouvoir d'annoncer la vérité parce qu'il n'a pas reçu l'Esprit *avec mesure*. Voilà pourquoi Jean dit *Dieu ne donne pas l'Esprit avec mesure*. On pourrait dire en effet que, bien qu'il ait été envoyé par Dieu, tout ce qu'il dit ne vient pas de Dieu, mais seulement une partie ; car les prophètes eux-mêmes ont parlé tantôt par eux-mêmes, selon leur propre esprit, tantôt en étant mus par l'Esprit de Dieu. On lit par exemple, au second livre de Samuel, que le prophète Nathan, parlant selon son propre esprit, conseilla à David de construire le Temple ; mais que, par la suite, mû par l'Esprit de Dieu et obéissant à son ordre, il retira ce qu'il avait dit (cf. 2 *Sam* 7,3 sq). Mais le Baptiste montre qu'il n'en va pas ainsi pour le Christ ; car si les prophètes reçoivent l'Esprit de Dieu avec mesure, c'est-à-dire pour certaines choses et non pour toutes, et, de ce fait, ne disent pas à propos de tout *les paroles de Dieu*, le Christ, lui, parce qu'il a reçu l'Esprit sans mesure et pour toutes choses, *dit* en toutes choses *les paroles de Dieu*³.

Ce caractère unique de l'enseignement du Christ, comparativement à celui des Prophètes, et même de Jean-Baptiste, dépend de sa procession éternelle à l'égard du Père :

Vous vous demandez avec admiration d'où je tiens la science ; mais moi je vous dis que *mon enseignement n'est pas le mien*. S'il avait dit : « L'enseignement que je donne n'est pas le mien », aucune question n'aurait surgi ; mais qu'il dise *mon enseignement n'est pas le mien*, cela semble impliquer une contradiction. Le problème est résolu par le fait qu'on peut dire cela de multiples manières. D'une certaine façon on peut dire que son enseignement est le sien, et d'une autre qu'il ne l'est pas. Si on comprend cela du Christ Fils de Dieu : l'enseignement de quelqu'un n'est rien d'autre que son verbe (*verbum*) ; or le Fils de Dieu, c'est son Verbe ; il s'ensuit donc que l'enseignement du Père, c'est le Fils lui-même. Or ce Verbe est de soi-même par identité de substance – qu'y a-t-il en effet de plus tien que toi-même ? Mais il n'est pas sien du point de vue de l'origine – qu'y a-t-il de moins tien que toi si ce que tu es, tu l'es d'un autre ? comme le dit Augustin. Il semble donc avoir dit cela brièvement : *mon enseignement n'est pas le mien*, comme s'il avait dit : *Moi, je ne suis pas de*

¹. *CG*, IV, 34.

². *Commentaire sur saint Jean*, I, n° 221-222, p. 139.

³. *Ibid.*, I, n° 540-541, p. 250.

moi-même. En cela, l'hérésie de Sabellius est confondue, lui qui a osé dire que c'est le Fils lui-même qui est Père. On peut encore comprendre cette parole ainsi : *mon enseignement*, que moi je prononce par une parole créée, *n'est pas le mien, mais il est de Celui qui m'a envoyé*, du Père ; c'est-à-dire : il n'est pas à moi à partir de moi-même, mais à partir du Père, parce que le Fils possède même la connaissance à partir du Père, par la génération éternelle – *Tout m'a été transmis par mon Père (Mt 11,37)*. Mais si cette parole est comprise du Christ fils de l'homme, alors, il dit *mon enseignement*, que moi je possède par mon âme créée et que je profère par la bouche de mon corps, *n'est pas le mien*, c'est-à-dire n'est pas mien de moi-même, mais est de Dieu, « parce que toute vérité, quel que soit celui qui la dit, est de l'Esprit Saint ». Ainsi donc, selon Augustin, en un sens il a dit que son enseignement est le sien, en un autre qu'il n'est pas le sien : le sien selon sa forme de Dieu, pas le sien selon sa forme d'esclave¹.

Le disciple

Le mystère du Christ et de sa parole demandent d'être reçus dans la foi. Qu'y a-t-il donc d'unique pour celui qui est disciple du Christ ? Sa dignité est d'avoir un tel Maître et, par là, d'être conduit à la vérité et de devenir libre :

Certes, c'est un privilège d'une grande dignité que d'être disciple du Christ : *Fils de Sion, exultez et réjouissez-vous dans le Seigneur votre Dieu, parce qu'il vous a donné un maître de justice (Jo 2,23)*. C'est pourquoi il dit : *Vous serez vraiment mes disciples*. En effet, plus le maître est grand, plus ses disciples sont hors du commun. Or le Christ est le Maître le plus éminent et le plus grand ; ses disciples sont donc les plus éminents. Trois choses sont exigées des disciples. La première est l'intelligence, pour saisir les paroles du maître – *Vous aussi, vous êtes maintenant encore sans intelligence ? (Mt 15,16)* Or seul le Christ peut ouvrir l'oreille de l'intelligence – *Il leur ouvrit l'esprit, pour qu'ils comprennent les Écritures (Lc 24,45)*. C'est pourquoi Isaïe disait : *Le Seigneur m'a ouvert l'oreille (Is 50,5)*. Ce qui est requis en second lieu du disciple, c'est l'attachement (*assensus*) à croire ce qu'enseigne le maître, car *le disciple n'est pas au-dessus du maître (Lc 6,40)*, et c'est pour cela qu'il ne doit pas le contredire – *Ne contredis pas la parole de vérité (Sir 4,30)* ; et Isaïe ajoute : *Moi je ne contredis pas (Is 50,5)*. La troisième chose requise du disciple est la stabilité, qui permet de demeurer jusqu'au bout ; dans l'Évangile de saint Jean, il est dit que *beaucoup de ses disciples se retirèrent, et ne marchaient plus avec lui (Jn 6,67)* ; et Isaïe ajoute : *Je ne me suis pas dérobé (Is 50,5)*.

Mais il est plus grand de connaître la vérité, puisque c'est la fin du disciple. Et cela, le Seigneur le donne aussi à ceux qui croient ; c'est pour cela qu'il dit : *Vous connaîtrez la vérité*, c'est-à-dire d'une part la vérité de l'enseignement que moi je donne – *Moi, ce pour quoi je suis né et ce pour quoi je suis venu dans le monde, c'est pour rendre témoignage à la vérité (Jn 18,37)* –, d'autre part la vérité de la grâce dont je suis source – *La grâce et la vérité ont été données par Jésus-Christ (Jn 1,17)* ; cette grâce est dite grâce de vérité par rapport aux préfigurations de la Loi ancienne. Enfin, la vérité de l'éternité dans laquelle je demeure – *Éternellement, Seigneur, demeure ta parole, ta vérité de génération en génération (Ps 118,89)*.

Mais ce qu'il y a de plus grand, c'est l'acquisition de la liberté, que la connaissance de la vérité réalise chez ceux qui croient : *Et la vérité vous libérera*. Cependant, dans ce passage, « libérer » n'implique pas l'idée d'échapper à quelque péril, comme semble l'indiquer le mot latin, mais signifie vraiment « rendre libre ». Et cela par rapport à trois choses : la vérité de l'enseignement libérera de l'erreur, du faux – *Ma bouche proclamera la vérité et mes lèvres détesteront l'iniquité (Prov 8,7)* ; la vérité de la grâce libérera de l'esclavage du péché – *La loi de l'Esprit de vie qui est dans le Christ Jésus me*

¹. *Ibid.*, I, n° 1037, p. 442-443.

*libérera de la loi du péché et de la mort (Ro 8,2) ; la vérité de l'éternité nous libérera de la corruption – La création elle-même sera libérée de la servitude de la corruption (Ro 8,21)*¹.

Cette rapide incursion dans la théologie de saint Thomas nous montre toute l'importance de la similitude de l'enseignement : saint Thomas s'appuie sur cette dimension de la Parole de Dieu et sur l'enseignement du Christ, le Verbe incarné, pour fonder le développement d'une théologie scientifique. Cette similitude, même si elle joue un rôle fondamental en raison de la mission du Verbe incarné et du lien de l'intelligence avec la vérité, n'est cependant pas la seule que nous trouvons dans l'Écriture, et elle n'est pas la seule à avoir été développée par les Pères, les saints et les théologiens. Saint Thomas le reconnaît en soulignant que toute Parole de Dieu suscite l'amour : Dieu enseigne les hommes, mais il est un Père qui se donne à eux et les aime, qui les conduit avec miséricorde, qui les traite comme des amis.

Cette dimension amoureuse de la Parole de Dieu réclame le développement d'une véritable théologie mystique : si saint Thomas ne l'a pas développée pour elle-même, accomplissant l'œuvre de serviteur que Dieu lui demandait, il en reconnaît l'importance en particulier dans son *Commentaire sur saint Jean*². De fait, au-delà des conclusions de la théologie scientifique, c'est en revenant constamment au mystère du Christ et de sa Parole que nous pouvons aller plus loin et nous « rajeunir » comme théologiens. Ce que nous comprenons des similitudes de la Parole de Dieu dans les conclusions théologiques, en nous appuyant sur la signification saisie, n'est pas le mystère. Seul le théologien qui revient à la Parole de Dieu, directement en dépendance du mystère divin, fait œuvre de sagesse. Malheureusement,

souvent, les théologiens s'intéressent plus à leurs conclusions qu'à la Parole de Dieu qui en est la source et qui est une parole vivante, unie à sa source. La conclusion théologique doit nous servir à retourner à la parole du Christ pour y découvrir une intelligibilité ; celle-ci est merveilleuse, sans doute, mais jamais exhaustive. C'est l'esprit qu'il s'agit avant tout de saisir : la conclusion théologique est certes intéressante mais elle vient de la Parole de Dieu et doit y revenir. Elle doit revenir à sa source qui est une source profonde, Dieu lui-même ; et c'est la source qui nous intéresse, qui nous fait vivre et à laquelle nous revenons constamment³.

Revenir à cette Source divine et humaine qu'est le mystère du Christ et de sa Parole est essentiel pour que la sagesse théologique se renouvelle incessamment dans sa dimension la plus profonde, qui est contemplative.

¹. *Ibid.*, I, n° 1197-1199, p. 500-501.

². « Cette intelligence de la parole de Dieu, que nous découvrons dans le *Commentaire sur saint Jean*, nous montre bien que la théologie scientifique de saint Thomas ne s'oppose en rien à celle des Pères ; elle la prolonge, elle la précise. En effet, c'est toute l'interprétation mystique des Pères que saint Thomas assume ici, avec une lucidité parfaite » (M.-D. PHILIPPE, « Préface » à S. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur saint Jean*, I, p. 15).

³. M.-D. PHILIPPE, « Nature, personne et grâce », p. 14.

Hans Urs von Balthasar, d'une manière différente, a souligné l'importance d'un tel effort de renouveau dans la théologie¹. Sans pouvoir évidemment tout développer ici, nous voudrions relever quelques remarques qui nous semblent profitables pour comprendre combien le retour constant au mystère du Christ et de sa Parole est important et fécond.

¹. « Après Thomas d'Aquin se produit la chute dans le nominalisme. Pour la première fois, face à face, théologie (scolastique) et spiritualité (*devotio moderna*, Erasme) semblent irréconciliables. (...) La néoscholastique de la Contre-Réforme devient l'âge classique du divorce entre théologie *théorique* et théologie *affective* : d'un côté, une analyse sèche, qui n'est plus portée ni justifiée par l'objet, de l'autre côté une théologie spirituelle qui n'est plus nourrie par le centre de la révélation » (H. U. VON BALTHASAR, *Retour au centre*, p. 32-33) ; « La Réforme, avec son retour à l'Écriture, fut l'essai pathétique de surmonter la division entre théologie scolastique et théologie spirituelle. (...) [Mais] pour Luther, le véritable "partenaire de Dieu", ce n'est pas le peuple (et ainsi la conscience objective de l'Église), mais le moi humain. (...) [Finalement] la théologie s'est absorbée d'un côté dans la "méthode historico-critique", de l'autre côté, dans la spiritualité de la relation entre Parole divine et existence » (*ibid.*, p. 35-37) ; « On peut se demander s'il est significatif de distinguer encore dans l'avenir théologie et spiritualité. Chez Origène, (...) une telle distinction n'est pas employée. On a besoin d'elle, comme d'un expédient, quand la dogmatique (avant tout par l'effet de la controverse) s'est conceptualisée à tel point qu'une part de la sève qui caractérise partout la Parole de Dieu, s'est perdue. Mais l'histoire a prouvé que le suc apporté dans une assiette à part, ne peut pas rendre son goût au mets principal. La chair et le sang doivent être ensemble pour vivre ; ils ne se laissent plus réunir après coup pour former une réalité vivante » (*ibid.*, p. 42).

Chapitre XV

Le Christ, centre de la figure de révélation

Dans l'Avant-Propos de son *Retour au centre*, H. U. von Balthasar constatant qu'il y a « des théologies pourrissantes, que l'on ne peut plus, ou plus guère, ranimer¹ », voit ainsi le nécessaire effort de renouveau de la théologie chrétienne : « Nous devons aujourd'hui nous demander de quelle manière la richesse chrétienne peut être rapportée sans pertes à son origine : la pauvreté indicible de l'Amour divin, incarné et crucifié² ». C'est bien en revenant à ce centre, à ce point central, que l'on peut « justifier l'exigence de croire : un logos, d'un type particulier sans doute, mais en tout cas convaincant et même irrésistible, qui, émergeant des “vérités historiques contingentes”, leur confère un caractère de nécessité³ ».

En effet, « le christianisme, dans sa réflexion sur lui-même (donc dans sa théologie) ne peut être considéré ni comme une doctrine de sagesse surélevant la sagesse religieuse de l'humanité grâce à un enseignement divin », ce que l'on pourrait dire de la théologie de saint Thomas lorsqu'on isole la *Somme théologique* et lorsqu'on la lit en oubliant le réalisme de la cause finale⁴, « ni comme un avènement définitif de l'homme personnel et social grâce à la révélation et à la rédemption ». En réalité, « il ne peut être compris que comme l'amour divin se glorifiant lui-même⁵ ».

Voir ainsi le christianisme dans la perspective d'une « esthétique théologique », est selon H. U. von Balthasar, « la perception et l'accueil, que la foi seule rend possible, de l'amour souverainement libre de Dieu manifestant sa gloire⁶ ». Il s'agit, en réalité, non pas d'un « produit accessoire, peu important et non indispensable, de la pensée théologique », mais de la seule méthode théologique définitive, qui doit « revendiquer la place centrale en théologie⁷ ».

¹. *Op. cit.*, p. 10.

². *Ibid.* « Cela n'ira pas sans un effort sérieux de pensée. Il faut s'efforcer de voir de nouveau de l'intérieur ces dogmes que l'on ne connaît plus que de l'extérieur, comme “des vérités à croire” (...). Ces dogmes ne peuvent rien être d'autre que des aspects de l'amour qui se manifeste et, dans sa révélation même, demeure toujours mystère ; s'ils ne sont plus cela, alors la gnose a vaincu l'amour, la raison humaine s'est emparée de Dieu et, dans cet instant – d'abord en théologie, ensuite dans l'Église, enfin dans le monde, – “Dieu est mort” » (*ibid.*, p. 12-13).

³. *Id.*, *L'amour seul est digne de foi*, p. 7.

⁴. On fait ainsi de saint Thomas d'Aquin un rationaliste et un théologien de la nature, alors qu'il est un contemplatif et un théologien de la personne.

⁵. *Ibid.*, p. 8-9.

⁶. *Ibid.*, p. 10.

⁷. *Ibid.*, p. 9. Une telle esthétique « n'a rien de commun avec l'esthétique philosophique ». « Tout au plus pourrait-on établir un parallèle avec la méthode phénoménologique de Max Scheler, dans la mesure où elle cherche à laisser simplement l'objet se montrer lui-même » (*ibid.*, p. 10), sans qu'il soit question pour autant de mise entre parenthèses méthodique de l'existence, ce qui serait écarter le réalisme du jugement de foi.

1 - L'AMOUR SE MANIFESTANT COMME GLOIRE

Dans une telle esthétique théologique, « deux points de départ s'offrent, mais qui convergent ensuite en une unité¹ ». D'abord « la rencontre entre les personnes », dans la mesure où l'amour dépasse toute explication et toute justification extérieure : « Par rapport à moi, le toi est celui qui est toujours autre² ». Ensuite l'expérience exceptionnelle de la beauté où « ce qui naît au-devant de nous est irrésistible comme un miracle et ne peut jamais être élucidé rationnellement par le sujet de l'expérience³ », car il s'impose comme une nécessité intérieure non démontrable et gratuite. Ces deux voies sont des « signes » – nous dirions des dispositions – qui orientent l'homme vers le Christ. En effet, ni l'amour ni le beau ne peuvent être expliqués en faisant appel aux seuls besoins du sujet : ils dépendent de l'affirmation d'une réalité qui les transcende.

Ces deux points de départ convergent et « sont dépassés dans le domaine de la révélation, où le Logos divin qui s'abaisse dans la kénose, se manifeste lui-même comme amour, agapè et par là comme gloire⁴ ». Le passage du λόγος à la gloire de l'amour, à un amour glorieux, c'est la vérité qui resplendit dans le Christ : « Ainsi devient possible une intelligibilité des faits historiques qui éclaire leur caractère de faits purs en leur conférant une nécessité⁵ ». Cette relation entre l'amour et la gloire est caractéristique de l'amour divin et s'exprime ainsi :

Si la parole foncière est l'amour en tant qu'amour *divin*, elle doit avoir à côté d'elle la parole esthétique foncière de « gloire », qui garantit à cet amour divin manifesté la transcendance de ce qui est tout autre et exclut absolument toute confusion entre cet amour et quelque autre amour (même personnel) se posant comme absolu. La crédibilité de cet amour divin n'apparaît pas par une réduction à ce que l'homme connaît déjà depuis toujours en fait d'amour, mais au contraire uniquement par la figure de révélation de l'amour s'explicitant lui-même. Et dans cette figure, cet amour apparaît avec une telle majesté que, sans avoir besoin de l'exiger expressément, il fait naître pour lui-même là où il est perçu, la distance qui correspond à l'adoration⁶.

C'est « le Fils qui interprète le Père dans le Saint-Esprit et fait voir en lui l'amour divin » qui est la figure parfaite de cette révélation glorieuse de l'amour. Cette figure de révélation demande d'être déchiffrée d'une certaine manière : il faut y voir « non seulement, au point de vue formel, une "parole", mais aussi, au point de vue du contenu, l'amour absolu. Telle est la seule manière de parler conforme au Nouveau Testament : ni l'amour n'est placé ici à côté d'autres attributs divins – la

¹ *Ibid.*, p. 62.

² *Ibid.*, p. 63. « A l'instant où j'affirme avoir "compris" l'amour d'une autre personne pour moi, c'est-à-dire où je l'explique par les lois de sa nature humaine ou bien démontre sa légitimité par des raisons qui se trouvent en moi, cet amour est définitivement méconnu et profané ; et la voie est barrée pour la réponse à son appel. L'amour authentique est toujours incompréhensible, et il n'est un don pour moi qu'à cette condition » (*ibid.*, note 1, p. 62-63).

³ *Ibid.*, p. 63.

⁴ *Ibid.*, p. 66.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 67-68.

réponse humaine d'amour étant alors une vertu à côté d'autres (...); ni non plus par conséquent l'amour ne peut être vu comme étant avec la crainte dans une "unité de tension": dans le Nouveau Testament "la crainte" a sa forme et sa mesure dans le respect (*timor filialis*) correspondant à la perception exacte de l'amour qui se révèle ainsi¹ ».

Ce lien entre l'amour, la gloire et la figure de révélation ouvre une voie pour la théologie dont le caractère propre et indivisible est formulé ainsi par H. U. von Balthasar: « Ou bien la figure de la Révélation chrétienne est lue et comprise dans sa totalité comme la glorification de l'amour absolu par lui-même, ou bien elle n'est pas aperçue du tout² ».

Cette figure de révélation, c'est le Fils: « Carrefour de toutes les paroles historiques partielles », celles de l'Ancien Testament, « et de toutes les paroles réelles particulières, il ne pourrait pas l'être s'il était seulement ou l'homme "de fait" Jésus, ou le Logos supra-historique et qui soutient tout³ ». Au contraire,

ce qui est décisif, c'est que dans l'éclat de sa figure il n'est pas fait de séparation ni de distinction entre ce qu'il est comme homme et ce qu'il est comme Dieu; (...) il ne peut être l'empreinte rayonnante de Dieu (ce qu'il est comme homme) que parce qu'il est trinitairement consubstantiel au Père, et pourtant cette splendeur éternelle qui est la sienne n'est saisissable pour nous que parce qu'il la reçoit comme homme et en est investi⁴.

La grandeur de cette approche du mystère chrétien est l'unité entre le mystère trinitaire et le mystère de l'Incarnation – entre la théologie et l'économie. Elle dépasse par le fait même complètement l'opposition entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi:

Dans le phénomène central de la révélation, il ne saurait être question de « signes » qui, par leur nature, renvoient, au-delà d'eux-mêmes, à une « chose signifiée ». L'homme Jésus, dans sa visibilité, n'est pas un signe, qui renverrait à un « Christ de la foi » invisible, que cette conception soit teintée d'un catholicisme platonisant ou au contraire d'un protestantisme criticiste. Ce qui, selon les données de la Bible, est l'image et l'expression de Dieu, c'est

¹. *Ibid.*, p. 71-72. Dans l'Ancien Testament, en revanche, la Parole de Dieu « reste essentiellement une parole de promesse » et garde une oscillation entre élection et réprobation. C'est aussi pourquoi il ne peut y avoir « dans le Nouveau Testament, un principe scripturaire formel, une autorité formelle de l'Écriture (au sens des Réformateurs); ce serait une abstraction » qui ne correspond pas à ce qu'est la Bible, dont elle oublie le dynamisme interne, l'Ancien Testament se dépassant et s'achevant dans le Nouveau (cf. *ibid.*, note 3).

². *Ibid.*, p. 73. « Pour la voir, il faut, certes, posséder "les yeux de la foi". Mais cette figure, et non comme les scolastiques le pensaient, les *articuli fidei* pris en particulier, possède "l'évidence par soi" » (ID., *Retour au centre*, p. 56). Cette figure n'est pas fermée sur elle-même et bien des signes permettent d'y accéder. Cependant, « il faut que subsiste au centre le risque absolu du don », la « gratuité de l'amour, qui ne se fonde qu'en lui-même, indépendamment de toutes les qualités motivantes de l'aimé » (cf. *ibid.*, p. 56-57).

³. *La Gloire et la Croix*, I, p. 367.

⁴. *Ibid.*, p. 368.

l'Homme-Dieu indivisible : l'homme dans la mesure où Dieu resplendit en lui, le Dieu dans la mesure où il apparaît en l'homme Jésus¹.

H. U. von Balthasar souligne que cette figure de la révélation comporte trois tensions, ou trois ordres, dont il est important de saisir la structure et la relation : celle de la matière et de l'esprit ; celle du cosmos et de Dieu ; celle du pécheur et du Dieu qui se révèle comme rédempteur sous le voile de la croix. Ces trois ordres, on ne peut ni les réduire l'un à l'autre, ni les déduire l'un de l'autre. Cependant, entre eux « subsistent des analogies importantes, qui aboutissent à une compénétration intime de ces trois ordres ; il n'est pas possible de comprendre à fond le premier », qui fonde le domaine esthétique, « sans le deuxième, et à son tour le deuxième n'existe concrètement que lié au troisième. Et du point de vue du troisième, on voit clairement que les deux premiers n'existent qu'en vue de lui, et trouvent en lui leur fondement et leur intelligibilité suprêmes² ».

Centre de la figure de révélation

Le Christ est ainsi le *centre de la figure de révélation*. Par là, « la figure totale acquiert son unité et son intelligibilité ». Il « est la forme parce qu'il est le contenu³ », et c'est là le caractère unique de la religion chrétienne : « Cela est vrai absolument, car il est le Fils unique du Père, et ce qu'il fonde et établit n'a de sens que par lui, n'est relatif qu'à lui, et n'est maintenu vivant que par lui ». Il s'agit là, souligne H. U. von Balthasar, d'une « évidence objective » : « Le fait que le Christ "ne me dit rien" ne s'oppose pas à ce qu'en soi et de soi il ait dit tout pour tous⁴ », ce qui se conçoit comme « une correspondance de la personne humaine tout entière avec la figure du Christ ».

¹. *Ibid.*, p. 369. « La figure de révélation, quel que soit l'élan dont on la pense animée, est plus qu'une économie platonicienne de signes symboliques, qui, au-delà d'eux-mêmes, indiquent le spirituel ; même si ce dynamisme de la figure expressive conduit dans les profondeurs de la passion, de la mort, de l'Hadès, puis dans les hauteurs d'une ascension qui, pour notre bien, retire à nos sens l'image sensible. Pour cette raison, la figure de révélation est aussi beaucoup plus que ce que laisse deviner la dialectique protestante de toute nuance : que l'on dépeigne avec Luther le "déguisement" du Verbe, ou avec Kierkegaard son "incognito" comme un *latere sub contrario* (et par là comme un crucifiement des sens humains), ou que l'on y voie une aliénation au sens hégélien. La modalité que l'image expressive de Dieu acquiert à cause du péché du monde : son caractère de mise en demeure et de scandale, ne supprime pas son caractère de révélation et donc d'expression, mais le suppose jusqu'en ce qu'elle a d'extrême ; elle est jusque dans les décombres de l'image de la vie éternelle, sur la croix, dans tout le paradoxe et au-delà de tout paradoxe : révélation, et même révélation renforcée, révélation suprême, expression suprême, par elle-même, de cette vie éternelle. A ce degré suprême, ce qui apparaît, ce n'est pas seulement ce que Dieu est : amour. Il apparaît aussi que, en révélant son amour dans la chair et le sang et en les sacrifiant pour la vie du monde, Dieu s'est engagé d'une manière insurpassable et sans retour possible. Pour quiconque a pu déchiffrer l'image du Fils ensanglanté sur la Croix, la persistance de cet engagement dans l'Eucharistie ne saurait constituer une surprise : car elle n'est qu'une dimension élargie du premier. La résurrection de la chair, l'hymen éternel de l'Agneau et de son Epouse n'étonnent pas davantage : tout cela est inclus dans l'acte de Dieu s'engageant lui-même et – avec une liberté divine, mais aussi avec une logique divine – produisant dans sa création un corps de révélation de sa splendeur » (*ibid.*, p. 371-372).

². *Ibid.*, p. 372-373.

³. *Ibid.*, p. 391.

⁴. *Ibid.*, p. 392.

Cette correspondance du Christ et de la personne humaine dans ce qu'elle est et dans ses attentes les plus profondes, cependant, ne conditionne le Christ ni dans ce qu'il est, ni dans la manière dont il se donne. Si Dieu se fait homme et, à ce titre, « correspond aux formes générales de pensée et d'existence humaines », cependant, « ce qu'il est de singulier, il ne peut le proclamer, dans le cadre de ces formes générales, que par lui-même¹ » : l'initiative de la Révélation que Dieu fait de lui-même dans le Christ relève de la libre volonté de Dieu et de sa sagesse.

Cela est lourd d'une conséquence importante pour la foi, mais aussi pour la théologie et pour l'exégèse elle-même :

La première condition nécessaire pour comprendre, c'est d'admettre le donné tel qu'il se donne. Si dès l'abord on pratique des suppressions dans l'Évangile, l'intégrité du phénomène est atteinte, ce qui déjà le rend incompréhensible. Mais l'Évangile présente de telle manière la figure du Christ que « la chair » et « l'esprit », l'incarnation conduite jusqu'à la passion et à la mort, et la vie du Ressuscité d'entre les morts sont reliées les unes aux autres jusque dans les moindres détails².

C'est pourquoi le mystère personnel du Christ, son « Je suis » et toutes ses paroles, sont le lieu où il nous faut constamment revenir pour puiser à la source de l'amour, de la foi et de la théologie : « Si l'on écarte de la figure objective de la révélation la dimension trinitaire, tout devient aussi incompréhensible ; il n'y a plus le moindre enchaînement plausible, parce que chaque membre n'est plausible que dans l'ensemble de l'image³ ».

2 - LA MESURE ET LA FORME

Comment cela s'explique-t-il ? D'abord par ce que H. U. von Balthasar appelle la « mesure » et la « forme », qui concerne un tout constitué de parties⁴. Or, nous l'avons vu⁵, la personne est un tout. Du Christ, on ne peut rien mesurer de l'extérieur : « S'il est "l'unique", aucune mesure générale et extérieure ne peut suffire à le mesurer, il ne peut être tout d'abord mesuré que par lui-même. Lui appliquer un étalon externe, ce serait aller à l'encontre de ce qu'il affirme de lui-même⁶ ».

Cette disposition harmonieuse de tout le mystère du Christ, se manifeste en premier lieu dans la « correspondance entre la mission du Christ et son existence ».

¹. *Ibid.*, p. 393. « Ce qui est décisif et éclairant se trouve en elle », avec une évidence et une justesse internes analogues à celles de l'œuvre d'art ou de la proposition mathématique, et une capacité de rayonner et de se communiquer jusqu'au cœur de l'homme qui le saisit (cf. *ibid.*).

². *Ibid.*, p. 394.

³. *Ibid.*, p. 395.

⁴. « La forme n'existe que faite de parties ou d'aspects qui sont répartis entre eux et adaptés les uns aux autres (*pro-partio*), mais de telle manière qu'ils n'ont pas en eux-mêmes leur mesure suprême, leur mesure mesurante ; ils la tirent de l'ensemble, qui est en même temps le répartiteur et le bénéficiaire suprême de sa propre mensuration » (*ibid.*, p. 395).

⁵. Cf. ci-dessus, p. 317 sq.

⁶. *Ibid.*, p. 395-396.

C'est là que se situe notamment sa parole : « De sa mission fait partie son enseignement et plus que cela, sa tâche tout entière, d'après laquelle il accomplit sa passion conformément à sa mission ¹ », ce qui trouve sa source dans l'accomplissement de la volonté de son Père :

Le Dieu vivant prend à son service toute l'existence humaine de son Fils (...). Par conséquent, la mission est divine, son exécution est humaine, et la proportion « d'accord » parfait qui règne entre les deux est divino-humaine².

Ce qui différencie le Christ des Prophètes ou des héros de l'Antiquité, dont la mission demeure distincte de leur personne, c'est que Jésus, « en tant qu'homme, est identique à la mission reçue du Père ». Aussi le développement de sa vie, l'échec de la Croix, sont-ils la mise en œuvre plénière et manifeste de l'intention initiale d'amour du Père. Par le fait même, les affirmations de l'herméneutique sont balayées d'un seul coup : « Si la calme rectitude du chemin qui mène Jésus à sa perte était une construction postérieure des disciples, ceux-ci auraient possédé un génie religieux tellement surhumain qu'il dépasserait de loin celui du modèle³ ».

Dans cette forme parfaite, l'unité entre Jésus et ses paroles est particulièrement importante à souligner pour nous :

La solidité de chacune de ses paroles provient de ce que chacune d'elles est garantie par toute son existence : il est inhérent au phénomène que non seulement Jésus « défend sa parole » et qu'il est prêt à mourir pour elle, mais qu'il est lui-même cette parole qui escompte déjà son genre de mort particulier comme une part de son existence...⁴.

En ce sens, Jésus est lui-même la norme, la mesure, parce qu'il est non seulement la plénitude de l'action humaine sage, à la manière dont pourrait agir un héros, mais « l'identité de l'exigence divine et de l'accomplissement humain ».

Cette mesure personnelle humano-divine et dynamique de l'Incarnation de Dieu et de la divinisation de la chair « ne peut tirer sa preuve de nul autre que lui ». Le mouvement de toute la vie du Christ, de sa naissance à sa Passion et à sa mort, révèle qui il est :

Par suite, voici ce que signifie dynamiquement « le Verbe s'est fait chair » : la Parole qui commence par s'adresser aux auditeurs de l'extérieur et d'en-haut (sermon sur la montagne) avec le caractère des prophéties vétérotestamentaires, devient progressivement une Parole proférée par la chair du Christ, exprimée par elle, une Parole étouffée par l'épaisseur de la chair et retentissant d'autant

¹ *Ibid.*, p. 396.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 397. « Non seulement ils auraient dû lui prêter des paroles impossibles à inventer et que nul n'aurait pu comprendre à l'époque où elles auraient été prononcées ; mais il aurait fallu inventer en outre toute une existence qui, non seulement devait concorder avec les paroles au moment même, mais ne pouvait révéler cet accord que par la mort et la résurrection postérieures. Pour pouvoir ainsi prophétiser à reculons, les disciples auraient dû posséder une christologie théologique parfaite, irréalisable à leur époque, sinon sous la forme d'une inspiration directe du Saint-Esprit ; mais cette inspiration elle-même aurait dû être d'une nature humainement poétique, car on ne peut pas mobiliser le Saint-Esprit de Dieu pour remettre en ordre, en le transfigurant, quelque chose qui n'exprimerait aucune vérité historique » (*ibid.*).

⁴ *Ibid.*, p. 398.

plus fort : étouffée jusqu'à ce que l'homme tout entier, devenu langage de Dieu, non seulement profère la Parole de Dieu avec son corps et son âme, mais soit cette Parole¹.

Cette langue de la passion et de la mort du Christ, cette parole définitive, cette proclamation glorieuse dans la kénose elle-même, est « issue de l'amour » : elle est « l'ultime conclusion d'un discours que Dieu lui-même a commencé, et qui jusqu'au dernier mot ne sera ni interrompu, ni dévié² ».

Cette consommation, ce rapt de Dieu sur toute l'humanité du Christ, qui se déploie selon une certaine succession temporelle³, elle-même œuvre de la sagesse de Dieu, fait d'elle ce que Dieu a voulu de l'homme : celui qui répond librement à son appel d'amour. L'homme est alors, selon une métaphore musicale,

celui qui répond à la parole, et en qui elle trouve un écho. Dieu, en l'habitant dynamiquement, le met « en accord » : il a une voix, et une voix juste. Ce n'est ni un bégaiement, ni un balbutiement, c'est un entretien avec Dieu. Dans l'échec humain le plus total, il ne se dérobe pas devant Dieu ; il dit, à un cheveu près, ce que Dieu veut l'entendre dire. Aucune fausse note ne peut troubler ce dialogue ; tout ce qui est dit et fait est adapté, comme un parfait moulage⁴.

La réponse humaine de Jésus à l'exigence divine du Fils qui tient tout du Père ne détruit pas l'homme : « En se faisant homme il ne fait pas violence à l'homme, mais l'accomplit justement dans ce qu'il a de plus humain, que cet humain soit le plus haut ou le plus profond⁵ ».

C'est de cette figure et de cette forme du Christ qui doit être formé en nous, que parle saint Paul dans l'épître aux Galates : « Mes enfants, pour qui j'endure à nouveau les douleurs de l'enfantement jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous⁶ ». Le Christ, Homme-Dieu, devient ainsi l'archétype humain par excellence : « C'est la beauté de Dieu apparaissant dans l'homme et la beauté de l'homme trouvée en Dieu et en Dieu seul ». Mais cette plénitude, cette manifestation parfaite de Dieu, est adressée à tout homme : « Le Christ est ce discours de Dieu adressé à nous tous » de l'intérieur, et non pas du dehors.

La figure du divin réalisée dans l'humanité du Christ porte aussi la clé pour entrer dans l'intelligence de ses paroles qui, du seul point de vue de l'homme religieux et même du prophète, rendent un son intolérable et seraient blasphématoires dans toute autre bouche que dans celle du Christ. Les Évangiles regorgent d'exemples où les auditeurs du Christ sont à la fois frappés d'étonnement et

¹ *Ibid.*, p. 401.

² *Ibid.*

³ « Tout Fils qu'il était, par ce qu'il souffrit il apprit l'obéissance ; et rendu parfait, il devint pour tous ceux qui lui obéirent cause de salut éternel » (*He* 5,8-9).

⁴ *La Gloire et la Croix*, I, p. 402.

⁵ *Ibid.*, p. 403.

⁶ *Ga* 4,19.

scandalisés par ses paroles ! Comme le souligne H. U. von Balthasar : « Que l'on y prenne bien garde : ce n'est pas le Dieu dévoilé qui parle ainsi, c'est un homme... ». Le Christ parle réellement humainement et par son humanité. Aussi, « il ne peut y avoir pour cela *qu'une seule* justification : c'est que cet homme agit dans l'obéissance. Et que c'est justement en s'attribuant quelque chose de divin, qu'il est le plus profondément obéissant. Mais – et cela est décisif – cela n'est possible que parce que cet homme qui obéit en se “faisant” Dieu, est un Dieu qui obéit en se faisant homme¹ ». C'est ce qu'affirme l'Épître aux Philippiens, ainsi convoquée :

Lui qui, subsistant en forme de Dieu, n'a pas estimé comme une usurpation d'être égal à Dieu, mais il s'est anéanti, prenant forme d'esclave, devenant semblable aux hommes. Et par son aspect reconnu pour un homme, il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix ! C'est pourquoi Dieu l'a souverainement exalté et l'a gratifié du Nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou plie, dans les cieux, sur la terre et sous la terre, et que toute langue proclame que Jésus-Christ est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père².

C'est ainsi que, dans le mystère de l'Incarnation, l'obéissance de Jésus au Père devient la révélation de l'amour éternel du Père et du Fils :

Le rapport entre Dieu et la créature reçoit ainsi une participation au lien naturel indissoluble de l'amour entre le Père et le Fils, dans l'Esprit Saint. De même que les Personnes divines ne s'opposent pas les unes aux autres comme des êtres indépendants, mais sont, dans l'unique nature divine concrète, un seul être divin, de même dans le Christ, le lien entre Dieu et la créature comme lien entre deux partenaires libres est toujours dépassé et fondé par avance, indissolublement, dans l'union hypostatique. Les deux, à leur manière, donnent au libre amour une figure réelle et substantielle, mais pénètrent aussi d'amour la substance, jusqu'en son fond. Ceci est surtout frappant pour nous, dans l'Eucharistie : en elle le Christ substantiel se présente, en son entier, comme don du Père au monde, et toute la vie de foi des chrétiens est fondée sur l'acte qui leur fait « manger et boire », physiquement et sacramentellement, la Chair et le Sang du Christ³.

Qualité

De ce centre de la figure de révélation qu'est le Christ, comme mesure parfaite, H. U. von Balthasar propose ensuite de voir ce qu'il appelle la « qualité », le rayonnement propre : « Que la mesure représentée et incarnée par le Christ soit qualitativement différente de toute autre, cela n'a pas besoin d'être démontré, cela découle du phénomène⁴ ». C'est ce qui se déploie dans quatre directions que nous ne ferons qu'évoquer : elles indiquent néanmoins ce qui pourrait permettre d'organiser et de déployer une esthétique théologique à partir de la figure du Christ. Disons plutôt : de développer, avec le secours de la connaissance propre à l'activité artistique, qu'elle soit poétique, théâtrale, picturale, ou musicale, la noblesse et la grandeur de la manifestation glorieuse de l'amour divin dans l'humanité du Christ.

¹. *La Gloire et la Croix*, I, p. 404-405.

². *Phi* 2,6-11.

³. *La Gloire et la Croix*, I, p. 406.

⁴. *Ibid.*

Déployer cette qualité dans sa manifestation consiste d'abord à expliciter toute la richesse du mystère du Christ, tous les caractères propres à la figure du Christ ; selon H. U. von Balthasar, cela relève proprement de l'expérience spirituelle du croyant. En second lieu, elle consiste à développer la « vérification de la figure de foi par l'existence », son dynamisme existentiel : nous pourrions dire, la fécondité et l'efficacité propre de l'amour divin dans le cœur de l'homme et dans toute l'existence humaine. Ensuite, il s'agit de préciser ce qui distingue cette figure de toutes les autres figures de religion humaine : son caractère original. Enfin, il faut chercher à comprendre pourquoi et comment cette figure peut être ignorée ou refusée par les hommes – c'est là le problème de l'aveuglement, de l'ignorance et du péché : « En quoi consiste la cécité innocente ou l'aveuglement coupable de ceux qui se scandalisent » ?

Trois visages de la théologie

Dans *Retour au centre*, H. U. von Balthasar expose encore que la figure concrète du Christ et, en définitive, sa mort et sa résurrection « donne successivement naissance à trois théologies distinctes et pourtant inséparablement liées¹ ». C'est une manière de préciser comment la théologie se développe en quelque sorte comme le déploiement, la manifestation, de la qualité propre de la figure parfaite de révélation qu'est le Christ.

D'abord, une théologie comme « méditation de la figure révélatrice² » : principalement contemplative, elle est avant tout « dirigée sur Dieu, pour louer et glorifier la grandeur de sa révélation de lui-même ». Historiquement, elle s'est développée avant tout chez les Pères et les premières écoles théologiques monastiques jusqu'au XII^e siècle. « Indispensable pour toutes les formes suivantes », elle honore avant tout, jusque dans l'intelligence en quête du vrai et l'existence humaine la plus concrète, l'exigence de rendre gloire à Dieu : « C'est tout l'homme qui doit et veut, en suivant le Fils, répondre au don que Dieu le Père nous a fait par son Fils³ ». Là, la théologie est donc avant tout relative au Christ comme don du *Père* qui glorifie le *Père*.

La théologie est ensuite une « théologie orientée vers la prédication » : elle suppose « en profondeur la portée universelle de l'action historique particulière de Dieu en Jésus Christ (avec sa préhistoire)⁴ » et cherche la manière de transposer tout le mystère du Christ dans les formes kérygmatisques requises pour exprimer le message du salut : traduction des textes bibliques, utilisation des élaborations

¹. *Op. cit.*, p. 58-59.

². *Ibid.*, p. 59.

³. *Ibid.*, p. 60.

⁴. *Ibid.*

philosophiques, rencontres avec les cultures et les formes de pensée des peuples, élaboration des règles de foi et de l'autorité du Magistère, etc., c'est tout l'effort de recherche apostolique, à la suite du Christ qui a donné sa vie pour les hommes. Dans cet effort, apparaît un aspect de la continuité de la Tradition et de la foi de l'Église : « Jamais le kérygme pour un nouveau temps n'a produit quelque chose de vraiment créateur sans assumer en la transformant la théologie investie dans l'Écriture et la Tradition, même s'il fallut alors batailler pour faire prévaloir de nouvelles formes d'expression sur celles qui étaient transmises sans réflexion¹ ». Là, la théologie est avant tout relative au mystère du *Christ comme l'Apôtre* envoyé par le Père à tous les hommes.

Enfin, « le messager ne doit pas seulement s'adresser aux autres hommes en tenant compte de leur milieu en général, il doit vraiment les rejoindre, intégrer leurs points de vue étrangers, inadaptés, dans cet événement de l'annonce de la foi² ». C'est ce que réalise très imparfaitement une *théologie apologétique*, en ce sens qu'elle cherche seulement à convaincre d'une façon unilatérale. H. U. von Balthasar souligne donc la nécessité d'une « théologie dialogale », dans laquelle l'apôtre considère son interlocuteur comme un frère dans le Christ. Il s'agit alors de « rejoindre par l'amour son adversaire, l'homme, et le transformer de l'intérieur (par l'assomption de sa faute)³ ». Une telle théologie dialogale n'est donc plus d'abord une proclamation de l'intérieur vers l'extérieur, mais, « s'entretenant avec le frère humain, le mène pas à pas de la périphérie au centre⁴ », peut-être parfois simplement par le témoignage fraternel silencieux. Elle est avant tout une théologie qui, sans nier le caractère unique et insurpassable du mystère du Christ, sait que « la vérité chrétienne est toujours plus grande » que ce que l'homme peut saisir. Aussi reste-t-elle « sous le jugement de la Parole », ce qui relève du mystère de *l'Esprit Saint*.

Ces trois développements de la théologie, ces trois formes, sont donc en mouvement circulaire : il faut puiser dans « la prière adoratrice qui se plonge d'emblée dans la Vérité première, avant toute intention kérygmaticque et dialogale », les forces nécessaires pour transmettre le message. Ainsi s'agit-il, en définitive, du « triple changement d'expression d'un même visage », celui d'une « théologie qui doit finalement – tant qu'elle est *theologia viatorum* – rester inachevée, parce que le Kyrios seul a une vue totale sur la forme définitive de la révélation, que son Alliance avec l'humanité possède une fois pour toutes⁵ ».

¹ *Ibid.*, p. 62.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 63.

⁴ *Ibid.*, p. 64.

⁵ *Ibid.*, p. 70. C'est ainsi que H. U. von Balthasar retrouve l'importance de la subalternation de la science théologique, sur laquelle saint Thomas d'Aquin insiste tant, en renvoyant au mystère de

3 - TROIS QUESTIONS

Il est facile de comprendre la grandeur de cette approche théologique de Hans Urs von Balthasar, son originalité propre et son audace d'homme de foi et de théologien fasciné par la Personne et par la vie du Christ. Son itinéraire et la perspective qui est la sienne nous conduisent à soulever trois questions, qui demanderaient d'être approfondies et développées.

Dès les premières lignes de *La Gloire et la Croix*, H. U. von Balthasar affirme qu'il a tenté, dans cet ouvrage, « de développer la théologie chrétienne à la lumière du troisième transcendantal, c'est-à-dire de compléter la considération du vrai et du bien par celle du beau (*pulchrum*)¹ ». Or, une telle affirmation montre à elle seule l'intérêt et les limites de son approche théologique. En effet, s'il est vrai que la pensée scolastique décadente, qui *n'est pas* la théologie scientifique de saint Thomas d'Aquin, a laissé de côté toutes les affirmations métaphoriques de la Parole de Dieu et s'est sclérosée dans la logique, aboutissant à un terrible appauvrissement de la théologie, le beau n'est pas pour autant un transcendantal². C'est là toute la difficulté que pose la pensée de Hans Urs von Balthasar. En effet, le beau n'est pas immédiatement de l'ordre de l'être, mais de l'ordre de la forme : chercher à préciser les relations de l'être et de la forme est capital... Sur le plan philosophique, cela a été le grand effort fondamental d'Aristote face à l'idéalisme platonicien. C'est le sens de la recherche de l'οὐσία, principe et cause selon la forme de ce qui est ; seule cette découverte permet de distinguer la philosophie de l'art et la philosophie première. On se rappelle l'affirmation d'Aristote selon laquelle, « si toutes les réalités existantes étaient des œuvres d'art, c'est la forme qui serait substance³ »... et, par le fait même, c'est la position de Platon qui serait la plus vraie. Mais toutes les réalités ne sont pas des œuvres d'art... Sur le plan théologique, la question est donc de chercher à préciser de quelle manière, pour développer une véritable théologie mystique, on peut assumer la philosophie de l'art et la recherche du beau au service du Christ, pour expliciter tout ce que la Parole de Dieu exprime sous un mode métaphorique et symbolique, sans pour autant diminuer le mystère propre de Dieu. Le danger demeure d'en rester à une perspective dialectique, phénoménologique, d'opposition entre le voilement et le dévoilement qui demeure impuissante à dépasser le registre propre à l'œuvre d'art.

La deuxième interrogation que nous voulons soulever porte, non plus sur les liens de la forme et de l'être, mais sur la découverte absolument indispensable à la

l'Apôtre saint Jean : « S'il me plaît qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? Toi, suis-moi » (Jn 21,22). Cf. *op. cit.*, p. 69-70.

¹. *Loc. cit.*, p. 11.

². Sur le beau, cf. M.-D. PHILIPPE, *Philosophie de l'art*, II, p. 179-269 ; sur le fait que le beau n'est pas un transcendantal mais seulement une notion analogique parfaite, voir en particulier *ibid.*, p. 237-240.

³. Cf. *Mét.*, Z, 7, 1032 b 1 sq. ; 9, 1034 a 9 sq.

sagesse théologique, de la véritable causalité finale, dans la mesure où seule la fin découverte comme principe et cause propre de ce qui est, en tant qu'il est, permet à l'intelligence humaine de s'élever, au-delà de la personne humaine, jusqu'à la découverte de l'existence de Dieu et, par là, de coopérer avec la foi sans la déformer. Or, H. U. von Balthasar s'exprime de la manière suivante :

On déplace l'axe, dès lors qu'on transforme la relation entre *apaugasma* et caractère, au profit d'une considération de finalité ; l'humanité du Christ n'est plus alors « l'expression », elle devient un instrument : *instrumentum conjunctum* ou *causa instrumentalis*, par laquelle « un autre » tend à « quelque chose d'autre », et l'atteint¹.

Mais le Christ comme rayonnement de la gloire du Père peut-il réellement être séparé de la communication de l'amour et de la Bonté du Père dont il est l'instrument comme source conjointe de la spiration de l'Esprit Saint ? Sur le plan philosophique et théologique, c'est un fait qu'à partir de Duns Scot et d'Occam, la recherche véritable de la fin comme cause disparaît entièrement de la pensée occidentale, au profit de la causalité efficiente ; la fin n'est plus qu'un résultat, un état de la forme au terme du mouvement. L'amour n'est plus l'effet de l'attraction du bien sur la volonté, mais le développement de la puissance d'aimer du sujet. Par le fait même, l'instrument n'est plus vu que sous le mode artistique : le pinceau, la truelle, le balai... C'est là la résurgence de l'erreur majeure du néoplatonisme, qui aboutit à confondre la finalité avec l'exercice, le développement vital, le déploiement de la figure. L'amour ne peut plus réellement être explicité pour lui-même, et l'intelligence se rabat sur la raison mathématique. Quant à l'instrument, il n'est plus vu que d'une manière extérieure, utilitaire. En revanche, quand on découvre la fin comme *cause*, et non comme résultat, elle attire à elle au-delà de toute efficacité, et l'instrument n'est plus extérieur : au contraire, il est élevé à la dignité de ce dont il est l'instrument et agit à la mesure de la cause principale. Or, nous avons dit que la parole est un instrument pour la personne... L'humanité du Christ, instrument de la Personne du Verbe, n'est pas un moyen dont on se détourne lorsque l'œuvre est terminée ! Conjointe à la Source, elle a la dignité incommensurable d'être l'instrument de la communication que Dieu fait de lui-même : par sa parole, par ses gestes, par les sacrements, par le don de sa Mère, par l'envoi de l'Esprit Saint... C'est donc une grande erreur que de confondre la distinction de la fin et de l'instrument avec celle de la matière et de la forme.

Terminons enfin sur une dernière interrogation : comment comprendre les relations de l'amour et de la gloire ? La gloire, en effet, implique la manifestation, « l'épiphanie » de celui qui se manifeste... Si donc l'amour est glorieux, c'est en tant

¹. *La Gloire et la Croix*, I, p. 369. Απαύγασμα, c'est-à-dire « resplendissement », « rayonnement » (cf. *He* 1,3). On méconnaît la gloire de Dieu « lorsqu'on considère l'homme Jésus, ici-bas, seulement comme un moyen (*instrumentum*) en vue d'une fin ; au contraire, si elle est centre de toute la figure expressive de Dieu, elle le demeurera dans l'éternité » (*ibid.*, p. 370).

qu'il se manifeste « comme amour », dans sa plénitude, dans sa victoire, dans son rayonnement propre : il est gratuit, il est éternel, il est dans sa splendeur. Or, cela ne peut être que relatif à une Personne : si la théologie *scientifique*, qui insiste sur le réalisme de l'être et sur l'intelligibilité, affirme que Dieu, dans sa simplicité, est amour, la théologie *mystique*, en voyant l'amour pour lui-même du point de vue de la fin, affirmera que le rayonnement de l'amour, sa gloire, est celui des trois Personnes divines : passer de la manifestation glorieuse à la Personne glorieuse dans l'amour, comme don (le Père), comme vie, réceptivité de ce don (le Fils) et comme gratuité (l'Esprit Saint), est en quelque sorte l'effort propre d'une théologie mystique. Mais elle ne peut se séparer de la théologie scientifique, qui reste fondamentale, pour ne pas réduire les Personnes divines à de simples manifestations de l'Amour. Seule une théologie qui contemple la simplicité de Dieu dans son être permet de situer les similitudes que nous trouvons dans l'Écriture pour expliciter la distinction des Personnes en un seul Dieu. Autrement dit, si la théologie scientifique de saint Thomas demande de s'achever dans une théologie mystique, qui reprend tout du point de vue de la fin et de l'amour (ce que cherche Hans Urs von Balthasar), une véritable théologie mystique demande toujours, pour ne pas se perdre dans un simple discours spirituel esthétique, symbolique ou affectif, de s'appuyer sur la netteté d'une théologie scientifique dans laquelle la philosophie de l'être a toute sa place pour pouvoir dire quelque chose de propre au sujet de Dieu, sans en diminuer le mystère.

Chapitre XVI

Le Christ : la parole et la Personne

Toute la Parole de Dieu est portée par l'intention paternelle de Dieu sur les hommes. C'est pour les attirer à lui, les conduire jusqu'à lui dans une unité d'amour et, par là, les faire entrer dans sa propre béatitude, sa propre vie éternelle, que Dieu s'est révélé : il se donne dans sa bonté et se fait, dans son propre mystère personnel, la fin, « l'héritage » de l'homme. Ce don gratuit va infiniment au-delà de ce qui est proportionné à la fin dont l'homme est capable par lui-même ; cependant, il répond à son attente la plus profonde, à son appétit le plus radical de créature spirituelle capable de Dieu.

L'Écriture Sainte témoigne avec une force particulièrement éloquente de cette rencontre entre Dieu et la personne humaine : elle montre comment Dieu se donne à connaître et à aimer. Ce n'est plus l'homme seulement qui, en quête de sa fin, s'élève jusqu'à Dieu... C'est Dieu qui vient lui-même à la rencontre de l'homme. Que ce soit à travers les actions de Dieu pour son peuple, à travers le don de ses amis, les Patriarches, les Prophètes, ou encore à travers la Loi donnée à Moïse. Que ce soit surtout « en personne », dans le Christ : Dieu avec nous, Dieu l'ami des hommes.

1 - LE CHRIST ET SA PAROLE : SON INTENTION D'AMOUR

Dans le Christ, c'est bien Dieu lui-même en personne qui, par sa Parole et par les gestes qu'il accomplit, révèle de la façon la plus explicite ses intentions les plus intimes, les plus personnelles : dans le langage des hommes, il dit lui-même ce qu'il veut, ce pour quoi il agit, ce pour quoi il est venu. Si la rencontre entre deux personnes humaines réclame qu'elles se reçoivent dans leurs intentions les plus personnelles – et la parole joue là un rôle important¹ –, le croyant rejoint, dans la Parole du Christ, l'intention de la Personne divine qui lui parle. Et cela est vrai, selon des modalités différentes, de toute la Parole de Dieu. Dans le mystère du Christ et de sa Parole, cette intention éternelle d'amour du Père sur les hommes se dévoile d'une façon plénière et explicite. Le premier effort du théologien est de la mettre en pleine lumière.

¹. Cf. ci-dessus, p. 279 sq.

Deux sommets

Le Christ lui-même fait le lien entre cette intention et sa Parole. Juste avant d'entrer dans sa Passion, il reedit avec force ce qui anime sa venue, tout son enseignement et le don de sa Parole :

Jésus cria et dit : « Qui croit en moi, ce n'est pas en moi qu'il croit, mais en Celui qui m'a envoyé ; et qui me voit, voit Celui qui m'a envoyé. Moi, lumière, je suis venu dans le monde pour que quiconque croit en moi ne demeure pas dans les ténèbres. Et si quelqu'un entend mes paroles et ne les observe pas, ce n'est pas moi qui le juge ; car je ne suis pas venu pour juger le monde, mais pour sauver le monde. Qui me rejette et ne reçoit pas mes paroles a son juge : la parole que j'ai dite, c'est elle qui le jugera au dernier Jour. Car moi, ce n'est pas de moi-même que j'ai parlé, mais c'est Celui qui m'a envoyé, le Père, qui m'a commandé lui-même ce que je devais dire et exprimer. Et je sais que son commandement est vie éternelle. Ainsi donc, ce que moi je dis, comme le Père me l'a dit, ainsi je le dis »¹.

Jésus montre son unité avec le Père qui l'a envoyé. Une unité telle que le voir, c'est voir le Père². Venu dans le monde comme la lumière véritable, le Verbe du Père, il est devenu la lumière du monde³. Cette lumière est celle que les ténèbres ne peuvent arrêter : une lumière victorieuse, glorieuse, de sagesse et de miséricorde : « Je ne suis pas venu pour juger le monde, mais pour sauver le monde ». Elle a sa source dans l'amour du Père pour les hommes. C'est ce que Jésus avait enseigné à Nicodème : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne se perde pas mais ait la vie éternelle. Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui⁴ ». La foi consiste à recevoir ce don : un don personnel lumineux, explicite, dont témoignent toutes les paroles et tous les gestes du Christ. Paroles et gestes qui ne se comprennent pas « en eux-mêmes » mais sont œuvres de sagesse : ils dépendent de cette intention d'amour du Père, qui en est la vérité et la cause profonde, et la révèlent.

Jésus affirmera face à Pilate, au moment d'une décision cruciale, faisant en quelque sorte éclater toute manière réductrice de recevoir sa Personne et sa Parole : « Moi, c'est pour cela que je suis né, et c'est pour cela que je suis venu dans le monde : pour rendre témoignage à la vérité⁵ », ajoutant que, pour écouter sa *voix*, il faut être de la vérité, *appartenir* à la vérité : « Quiconque est de la vérité écoute ma voix ». Sans cette appartenance à la vérité de toute la personne humaine, il n'est donc pas possible d'écouter la voix du Christ, c'est-à-dire de saisir en l'aimant le sens de sa présence, l'esprit de ses paroles, le dynamisme vital avec lequel il se donne aux

¹ Jn 12,44-50.

² « Celui qui m'a vu a vu le Père. Comment toi, peux-tu dire : Montre-nous le Père ? Ne crois-tu pas que moi, je suis dans le Père et que le Père est en moi ? Les paroles que moi je vous dis, ce n'est pas de moi-même que je les dis ; c'est le Père demeurant en moi qui fait ses œuvres » (Jn 14,9-10).

³ « Moi, Je suis la lumière du monde ; celui qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de la vie » (Jn 8,12).

⁴ Jn 3,16-17.

⁵ Jn 18,37.

hommes et les entraîne vers le Père. Or, sans la voix, les paroles deviennent mortes, vides : elles ont perdu leur sens vital et se matérialisent. C'est donc dans la mesure où la personne humaine cherche la vérité sans condition, où elle s'y livre – jusqu'où Pilate le fait-il lorsqu'il dialogue avec Jésus, à quel moment abdique-t-il devant l'opinion par lâcheté ? – qu'elle peut écouter la voix du Christ, se laisser attirer par lui et devenir capable de le recevoir et d'être enseignée par ses paroles.

Nous avons là, exprimée selon un mode très personnel, cette rencontre entre l'homme « en quête de la vérité » et Celui qui, dans son humanité, est *le* témoin de la Vérité. Rencontre entre deux modes personnels marqués par la vérité : la personne humaine transformée par une vérité capable de l'attirer et de la mobiliser tout entière, et le Christ, témoin personnel de la Vérité du Père. Du côté de la personne humaine, il ne peut s'agir seulement de l'authenticité sincère de l'expérience, ni d'une conclusion scientifique certaine, car ce n'est pas là « être de la vérité », « appartenir à la vérité » ; c'est de la quête de la vérité tout entière dont la personne humaine est capable qu'il s'agit, celle qui l'habite et la structure de l'intérieur dans son « je suis » lorsqu'elle se tourne vers le sens profond de son être, s'interroge sur sa fin et sur la portée de ses choix, de ses actes, de sa vie¹. Et du côté du Christ, il s'agit pour ainsi dire de son mystère personnel même : il est Celui qui, dans tout ce qu'il est, par ses paroles, par ses gestes, par sa vie et sa mort, est le Témoin par excellence ; il est le « Témoin fidèle » dont parle l'Apocalypse², qui témoigne non d'un fait, mais de la Vérité ultime, plénière, celle du Père et de son amour pour les hommes³. Vérité personnelle et divine : la Vérité même de son « Je Suis ». Seul le Verbe est l'expression parfaite du Père ; seule l'humanité du Christ, s'accomplissant dans l'anéantissement de la Croix, dans le cri de soif⁴ – la parole ultime – et la blessure de son Cœur⁵ – le geste ultime – en est le témoignage vivant¹.

¹. « Être informé de tout ce qui a été écrit, depuis le début, dans un domaine de théologie morale ou de théologie dogmatique, cela épuise un homme ! On risque alors d'être pris par l'information et de ne plus contempler. C'est peut-être là que la philosophie nous aide énormément, parce qu'elle oblige l'intelligence humaine à se mettre dans une attitude de contemplation, à regarder toujours ce qu'il y a de plus grand ; et on comprend, alors, que ce qu'il y a de plus grand et de plus nécessaire au théologien, c'est de contempler Dieu, la Réalité suprême » (M.-D. PHILIPPE, *Les trois sagesse*, p. 226-227).

². Cf. *Ap* 1,5 ; 3,14 ; 19,11.

³. « Le Fils de Dieu n'est pas venu pour plonger le monde dans la stupeur, du haut de son splendide isolement, mais "pour apporter le feu sur la terre", désirant "qu'il fût déjà allumé !" (*Lc* 12,49). Sa figure est là pour marquer son empreinte sur d'autres figures ; tout réside dans ce processus, et c'est pourquoi il est non seulement difficile, mais impossible de considérer le sceau en lui-même, *avant* l'acte par lequel il s'imprime. C'est à partir de ce qu'il *fait* que nous voyons ce qu'il *est* » (H. U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, I, p. 445).

⁴. *Jn* 19,28.

⁵. *Jn* 19,31-34. « C'est celui-là qui est venu par eau et sang, Jésus-Christ, non pas dans l'eau seulement, mais dans l'eau et dans le sang ; et l'Esprit est celui qui témoigne, parce que l'Esprit est la vérité. Car ils sont trois qui témoignent : l'Esprit, et l'eau, et le sang, et les trois sont un. Si nous recevons le témoignage des hommes, le témoignage de Dieu est plus grand, parce que ceci est le témoignage de Dieu, qu'il est témoin au sujet de son Fils. Celui qui croit en le Fils de Dieu a le témoignage en lui-même ; celui qui ne croit pas Dieu a fait de lui un menteur, parce qu'il n'a pas cru au témoignage que Dieu a témoigné au sujet de son Fils. Et ceci est le témoignage, que Dieu nous

Modalités

Le Christ lui-même explicite de nombreuses fois le sens de sa mission et de sa présence au milieu des hommes : en énonçant l'intention qui anime ses actes, ses gestes, son enseignement, il dévoile la cause de sa venue. Et toutes ces affirmations déploient la plénitude de cette intention divine et humaine dans la richesse des modalités de la parole humaine qui la révèlent.

C'est ainsi que bien des affirmations se situent en relation avec l'intention de Dieu révélée dans l'Ancienne Alliance. Ainsi, dans le Sermon sur la montagne, ayant proclamé les béatitudes et mis en lumière la qualité propre de qui les entend, il affirme :

Ne croyez pas que je sois venu renverser la Loi ou les Prophètes ; je ne suis pas venu renverser mais accomplir²,

c'est-à-dire apporter la plénitude de ce que la Loi et les Prophètes annonçaient et révélaient de l'intention éternelle de Dieu. En apportant cette plénitude, le Christ invite les hommes à découvrir la perfection de l'amour dont la Loi était la pédagogie et dont les Prophètes étaient l'annonce mystérieuse : « Vous serez donc parfaits, vous, comme votre Père céleste est parfait³ ».

C'est cependant par l'annonce de la Bonne Nouvelle, au-delà du simple rappel ou de l'accomplissement de ce qui était révélé dans la Loi et les Prophètes que Jésus définit sa mission ; elle est un enseignement, une annonce, et il la rattache alors explicitement à un envoi :

Le jour venu, il sortit et se rendit dans un lieu désert. Et les foules le recherchaient, et elles vinrent jusqu'à lui, et elles voulaient le retenir, pour qu'il ne s'en aille pas loin d'elles. Mais il leur dit : « Aux autres villes aussi il me faut annoncer la bonne nouvelle du royaume de Dieu ; car c'est pour cela que j'ai été envoyé »⁴.

Jésus enseigne par le fait même l'importance de la miséricorde et du salut dans sa mission. Devant les Pharisiens, qui murmurent sur l'accueil qu'il fait aux publicains et aux pécheurs, Jésus affirme :

Ce ne sont pas les valides qui ont besoin de médecin, mais ceux qui vont mal. Allez donc apprendre ce que signifie : C'est la miséricorde que je veux,

donna la vie éternelle, et cette vie est en son Fils. Celui qui a le Fils a la vie ; celui qui n'a pas le Fils de Dieu n'a pas la vie » (1 Jn 5,6-12).

¹. « Celui qui a vu a témoigné, et véridique est son témoignage » (Jn 19,35).

². Mt 5,17. Le Chanoine Osty traduit πληρῶσαι par « compléter » et souligne qu'il évite le mot accomplir pour éviter son sens amphibologique. Toutefois, la traduction « compléter » ne rend pas non plus entièrement le sens du verbe grec. L'intention divine qui commande le don de la Loi et des Prophètes est l'intention qui commande le don du Fils dans le mystère de l'Incarnation. Mais ce don seul est adéquat à l'intention. La Loi et les Prophètes ne la révèlent pas en plénitude ; ils n'ont donc de sens qu'en fonction de lui et portés par l'intention du Père qui commande le mystère de l'Incarnation du Fils.

³. Mt 5,48.

⁴. Lc 4,42-43 ; cf. Mc 1,35-39.

et non le sacrifice ; *car je ne suis pas venu appeler des justes, mais des pécheurs*¹.

C'est donc que l'intention de Dieu, jusque dans le don de la Loi, est une intention de miséricorde et de salut², celle dont les gestes, les choix, l'enseignement de Jésus traduisent la plénitude et la profondeur ultime. Dans l'Évangile selon saint Luc, cela prend une note nouvelle lorsque, au terme de tout son grand enseignement sur la miséricorde, rencontrant Zachée, Jésus affirme de lui-même en liant cette mission à la Révélation du Fils de l'homme :

*Aujourd'hui le salut est arrivé pour cette maison, parce que lui aussi est un fils d'Abraham. Car le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu*³.

C'est après avoir choisi les Douze⁴, en les envoyant en mission et en leur dévoilant les luttes et la fidélité que comporte ce choix, que Jésus explicite une nouvelle dimension de son intention : « Ne croyez pas que je sois venu apporter la paix sur terre ; je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive⁵ » ; et dans l'Évangile selon saint Luc, cet avertissement est immédiatement précédé et inséparable d'une autre affirmation sur le sens de sa venue :

*Je suis venu jeter un feu sur la terre, et comme je voudrais que déjà il soit allumé ! Je dois être baptisé d'un baptême, et comme je suis oppressé jusqu'à ce que tout soit achevé. Pensez-vous que je sois paru pour donner la paix sur la terre ? Non, je vous le dis, mais la division*⁶.

Après que Jésus ait annoncé sa Passion pour la troisième fois, cette intention est enfin formulée ainsi devant les Douze, prenant une intensité et une extension uniques :

*Vous savez que les chefs des nations exercent sur elles leur domination, et que les grands exercent sur elles leur pouvoir. Il n'en est pas de même parmi vous ; mais celui qui parmi vous veut devenir grand sera votre serviteur, et celui qui parmi vous veut être le premier sera votre esclave, de même que le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour beaucoup*⁷.

C'est pour la multitude des hommes et par le don de sa vie que la mission du Serviteur s'accomplit⁸.

¹. Mt 9,12-13 ; cf. Mc 2,17 ; Lc 5,31-32.

². « Yahvé dit : “J'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple qui est en Égypte, et j'ai entendu sa clameur devant ses surveillants ; oui, je connais ses douleurs. Je suis descendu pour le délivrer de la main des Égyptiens et pour le faire monter de ce pays vers un pays bon et vaste, vers un pays ruisselant de lait et de miel...” » (Ex 3,7-8).

³. Lc 19,9-10.

⁴. Mt 10,1-5.

⁵. Mt 10,34.

⁶. Lc 12,49-51.

⁷. Mt 20,25-28 ; cf. Mc 10,35-45. « C'est là une parole sûre et digne de tout notre accueil : Christ Jésus est venu dans le monde pour sauver des pécheurs » (1 Tm 1,15).

⁸. C'est bien ainsi que s'accomplit ce qu'Isaïe annonçait dans le quatrième Poème du Serviteur : cf. Is 52,13 - 53,12.

Dans l'Évangile selon saint Jean, l'explicitation de l'intention de Jésus prend une tonalité nouvelle et ultime, qui ne contredit pas ce que nous rapportent les Évangiles synoptiques, mais éclaire d'une façon plus profonde la signification de la mission du Christ, son origine et sa finalité.

Dans la première période de sa vie apostolique, c'est à Nicodème, Docteur en Israël, que le Christ réserve en quelque sorte l'affirmation par la parole du sens de sa venue, l'explicitation la plus nette de son intention et de sa mission :

Dieu, en effet, a tant aimé le monde qu'il a donné le Fils, l'Unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais qu'il ait la vie éternelle. Car Dieu n'a pas envoyé le Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui¹.

Après la multiplication des pains, se révélant comme « le Pain de vie », « le pain de Dieu » donné par le Père, ce qui ouvre une nouvelle étape², le Christ affirme :

Tout ce que me donne le Père arrivera vers moi, et celui qui vient vers moi, je ne le jetterai pas dehors, parce que je suis descendu du ciel, non pour faire ma volonté à moi, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé. Or telle est la volonté de Celui qui m'a envoyé : que, de tout ce qu'il m'a donné, je ne perde rien, mais que je le ressuscite au dernier Jour. Car telle est la volonté de mon Père : que quiconque voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle, et que je le ressuscite, moi, au dernier Jour³.

C'est dans l'accomplissement de la volonté du Père que le Christ accomplit toute chose. Sa venue dans la chair est en quelque sorte la manifestation de sa procession éternelle du Père ; et l'accomplissement de sa volonté dans l'amour, la mise en œuvre dans son humanité de son Amour éternel pour le Père et de son unité avec Lui :

Si Dieu était votre Père, vous m'aimeriez, car moi, c'est de Dieu que je suis sorti et que j'arrive. Car ce n'est pas de moi-même que je suis venu, mais Celui-là m'a envoyé⁴.

La venue du Christ au milieu des hommes comporte donc un discernement, ce qu'il avait déjà affirmé à Nicodème⁵ et qu'il énonce ainsi :

C'est pour un jugement que moi je suis venu en ce monde : pour que ceux qui ne voient pas voient, et que ceux qui voient deviennent aveugles⁶.

Se présentant comme la porte des brebis, celui par qui chacun est sauvé, Jésus affirme encore :

Moi, je suis venu pour qu'on ait la vie, et qu'on l'ait surabondante¹.

¹. Jn 3,16-17.

². Nous reviendrons plus loin sur l'importance des affirmations « Je suis » dans l'Évangile selon saint Jean. Cf. ci-dessous, p. 546 sq.

³. Jn 6,37-40. « En entrant dans le monde, le Christ dit : “Voici, je viens pour faire, ô Dieu, ta volonté” » (He 10,5.7).

⁴. Jn 8,42.

⁵. « Tel est le jugement : la lumière est venue dans le monde, et les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière ; car leurs œuvres étaient mauvaises » (Jn 3,19). Ce jugement est celui que le Père a remis au Fils : cf. Jn 5,21-30.

⁶. Jn 9,39.

Enfin, au cours de la dernière semaine, la dernière étape de sa vie terrestre, au moment de l'accomplissement plénier de toutes choses, et au moment d'entrer dans sa Passion, c'est à la gloire du Père que Jésus rapporte tout. C'est bien son intention dans ce qu'elle a d'ultime, dont l'exécution, la mise en œuvre plénière manifeste ce qui demeurait encore voilé. C'est aux Grecs que le Christ l'affirme d'abord :

Elle est venue, l'heure où doit être glorifié le Fils de l'homme ! En vérité, en vérité je vous le dis : Si le grain de blé tombé en terre ne meurt, il reste seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit. Qui aime sa vie la perd, et qui hait sa vie en ce monde la conservera pour la vie éternelle. Si quelqu'un me sert, qu'il me suive, et où je suis, moi, là sera aussi mon serviteur à moi. Si quelqu'un me sert, le Père l'honorera. Maintenant mon âme est toute troublée. Et que dire ? Père, sauve-moi de cette heure ! Mais voilà pourquoi je suis venu à cette heure-ci. Père, glorifie ton Nom².

Enfin, c'est face au Père, dans la grande prière du Fils bien-aimé, qu'il faudrait citer ici intégralement, que le Christ dévoile ce qui l'anime :

Jésus parla ainsi, et, levant les yeux au ciel, il dit : « Père, elle est venue, l'heure ! Glorifie ton Fils, afin que le Fils te glorifie »³.

En tant que la parole dévoile et communique les intentions de celui qui parle, elle est une parole personnelle : elle relève de la personne dans ce qu'elle a de plus intime et la fait connaître dans ce qu'elle a de plus profond. Quand il s'agit du Christ, de la présence et de l'agir du Fils du Père, du Verbe devenu chair, toutes ces paroles par lesquelles le Christ communique aux hommes ce pour quoi il est venu, ce pour quoi il agit et enseigne, vit et meurt, reçues dans la foi, permettent à celui qui les reçoit d'accueillir la Personne, de s'y unir et d'adhérer à son mystère.

C'est ce que Jean, en théologien, résume en quelque sorte par ces deux affirmations majeures du Prologue de son Évangile :

Il était la lumière, la véritable, qui illumine tout homme venant en ce monde. Il était dans le monde, et par lui le monde a paru, et le monde ne l'a pas connu. Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas accueilli. Mais à tous ceux qui l'ont reçu, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son Nom, qui ne sont pas nés du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu. Et le Verbe est devenu chair, et il a séjourné parmi nous. Et nous avons contemplé sa gloire, gloire comme celle que tient de son Père un Fils unique, plein de grâce et de vérité⁴.

¹. Jn 10,10. « Dieu a envoyé son Fils, l'Unique, dans le monde, afin que nous vivions par lui » (I Jn 4,9).

². Jn 12,23-28. Dans cette glorification du Nom du Père, l'œuvre du démon est démasquée : « C'est maintenant le jugement de ce monde ; c'est maintenant que le Prince de ce monde va être jeté dehors. Et moi, une fois élevé de terre, j'attirerai tout à moi » (Jn 12,31-32) ; « Pour cela s'est manifesté le Fils de Dieu : afin de détruire les œuvres du diable » (I Jn 3,8). Le Paraclet, « une fois venu, confondra le monde à propos (...) de jugement, parce que le Prince de ce monde est désormais jugé » (Jn 16,8.11).

³. Jn 17,1.

⁴. Jn 1,9-14.

C'est de lui que vient toute plénitude : une plénitude de grâce et de vérité, qui surpasse le don de la Loi par Moïse :

Car de sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce sur grâce ; car la Loi a été donnée par Moïse, mais la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ. Dieu, personne ne l'a jamais vu ; un Dieu, Fils unique qui est dans le sein du Père, Celui-là l'a fait connaître¹.

Intention et vérité

Toutes les *paroles* du Christ que nous venons de relever comportent un élément d'intelligibilité : l'accomplissement de la Loi, l'enseignement, la miséricorde, le salut, l'amour, le discernement, la vie, la mort, etc. Si la venue du Christ au milieu des hommes est un mystère « tenu caché depuis les siècles » et maintenant révélé², le Christ dit cependant *pourquoi* il est venu ; et il l'exprime par des métaphores, des similitudes, et des analogies qui ont une intelligibilité que ceux à qui il s'adresse sont capables de saisir. En ce sens, le Christ se fait pour les hommes le théologien de son propre mystère : dire dans le langage des hommes le dessein éternel de Dieu de se donner aux hommes en se faisant l'un d'eux. Ce discours « humano-divin » n'est jamais sans le « pourquoi », sans la finalité : rien n'est vain dans les œuvres de Dieu et c'est pourquoi la première explicitation « intelligible » du mystère de Dieu se révélant aux hommes dans la plénitude du Christ est un certain « dire de la fin » : ce pour quoi...

A cet égard, il est significatif que, face à Pilate, au moment ultime de l'exécution de cette intention de sagesse, Jésus affirme qu'il est venu pour rendre témoignage à la vérité. C'est la dernière parole publique de Jésus sur le sens de sa mission. Et c'est à Pilate qu'il l'adresse : miséricorde ultime accordée à un homme de bonne volonté en quête de la vérité. Souvent, on a interprété la réponse de Pilate à Jésus, « Qu'est-ce que la vérité ?³ », comme une parole désabusée et sceptique : comme si Pilate signifiait à Jésus qu'un tel argument est dérisoire. En réalité, n'exprime-t-il pas en quelque sorte l'ultime réponse de l'homme à l'Homme-Dieu ? A l'homme, il revient de s'interroger sur la vérité ; à Dieu devenu homme, d'être le témoin par excellence, le témoin fidèle de la Vérité : la vérité sur Dieu, la vérité sur l'homme, ces deux vérités unies dans le Christ résumant, pour ainsi dire, toute vérité.

En ramassant ainsi le sens de sa mission, Jésus jette une très grande lumière sur toute sa Personne, sur sa vie, sur son enseignement, sur ses gestes de miséricorde. Et il ouvre pour ainsi dire une grande porte⁴, une porte royale⁵, qui donne accès à

¹ Jn 1,16-18.

² Cf. Col 1,25-26 ; Eph 3,8-12.

³ Jn 18,38.

⁴ « Et voici une porte ouverte dans le ciel » (Ap 4,1).

⁵ « Portes, levez vos frontons, élevez-vous, portes éternelles : qu'il entre le roi de gloire ! » (Ps 24(23),7.9).

l'ultime dimension de son mystère : celle qu'il accomplit par sa Passion. Pilate, par sa question, devient ainsi le dernier instrument qui coopère à l'accomplissement de la mission du Christ. Quittant Pilate, Jésus entre dans l'exécution ultime des desseins de la sagesse du Père : il devient pleinement l'Agneau, dans la passivité extrême et dans la coopération ultime à l'exécution de sa mission : « Ils prirent donc Jésus. Et, portant lui-même sa croix, il *sortit*...¹ » ; « Je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde ; de nouveau je quitte le monde et je vais vers le Père² ».

Entrer dans cette sagesse de la Croix est réservé à la foi et à la ferveur de la charité. Mais ce qui dispose à y entrer, ce qui ouvre le cœur et l'intelligence de l'homme à « suivre l'Agneau » partout où il va³, c'est que le Christ affirme lui-même qu'il est venu pour rendre témoignage à la vérité. La vérité n'est pas un concept : elle est le bien de l'intelligence, ce qu'elle cherche, ce qu'elle désire. L'interrogation exprime ce désir et mobilise celui qui en est traversé à se vouer à la chercher, à lui appartenir sans condition. En effet, on ne peut pas chercher la vérité en limitant d'emblée cette recherche⁴. L'homme qui cherche la vérité découvre en quelque sorte l'infini de cette recherche. Appartenant ainsi à la vérité, il est en quelque sorte disposé à écouter la voix du témoin par excellence de la vérité, c'est-à-dire à entrer par l'amour dans l'ultime dimension du témoignage rendu à la vérité : la vérité silencieuse de l'Amour qui fait de Jésus, l'Agneau, l'Unique et parfait témoin de la Vérité du Père et du Fils : « Dieu est Amour ».

C'est sans doute ici que se dévoile le rythme profond de toute la sagesse théologique au service de la foi : à celui qui cherche la vérité, et donc qui est en quête de la sagesse, le Christ est la réponse vivante, comme le témoin de la Vérité donnée d'en-haut et reçue dans la foi. Le théologien est celui qui met cette quête de la vérité, qui est celle de la personne humaine, au service de la Réalité de ce témoignage vivant qu'est le Christ lui-même. La philosophie est par excellence ce qui aiguise dans l'homme la quête de la vérité, parce qu'elle est véritablement une sagesse ; le Christ, témoin fidèle, est par excellence Celui en qui sont cachés tous les

¹ Jn 19,16-17.

² Jn 16,28. « Moi, c'est de Dieu que je suis sorti et que j'arrive » (Jn 8,42).

³ Cf. Ap 14,4.

⁴ « Le philosophe (si du moins il s'agit du philosophe réaliste) demeure toujours avide d'aller le plus loin possible dans sa recherche de ce-qui-est, du réel. Ce n'est pas lui qui peut mettre une limite, un arrêt à cette recherche ; car c'est vraiment le réel, "ce-qui-est", qui peut seul le conduire, et il réclame de lui une attention toujours nouvelle, qui suscite en lui de nouvelles interrogations » (M.-D. PHILIPPE, *De l'être à Dieu*, p. 312). Dans une réflexion critique, « on ne peut pas, *a priori*, refuser la possibilité, pour notre intelligence, de découvrir l'existence d'un Être premier que les traditions religieuses appellent "Dieu". Car nous ne pouvons pas, *a priori*, fixer des limites à notre recherche philosophique. En effet, si notre intelligence est vraiment ordonnée à *ce-qui-est* considéré du point de vue de *l'être*, tout ce-qui-est, dans ses multiples et diverses réalisations, peut être atteint par notre intelligence, soit directement, soit indirectement. On pourra ignorer l'Être premier, ignorer ce qu'il est en ce qui lui est le plus propre, mais on pourra peut-être l'atteindre du point de vue de son être, de son exister. (...) Dire *a priori* que notre intelligence est incapable de découvrir l'exister de cet Être premier, c'est limiter *a priori* le champ de recherche de notre intelligence, c'est l'enfermer dans telle catégorie d'être, dans telle forme d'être, c'est ne plus regarder sa relation fondamentale à *ce-qui-est* comme *être* ; c'est donc refuser la philosophie première ! » (ID., *Lettre à un ami*, p. 132-133).

trésors de la Vérité. De la rencontre de ces deux itinéraires, celui de l'homme en quête de Dieu et celui de Dieu « à la recherche » de l'homme naît la sagesse théologique.

2 - SAGESSE THEOLOGIQUE : SAINT JEAN

C'est ici que nous pouvons comprendre de quelle manière les écrits de saint Jean peuvent être le fondement par excellence, car d'une qualité unique, pour nous permettre de découvrir et de renouveler une théologie sagesse. En effet, nous avons montré combien la dimension la plus profonde de la parole humaine est d'être une parole personnelle, en tant qu'elle communique une vérité qui touche la fin, une vérité liée à l'amour. Dans cette perspective, les deux sommets qui dominent sont la découverte de la fin comme cause et son fruit le plus caractéristique, la découverte de la personne. Dans un jugement de sagesse, tout se prend de la fin. Or, nous pouvons dire que Jean, dans l'Apocalypse, « Révélation de Jésus-Christ¹ », dans les Épîtres et dans l'Évangile, nous communique ce qui est ultime dans toute la Révélation par Dieu de son mystère.

« *Dieu est amour*² ». N'est-ce pas l'affirmation théologique révélée ultime et la plus profonde ? Si l'affirmation « Dieu est lumière³ » explicite toute la dimension d'enseignement de la mission du Christ, le Verbe incarné, l'affirmation « Dieu est amour » est ultime ; elle est « de l'ordre de la fin », de l'accomplissement. Cette affirmation théologique nous donne une lumière ultime sur tout le mystère du Christ, tel que l'Évangile selon saint Jean nous permet de le regarder. C'est à la Croix que l'amour éternel, personnel, du Père et du Fils est manifesté, révélé ; c'est à la Croix que le Paraclet est envoyé ; c'est à la Croix que les hommes sont introduits dans la vie même de Dieu et que l'Église est conçue. Tout le mystère de l'Incarnation est en vue de cet acte, de cette Révélation personnelle ultime de Dieu Père, Amour, par le Fils bien-aimé :

Père, elle est venue, l'heure ! Glorifie ton Fils, afin que le Fils te glorifie, selon que tu lui as donné pouvoir sur toute chair, afin qu'à tout ce que tu lui as donné, il donne à ceux-là la vie éternelle. Et telle est l'éternelle vie : qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. Moi, je t'ai glorifié sur la terre, en accomplissant l'œuvre que tu m'as donnée à faire. Et maintenant, toi, Père, glorifie-moi auprès de toi, de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût⁴.

La réalité même, historique et divine, est celle du Christ crucifié, « puissance de Dieu et sagesse de Dieu⁵ », accomplissement de la Révélation dont

¹. Ap 1,1.

². 1 Jn 4,8.16.

³. 1 Jn 1,5.

⁴. Jn 17,1-5.

⁵. 1 Co 1,24.

l'affirmation « Dieu est amour » est la vérité. Tout l'effort de l'intelligence humaine éclairée par la foi et formée par l'enseignement du Christ, le Verbe devenu chair, est en vue de la contemplation lumineuse, sapientiale, du mystère du Père qui est Amour.

L'Évangile selon saint Jean nous permet d'accéder dans la foi à la Réalité même de cette révélation ultime de Dieu : le Christ est le Verbe éternel, le Λόγος, devenu l'Agneau de Dieu : ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ¹. L'Apocalypse nous en montre l'importance dans l'économie divine ; elle le fait dans un langage métaphorique et symbolique dont l'Agneau est la clé : « Son Nom est le Verbe de Dieu² », ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ. La première Épître nous donne, dans un langage propre, à travers l'intelligence de Jean éclairée par le Paraclet, l'Esprit de vérité, la lumière théologique sur toute la Révélation chrétienne : le Verbe de vie, ὁ Λόγος τῆς ζωῆς, est Celui en qui nous découvrons que « Dieu est lumière » et que « Dieu est amour » ; les deux ne font qu'un dans la sagesse.

Jean ne donne donc pas seulement une lumière dans des textes ! Ce qu'il écrit, dont il souligne d'ailleurs le caractère limité³, renvoie au Christ dans son acte ultime, vivant la Croix, comme la source même de la sagesse. C'est de là que jaillit la lumière la plus profonde sur le mystère même de Dieu. C'est dans l'amour, celui du Fils pour le Père à la Croix, que cette lumière est manifestée. C'est là que le regard le plus perspicace de la sagesse, celui du mystique et du théologien contemplatif, se fixe pour pénétrer les secrets de la sagesse de Dieu. L'affirmation de saint Paul, selon laquelle le Christ crucifié est notre sagesse, est explicitée en saint Jean sous une modalité personnelle : dans sa source même. C'est en ce sens que Jean est celui à l'école de qui la théologie peut se développer comme une sagesse. C'est parce que « Dieu est amour », l'ultime Révélation qui éclaire tout, dévoilée dans ce que le mystère de Jésus a d'ultime et explicitée par Jean, théologien du Christ, que la théologie est sagesse.

Ajoutons, car cela nous semble important du point de vue théologique, que Jean est le seul Apôtre présent à la Croix⁴. Il souligne combien son expérience est capitale non seulement comme témoignage⁵, mais aussi pour l'intelligence théologique du mystère chrétien. C'est, en effet, « l'Agneau comme égorgé » qui est

¹. Jn 1,29.36.

². Ap 19,13.

³. Cf. Jn 20,30-31 ; Jn 21,24-25.

⁴. Cf. Jn 19,25-27. « Selon la sagesse de Dieu, il est "convenable" que celui qui a été choisi pour nous donner l'ultime révélation sur le mystère de la Très Sainte Trinité, sur le mystère du *Verbe devenu chair* et de la Croix salvatrice, sur le mystère de Marie, la Femme, sur le mystère de l'Église et de l'Eucharistie, soit précisément le disciple bien-aimé, celui qui a subi l'attraction de l'Agneau après avoir été le disciple de Jean-Baptiste au désert et qui, grâce à son amour fidèle, a suivi l'Agneau jusqu'au bout, en étant le témoin privilégié de la trahison de Judas et en étant surtout, parmi les disciples de Jésus, le témoin unique du Christ crucifié, de l'Agneau immolé » (M.-D. PHILIPPE, « Préface » à S. THOMAS, *Commentaire sur saint Jean*, I, p. 8).

⁵. Cf. Jn 19,35.

la clé de l'économie divine, comme le montre l'Apocalypse¹. Et c'est du cœur blessé du Christ, dont Jean seul est le témoin, que se prend l'intelligence théologique la plus profonde du mystère de Dieu, ce que souligne la Première Épître². De fait, l'intelligence sapientiale du mystère du Christ, en qui s'unissent la théologie et l'économie, ne peut s'épanouir vraiment qu'à partir de ce qui est ultime : la Croix dans son ultime accomplissement³. C'est là que prennent tout leur sens les affirmations du Christ qui explicitent ses intentions.

Peut-être la relation entre la *personne* et le *texte* s'explicitent-elle ici ? Jean seul est présent à la Croix. Lui seul est le témoin « en acte » du fait que le Christ crucifié est la Révélation ultime du Père. Du point de vue existentiel, cela est capital pour le théologien. Il est nécessaire qu'il soit un contemplatif, c'est-à-dire un chrétien qui tend à vivre pleinement les exigences d'une foi vive, s'exerçant sous la motion de l'Esprit Saint. Jean est l'Apôtre contemplatif théologien : il est le témoin de la Révélation plénière du Père ; aussi apporte-t-il une lumière ultime, unique et irremplaçable, celle d'un enseignement sapiential sur le mystère de Dieu tel qu'il s'est révélé en Jésus crucifié, celui qui *est* le Fils bien-aimé du Père. Ne convient-il pas que le théologien soit aussi l'ami de Dieu ? C'est ainsi qu'il devient le témoin de ce qui est le plus intime à la Personne même du Fils qui nous révèle le Père.

Jean le théologien

La première Épître de saint Jean montre cela de façon exemplaire. Elle mentionne à deux reprises la réalité du témoignage sous la forme de « l'annonce » : ἀγγελία⁴. « Telle est l'annonce que nous avons entendue de lui et que nous vous annonçons en détail : Dieu est lumière, et de ténèbres, en lui, il n'en est aucunes⁵ ». « Telle est l'annonce que vous entendîtes dès le principe : que nous nous aimions les uns les autres⁶ ». Ce sont les deux grandes annonces, les deux « annonces » dont Jésus est le témoin comme l'Envoyé du Père, étant son Fils bien-aimé.

Il rend témoignage à la vérité, annonçant ainsi que « Dieu est lumière » : il s'agit en quelque sorte de la « structure », de l'intelligibilité même du mystère du

¹. Cf. Ap 5,1-14 ; 14,4-5 ; 19,6-16 ; 21,9-27.

². Cf. 1 Jn 5,6-12.

³. C'est, nous semble-t-il ce que les sept coupes de l'Apocalypse (Ap 15 et 16) expriment dans un langage symbolique : alors que les sept sceaux (Ap 6,1 - 8,1) symbolisent les déterminations du gouvernement divin et les sept trompettes (Ap 8,2 - 11,19) son exécution, les sept coupes expriment ce que l'exécution a d'ultime : ce qui n'était pas nécessaire mais qui, étant accompli, donne une lumière nouvelle sur toutes choses. La blessure du Cœur du Christ n'était pas nécessaire, elle est « gratuite » et apparemment sans intelligibilité, sans signification, absurde, puisque le Christ est déjà mort. Elle est pourtant la lumière ultime sur le gouvernement divin : c'est l'Agneau comme égorgé qui est un avec le Père. C'est lui qui est la source instrumentale du don de l'Esprit Saint, du Paraclet. Que les sept coupes aient un lien avec la blessure du Cœur du Christ, cela nous est indiqué ainsi : « Le Sanctuaire de la Tente du Témoignage s'ouvrit dans le ciel, et les sept anges qui ont les sept plaies sortirent du Sanctuaire, vêtus d'un lin pur, splendide, et ceints à la poitrine de ceintures d'or » (Ap 15,5-6).

⁴. Cf. M.-D. GOUTIERRE, *Dieu est lumière, Dieu est amour*, p. 24.

⁵. 1 Jn 1,5.

⁶. 1 Jn 3,11.

Christ ; le Λόγος, le Verbe, lumière véritable, annonce dans le langage des hommes la vérité du mystère de Dieu et du cœur de l'homme. Telle est la source de toute la dimension doctrinale de la théologie, de la « super-intelligibilité » dont le Christ est le Maître et à laquelle la foi nous permet d'adhérer, grâce en particulier au mystère de sa Parole.

Cependant, il donne non seulement le *commandement* de la charité fraternelle mais témoigne jusqu'à la fin par le don de sa vie¹ du réalisme propre de l'amour. Le geste par excellence, qui en est en quelque sorte le sceau, est la blessure du cœur du Christ. « Dieu est Amour » : ici, la parole, même le commandement, ne suffit plus. Le geste silencieux seul témoigne de la fin et permet d'y entrer. La fin ne s'enseigne pas mais se vit dans l'amour et se traduit dans des exemples. Le Christ lui-même l'a montré ainsi : « Ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima *jusqu'à la fin*² ». Et leur ayant lavé les pieds, *l'ayant accompli*, il explique par la parole : « C'est un exemple que je vous ai donné... ». Exemple, c'est-à-dire un geste dont la portée symbolique et la signification dans l'amour conduisent à saisir, en le vivant, de quelle qualité d'amour il s'agit. Nous ne pouvons pas saisir « ce qu'est » cet amour, et c'est pourquoi il ne se dit pas, mais le vivre de l'intérieur, en vivant de sa source – la Personne qui suscite cet amour. Et pour y entrer, l'exemple en donne le désir et y donne accès par un chemin pratique : il faut « pratiquer » ce dont ce geste est l'expression emblématique choisie par le Christ dans sa sagesse et, le vivant dans l'obéissance, c'est-à-dire à sa suite, comme lui le vit, entrer dans l'intelligence profonde de cet amour. La parole est donnée ici pour expliciter l'intention qui porte ce geste et permettre à celui qui le vit de s'y engager et de la transmettre d'une façon qui ne soit pas matérielle. Par le lavement des pieds, le Christ ne donne pas un enseignement moral qu'il s'agirait d'observer. Il nous donne un chemin pratique à suivre pour découvrir le mystère de l'Envoyé qu'il est lui-même et, par le fait même, « Celui qui l'envoie³ ». Or, il est l'Envoyé comme « le Pain » du Père, celui dont l'Eucharistie est le sacrement, donné pour que le monde ait la vie. De même donc que la Parole du Christ conduit au Verbe, dont elle est pour ainsi dire le signe vivant, de même l'Eucharistie est le signe par excellence, conjoint à la réalité *per modum substantiae*, du mystère personnel d'amour du Père et du Fils. La blessure du cœur du Christ, enfin, sera le témoignage ultime et le signe du don de l'Esprit de vérité, l'Esprit du Père et du Fils : l'Esprit Saint Paraclet. Elle est en quelque sorte le sacrement de l'Esprit Saint.

Nous avons ainsi, dans le mystère du Christ, et dans la théologie johannique, les deux grands axes d'une théologie sagesse... Lumière et amour ;

¹. « Personne n'a de plus grand amour que celui qui livre sa vie pour ses amis » (Jn 15,13).

². Jn 13,1. Εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς.

³. Cf. Jn 13,16.

amour et lumière. Chacun ayant une priorité sous un aspect. C'est en ce sens que la « théologie chrétienne » n'a sa place que *pour la finalité* de la personne humaine appelée à la béatitude divine. C'est à cause de cela que la théologie est une sagesse. La sagesse, en effet, est la qualité de l'homme en quête de sa fin ultime. Découvrir la sagesse, être un sage, c'est mettre en œuvre cette capacité ultime et la plus profonde de notre intelligence qui, à travers l'amour, s'interroge sur la fin ultime et la vérité première. La sagesse, n'est-ce pas la rencontre la plus profonde, ou l'alliance, dans la personne humaine, de l'intelligence en quête du vrai et de la volonté capable du bien dans l'amour ? C'est par là que l'homme s'ouvre à la découverte de Celui qui l'attire comme la Vérité, comme le Bien souverain : cette Personne première que les traditions religieuses appellent Dieu. Dans le Christ, le Fils du Père, vient à nous la plénitude de la vérité et de l'amour mêmes qui sont en Dieu. Et en associant les hommes qu'il sauve à sa propre vie, celle du Fils bien-aimé, il les fait vivre de l'unité même du Père et du Fils dans l'Esprit Saint.

Le Fils unique et la Révélation du Père

L'Évangile selon saint Jean approfondit le regard contemplatif sur Jésus, selon un ordre plus profond que celui des synoptiques, dans une lumière ultime, celle de l'amour et de la fin¹. C'est immédiatement dans la lumière du Verbe que tout le mystère du Christ est regardé. « Dans le Principe », dans Celui qui est éternellement au principe, est éternellement le Verbe². Lui qui procède de Dieu³ et qui nous le révèle ainsi comme Principe, comme Source, est tourné vers Dieu, πρὸς τὸν θεόν, tout entier donné au Père.

Le Verbe qui est éternellement du Père et vers le Père, Dieu lui-même, est Celui à partir de qui nous pouvons regarder d'une façon nouvelle le mystère de la Création : « Par lui tout a paru⁴ ». Le sommet de la Création est bien la communication de la vie et de la vie de l'esprit, à partir de laquelle nous avons une

¹. « Ce que les synoptiques insinuent clairement par le comportement de Jésus, et expriment même déjà ouvertement, à savoir que Jésus identifiait son existence à sa mission divine universelle et jetait sans hésiter cette existence dans la balance, tout cela est formulé chez Jean encore plus nettement, sans que la structure essentielle s'en trouve modifiée. Une séparation (que la théologie judaïque, par exemple, ferait volontiers) entre un Jésus de la prophétie vétérotestamentaire, qui serait à l'arrière-plan des synoptiques, et un Jésus divinisé chez Paul et Jean, n'a jamais pu être proprement établie. Les textes ne l'autorisent pas, à moins d'un tel massacre philologique que l'ensemble de la figure spirituelle, qui est claire et transparente dans l'hypothèse de l'identification, dégénère en une énigme pleine de contradictions » (H. U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, I, p. 397-398).

². « On peut considérer que le mot "principe" désigne la personne du Père parce qu'il est le Principe, non seulement des créatures, mais encore du Fils (...). Selon cette acception, *Dans le Principe était le Verbe* équivaut à : dans le Père était le Fils. C'est l'interprétation d'Augustin et aussi d'Origène » (S. THOMAS, *Commentaire sur saint Jean*, I, n° 36, p. 71). Cf. S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, VI, II, 3, BA 15, p. 473 ; ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, I, § 102, SC 120, p. 113.

³. « *Ego ex Deo processi* » (Jn 8,42).

⁴. Jn 1,3.

similitude entre la vie de notre esprit et la vie éternelle de Dieu¹. Toute la vie humaine est pour la communication de l'esprit, par lequel l'homme est à l'image de Dieu² : « La vie était la lumière des hommes³ ». C'est dans cette fécondité que s'achève le mystère de la Création.

Saint Jean n'utilise pas le terme Σοφία⁴ ; mais le Λόγος, similitude de cette fécondité de l'intelligence dans la contemplation et de son fruit, explicite et accomplit toutes les affirmations de l'Ancien Testament, en particulier celles de la Genèse et des livres sapientiaux sur la lumière et la sagesse, dans lesquelles nous trouvons une première similitude : Dieu est sage, Dieu est lumière, sa contemplation est lui-même. Le Λόγος révèle cette dimension personnelle : la sagesse n'est pas seulement un attribut de Dieu, une manière d'être du Dieu Cause première de l'œuvre de la Création. En Dieu, elle est de toute éternité, de telle sorte que le Λόγος, qui est dans le Principe, est vers Dieu, auprès de Dieu. Il s'en distingue, tout en étant Dieu⁵.

¹. « Puisque Dieu est au-dessus de toutes choses, ce que l'on affirme en lui ne doit pas être compris selon le mode des créatures inférieures, qui sont les corps, mais selon une similitude des créatures les plus élevées, qui sont les substances intellectuelles ; et même la similitude prise à partir de celles-ci reste déficiente pour représenter les choses divines. On ne doit donc pas prendre la procession selon qu'elle est dans les réalités corporelles, par le mouvement local ou par l'action d'une cause quelconque dans un effet extérieur, comme la chaleur à partir de celui qui chauffe dans celui qui est chauffé, mais selon une émanation intelligible, comme celle du verbe intelligible à partir de celui qui parle, [et] qui demeure en lui. C'est ainsi que la foi catholique pose une procession en Dieu » (S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, I, q. 27, a. 1).

². « Bien qu'il y ait dans toutes les créatures une certaine similitude de Dieu, c'est dans la seule créature raisonnable que l'on trouve une similitude de Dieu par mode d'image ; dans les autres créatures, on la trouve par mode de vestige. Or, ce en quoi la créature raisonnable dépasse les autres créatures, c'est l'intelligence (*intellectus*) ou l'esprit (*mens*). Reste donc que l'on ne trouve l'image de Dieu dans la créature raisonnable elle-même que selon l'esprit (*secundum mentem*). Dans les autres parties, si la créature raisonnable les possède, on trouve une similitude de vestige, comme dans toutes les autres réalités auxquelles elle est semblable selon ces parties » (S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, I, q. 93, a. 6).

³. *Jn* 1,4.

⁴. Cf. F.-M. BRAUN, *Jean le théologien*, II, chapitre 2, p. 137 sq. « Assimiler Jésus à la Sagesse, c'était l'élever au-dessus de la condition purement humaine. Comme titre christologique, le mot σοφία est néanmoins étranger au vocabulaire de l'évangile. Pourquoi l'avoir remplacé par λόγος (I,1,14 ; cf. *1 Jn* I,1 ; *Ap* XIX,13) ? » (*ibid.*, p. 137).

⁵. « À propos de la préposition *auprès de*, il faut savoir qu'elle signifie, pour la réalité dont on parle en premier lieu, le fait d'être conjointe à la réalité introduite indirectement par la préposition. Il en est de même pour la préposition *dans*, avec cette différence que la préposition *dans* implique le fait d'être conjoint de l'intérieur, et *auprès de* le fait d'être conjoint pour ainsi dire de l'extérieur. Ces deux expressions se disent au sujet de Dieu : le Fils est *dans* le Père et il est *auprès* du Père. Le fait d'être conjoint de l'intérieur, pour les Personnes divines, se rapporte à la consubstantialité ; le fait d'être conjoint de l'extérieur – qu'on nous permette de parler ainsi, malgré l'impropriété de l'expression “de l'extérieur” quand il s'agit des réalités divines – ne se rapporte qu'à la distinction des Personnes, puisque le Fils ne se distingue du Père que personnellement. Et c'est pourquoi les deux prépositions signifient la consubstantialité dans la nature et la distinction des Personnes : la consubstantialité en tant qu'elles impliquent une certaine conjonction, la distinction des Personnes du fait qu'elles signifient une certaine séparation (...). Mais *dans* désigne principalement la consubstantialité en tant qu'elle implique cette conjonction de l'intérieur, et la distinction des Personnes seulement comme conséquence, toute préposition impliquant un rapport entre deux réalités distinctes. Quant à la préposition *auprès de*, elle désigne certes la consubstantialité en tant qu'elle implique une certaine conjonction, mais elle désigne plus principalement la distinction des Personnes en tant qu'elle implique une conjonction en quelque manière extérieure. Aussi l'Évangéliste s'est-il servi de préférence de la préposition *auprès de* pour exprimer la distinction personnelle du Fils à l'égard du Père. Il a dit : *Et le Verbe était auprès de Dieu*, c'est-à-dire le Fils auprès du Père comme une personne auprès d'une autre » (S. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur saint Jean*, I, n° 45, p. 74) ; cf. *ibid.*, n° 46-52, p. 74-76.

Comme le montre la Genèse dans le second récit de la Création¹, celle-ci est aussi une œuvre d'amour. C'est, non pas par nécessité, mais dans la gratuité du don et de l'amour que Dieu crée ; et dans l'intention créatrice de Dieu, l'homme et la femme sont le chef-d'œuvre de sa sagesse et de son amour – sans eux, l'amour n'est pas accompli jusqu'au bout dans la souveraine liberté de la sagesse divine. Et malgré la jalousie du démon², qui s'oppose à cette gratuité de l'amour, l'amour de Dieu ne se laisse pas arrêter... « La lumière brille dans les ténèbres et les ténèbres » – celles de l'esprit orgueilleux – « ne l'ont pas arrêtée³ ».

En assumant au service de la Révélation du Λόγος toute la richesse des livres sapientiaux, c'est tout l'effort de recherche de la sagesse de l'intelligence humaine, en particulier par la philosophie, qui est fondamentalement présent ; en effet, la véritable fécondité de l'intelligence humaine ne s'explique pleinement que lorsqu'elle s'ouvre à la contemplation de Celui qui est le Créateur et le Père de l'homme : elle saisit alors sa parenté analogique avec Celui qui l'attire dans la recherche de la vérité. Du point de vue de l'économie divine, tout l'apport des livres sapientiaux est ordonné à la Révélation du secret personnel de la Vie contemplative éternelle de Dieu : le Verbe. En ce sens, la capacité de l'intelligence humaine de s'élever jusqu'à la sagesse dans sa quête de la vérité ne s'ajoute pas « de l'extérieur » à la Révélation que Dieu fait de lui-même par sa Parole. Si c'était le cas, la théologie apparaîtrait comme une intellectualisation induite du donné révélé, et les premières réactions virulentes d'un Karl Barth contre l'analogie se justifieraient⁴. Nous connaissons ces affirmations récurrentes qui opposent la « simplicité » de la Parole de Dieu et la « complexité » de la théologie. Si des caricatures rationalistes existent toujours et suscitent ces réactions (celle de Luther déjà en était un exemple majeur), la théologie ne peut s'identifier à celles-ci. La théologie, en effet, n'est pas une rationalisation de la foi mais un effort de recherche sapientiale, contemplative, de l'intelligence humaine à l'intérieur de la foi. La foi ne supprime pas l'appétit le plus profond, et donc le plus naturel, de l'intelligence humaine, celui de la quête de Dieu

¹. Gn 2,4-25.

². « C'est par la jalousie du diable que la mort est entrée dans le monde » (Sag 2,24).

³. Jn 1,5.

⁴. Corrigé la position adoptée dans la première édition du premier volume de son *Esquisse d'une Dogmatique chrétienne*, il affirme : « Je ne puis voir dans ma première tentative qu'une reprise de la démarche qui va de Schleiermacher à Ritschl et à Herrmann, et que toute continuation dans ce sens ne peut signifier à mes yeux que la dégénérescence de la théologie et la mort de l'Église protestante ; ensuite, parce qu'à côté de cette méthode, qui n'est rien d'autre que le recours à l'*analogia entis* légitime uniquement dans le catholicisme romain, je n'aperçois pas d'autre voie possible que celle d'une théologie protestante enfin libre à cet égard, puisant à sa propre source, acceptant ses propres normes. Je sais la grandeur et la misère d'une prétendue connaissance naturelle de Dieu telle qu'a essayé de la définir le Concile du Vatican. C'est pourquoi je tiens l'*analogia entis* pour une invention de l'Antichrist, et j'estime que c'est à cause de cela qu'on ne peut pas devenir catholique. A quoi je me permets d'ajouter que toutes les autres raisons qu'on peut avoir de ne pas se faire catholique, me paraissent puérides et de nul poids » (K. BARTH, *Dogmatique*, I, 1, Avant-Propos, p. XI-XII).

qu'est la sagesse. Au contraire, elle l'exige et l'appelle. Pour l'intelligence humaine capable de Dieu, en quête de la sagesse, le Christ, le Verbe incarné, Source personnelle de toute la Révélation, présent dans toute Parole divine, apporte une nouvelle lumière : une lumière d'en-haut, divine donnée à l'homme qui cherche « la lumière » et, en la cherchant, cherche Dieu – tel est le sens de la sagesse philosophique, qui accomplit tout effort de vérité dont l'homme est capable.

C'est dans le temps que paraît Jean-Baptiste, à l'accomplissement voulu par Dieu : « Parut un homme envoyé de Dieu, son nom était Jean. Il vint en témoignage, pour témoigner au sujet de la lumière, afin que tous crussent par lui. Celui-là n'était pas la lumière, mais il devait témoigner au sujet de la lumière¹ ». Il a « paru » comme envoyé de Dieu : le Prophète et l'Apôtre sont des envoyés de Dieu. Quant à Jésus, il est lui-même l'Envoyé par excellence du Père dans la chair ; il l'est comme Fils. Jean-Baptiste paraît comme un envoyé ; mais il est quelqu'un, c'est une personne : « Son *nom* était Jean », cette personne-ci, dans ce temps-ci, née à telle date et à tel endroit. Sa mission consiste à être « le témoin de la lumière » et la finalité de cette mission est la foi de ceux qui ont reçu son témoignage.

Dans la lumière de la sagesse et de ce que nous avons dit sur le mystère du Λόγος, c'est un nouveau regard que l'Évangile selon saint Jean nous apporte sur la prophétie et les Prophètes. Constamment, en effet, on regarde les Prophètes en fonction de la Loi. Ne sont-ils pas ceux qui sont chargés par Dieu de rappeler à Israël l'Alliance de Dieu avec son peuple, en rappelant l'esprit de la Loi et le passage de Dieu, la Pâque ? Mais le risque, si l'on s'arrête à ce regard, est de voir le Prophète comme celui qui rappelle « ce qui s'est passé ». On est alors facilement ramené à une répétition du passé, à une « mémoire », à une sclérose de la Tradition qui se matérialise en histoire sainte. En réalité, l'événement de la Pâque, dans sa *vérité* littérale, est le salut que Dieu opère pour son peuple – et par lui pour tous les hommes. C'est donc le Christ, l'unique Sauveur², qui est la Vérité de la Loi, de la Pâque et des paroles des Prophètes. C'est pourquoi Jean-Baptiste achève l'Ancien Testament et est « plus qu'un Prophète³ », en étant le témoin de ce que l'annonce voilée et la réalité existante se rejoignent ; en effet, ce dont il témoigne existe effectivement pour les hommes, pleinement accompli et non pas seulement à l'état de promesse à venir. Par là, il permet d'affirmer que, dans l'économie divine, les Prophètes sont à regarder comme les *témoins* du Christ, de la Réalité dont toutes les actions de Dieu pour son peuple, toute sa conduite paternelle sur son peuple, tirent

¹. *Jn* 1,6-8.

². « Le salut n'est en aucun autre ; car il n'est pas sous le ciel d'autre Nom donné chez les hommes par lequel nous devions être sauvés » (*Ac* 4,12).

³. « Mais pourquoi êtes-vous sortis ? Pour voir un prophète ?... Oui, je vous le dis, et plus qu'un prophète » (*Lc* 7,26 ; cf. *Mt* 11,9).

leur sens, c'est-à-dire leur signification plénière et leur finalité. C'est bien, d'ailleurs ce que l'Apocalypse affirme : « Le témoignage de Jésus, c'est l'esprit de la prophétie¹ ».

La réalité éternelle du Verbe, dont nous pouvons parler en nous servant de la similitude de la lumière – il est « la lumière véritable » à partir de laquelle les « autres » lumières prennent leur sens –, est venue « dans le monde² ». Jean l'Évangéliste, à partir du témoignage de Jean-Baptiste, développe ainsi, des versets 9 à 14, une théologie révélée sur le Christ, au cœur de la Révélation et du dessein du salut de Dieu sur les hommes³.

C'est d'abord l'alliance *naturelle* de l'intelligence de tout homme avec le Verbe : « La lumière, la véritable, illumine tout homme venant en ce monde⁴ ». C'est l'alliance fondamentale, et c'est celle grâce à laquelle, du point de vue de la coopération de l'homme avec Dieu, peut radicalement exister une sagesse théologique. En effet, si l'intelligence humaine n'était pas capable *par elle-même* de la vérité, et d'une vérité qui aille jusqu'à la connaissance « naturelle » de Dieu – tel est le sens, dans une perspective sapientiale, de l'illumination par le Verbe de l'intelligence de tout homme –, il ne pourrait pas y avoir de théologie au service de la foi, c'est-à-dire de jugement acquis de sagesse de notre intelligence sur le mystère de Dieu révélé.

Puis, c'est la foi d'Israël : par sa parole donnée à Abraham, par la Loi donnée à Moïse, par les Prophètes et les Rois, Dieu s'est acquis un peuple⁵, de telle sorte que Dieu y est « chez lui ». N'est-ce pas le sens de la Terre promise, puis du Temple ? Telle est l'intention de Dieu. Mais en certains des siens, de son peuple, Dieu n'a pas été accueilli⁶.

¹. Ap 19,10.

². Jn 1,9.

³. « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité » (1 Tm 2,4).

⁴. Jn 1,9. C'est ainsi que nous traduisons, à la suite de saint Thomas d'Aquin : cf. *Commentaire sur saint Jean*, I, n° 124-132, p. 102-106.

⁵. « J'établirai mon alliance entre moi et toi, et ta descendance après toi dans toutes ses générations, une alliance perpétuelle, pour être ton Dieu et celui de ta descendance après toi » (Gn 17,7) ; « Et maintenant, si vous écoutez vraiment ma voix et si vous observez mon alliance, vous serez mon bien particulier parmi tous les peuples ; car toute la terre est à moi » (Ex 19,5) ; « Je cheminerai au milieu de vous ; je serai votre Dieu, et vous, vous serez mon peuple » (Lev 26,12) ; « Tu es un peuple consacré à Yahvé, ton Dieu ; c'est toi qu'a choisi Yahvé, ton Dieu, pour devenir son peuple particulier parmi tous les peuples qui sont à la surface du sol » (Deut 7,6) ; « Je demeurerai au milieu des fils d'Israël et je n'abandonnerai pas mon peuple Israël » (1 Rs 6,13) ; « Yahvé, Dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Israël, que l'on sache aujourd'hui que tu es Dieu en Israël, que je suis ton serviteur et que c'est sur ton ordre que j'ai fait tout ceci » (1 Rs 18,36) ; « Yahvé des armées est le Dieu d'Israël, il est Dieu pour Israël ! » (1 Chr 17,24) ; « Yahvé, notre Dieu, d'autres maîtres que toi ont dominé sur nous ; mais d'autres que toi nous n'en connaissons pas, c'est ton Nom que nous prononçons » (Is 26,13) ; voir encore Ex 6,7 ; 15,13 ; 33,13 ; Lev 20,24 ; Deut 4,20 ; 26,18-19 ; 1 Sam 12,22 ; 2 Sam 7,24-26 ; 1 Chr 17,21-22 ; Jdt 9,14 ; Is 51,16 ; 64,7 ; Jr 24,7 ; 31,7 ; Ez 36,28...

⁶. « Les siens, c'est-à-dire les Juifs, ne l'ont pas reçu, par la foi, en croyant en lui et en l'honorant (...). Les Juifs sont siens en vérité, car il les a choisis pour son propre peuple (...). Ils sont siens parce

Mais, tous ceux qui l'ont reçu, il leur donne d'être enfants de Dieu ; recevoir, c'est-à-dire croire¹. Non pas d'abord au « message », mais croire en son Nom, c'est-à-dire le recevoir lui, dans sa Personne, comme l'Envoyé de Dieu. Tel est le mystère de l'Annonciation, qui fait naître *celle qui croit*² à la vie d'enfant de Dieu qui ne vient ni d'un héritage humain, ni d'un sentiment, ni d'un amour spirituel humain : « A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son Nom, qui ne sont pas nés du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu³ ».

Nous découvrons ici *l'ordre* profond du mystère de l'Incarnation, ordre mis en lumière avec tant de force par saint Augustin : « Prius *concepit in corde* », c'est-à-dire par la foi, « *quam in carne*⁴ ». Ce qui est premier, c'est la foi : recevoir le don personnel de la Lumière véritable. Dans sa sagesse et dans sa bonté, il a été jusqu'à « devenir » chair pour se communiquer davantage. Il a assumé la chair humaine pour vivre avec les hommes, partager leur devenir humain, leur fragilité humaine ; se faisant chair, il a eu une volonté humaine et une intelligence humaine, et est devenu l'Agneau de Dieu : c'est là qu'il est devenu pleinement chair, ἐγένετο σὰρξ.

Dans cette passibilité de la chair, de l'Annonciation jusqu'à la Croix, « nous avons contemplé sa gloire⁵ ». Laquelle ? Celle que le Fils reçoit du Père et celle – qu'il tient encore du Père – par laquelle il glorifie le Père⁶. En quoi consiste cette gloire ? Elle est *unique* : la gloire n'est plus parfaite dès qu'elle « partagée » ; elle est *plénrière* : elle le remplit et l'habite totalement en tant qu'il est tout entier saisi par la vie et la vérité de Dieu.

C'est ici seulement qu'apparaît la similitude du Fils – et donc celle du Père. Saint Jean le montre d'abord comme le *Verbe* dans le *Principe* ; cela, en s'appuyant sur la similitude de la lumière. De l'intelligence humaine en quête de la sagesse à la foi d'Israël et à l'acte de foi chrétienne, c'est la lumière qui fait l'unité. Ce mystère de la Vérité et de la Vie de Dieu a assumé la chair des hommes, eux dont la vie est la lumière⁷. Ce n'est pas la chair qui a produit la nécessité de l'Incarnation. C'est d'en-haut qu'il a assumé notre chair, devenant le fils de Marie – le fils d'une femme⁸, et se révélant ainsi, dans toute sa vie cachée, sa vie apostolique et sa Passion, comme le Fils unique du Père, plein de la gloire qui vient du Père et dont il glorifie le Père.

qu'ils sont ses parents selon la chair et parce qu'ils ont été élevés par ses bienfaits (...). Mais bien qu'ils fussent *siens*, c'est-à-dire Juifs, ils ne l'ont pas reçu » (S. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur saint Jean*, I, n° 145, p. 110-111).

¹. « Tous ceux qui l'ont reçu, c'est-à-dire tous ceux qui croient en lui » (*ibid.*, n° 146, p. 111).

². « Bienheureuse, celle qui a cru » (*Lc* 1,45).

³. *Jn* 1,12-13.

⁴. S. AUGUSTIN, *Sermon* 215, 4 (PL 38, col. 1074) ; *De la sainte virginité*, III, 3, p. 201.

⁵. *Jn* 1,14.

⁶. *Jn* 17,1 sq.

⁷. Cf. *Jn* 1,4.

⁸. « Lorsque vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sous la Loi, pour racheter ceux qui étaient sous la Loi, pour que nous recevions l'adoption » (*Ga* 4,4-5).

Devant lui, toute l’Ancienne Alliance s’efface. En Jean-Baptiste, elle est vraie lorsqu’elle *crie*¹ : « C’était celui dont j’ai dit : celui qui vient après moi est passé devant moi, parce que, avant moi, il était² ». De la plénitude de Jésus-Christ, lui qui est le Verbe, la lumière véritable, le Fils unique, nous recevons « grâce sur grâce ». Une grâce inséparable de la vérité, qui fait de Jésus un premier, même par rapport à Moïse qui fut chargé de transmettre la Loi.

Enfin, tout est repris et s’achève dans ce que Jésus a accompli au milieu des hommes : « Dieu, personne ne l’a jamais vu ; un Dieu, Fils unique qui est dans le sein du Père, Celui-là l’a fait connaître, ἐξηγήατο³ ». C’est lui qui nous a révélé, fait connaître, expliqué qui est le Père. Lui qui demeure dans le sein du Père, Dieu, et qui, s’étant fait l’un de nous, a, du sein du Père, révélé aux hommes les secrets du Père par la parole, les gestes et, enfin, par sa Passion, sa mort et sa Résurrection. Ici apparaît tout le regard de Jean sur le mystère de Jésus : Jésus *est* le Fils *unique* qui fait connaître le Père ; il n’est pas seulement la figure symbolique qui évoque le Père. Etant le Verbe, le Fils qui procède éternellement du Père, tout en lui, et d’une façon unique, est révélation personnelle du Père. En ce sens, il est bien *la* source de la théologie : sa parole, ses gestes, son humanité, sont le chemin et la lumière pour découvrir et connaître le Père, Principe et Source de toute lumière et de tout amour.

Les quatre Vivants

Après avoir souligné, directement à l’école de Jean, le lien entre le Verbe et la Parole de Dieu, ce qui est capital pour toute théologie, il nous paraît utile et fécond de nous appuyer sur une des grandes visions christologiques de la Révélation johannique pour découvrir de quelle manière la sagesse théologique peut s’articuler. Si c’est dans le Christ que se trouvent tous les trésors de la sagesse et de la science de Dieu⁴, c’est à lui que la théologie doit constamment revenir. Le Christ est le véritable Évangile ; or, dans les chapitres 4 et 5 de l’Apocalypse, nous découvrons, exprimé dans un langage symbolique, un jugement de sagesse révélée sur le mystère du Christ qui se déploie dans une diversité ordonnée et une unité qui nous semblent éclairantes

¹. « “Il crie” (parfait grec), c’est le témoignage historique de Jean qui retentit à travers les âges ; “crier” se dit d’un enseignement prophétique important et solennel (7,28.37 ; 12,44), cf. *Is* 40,2.3.6 ; 58,1 ; *Jr* 22,20 ; *Zach* 1,4.14.17 » (E. OSTY, *La Bible*, note en Jean 1,15). « L’Évangéliste indique ici comment Jean rend témoignage : par un cri. C’est pourquoi il dit : *Il crie*, c’est-à-dire qu’il s’exprime avec liberté et sans crainte – “Élève la voix avec force (...) Élève-la sans crainte. Dis aux villes de Juda : Voici votre Dieu” (*Is* 40,9). *Il crie*, c’est-à-dire qu’il s’exprime avec ardeur et grande ferveur – “Sa parole brûlait comme une torche” (*Sir* 48,1), comme les Séraphins, c’est-à-dire ceux qui brûlent – “qui criaient l’un à l’autre” (*Is* 6,3), exprimant par là l’amour brûlant au plus intime d’eux-mêmes. *Il crie*, c’est-à-dire qu’il s’exprime publiquement et ouvertement, et non pas en figures – “Crie sans cesse, fais entendre ta voix” (*Is* 58,1) » (S. THOMAS D’AQUIN, *Commentaire sur saint Jean*, 1, n° 193, p. 128).

². *Jn* 1,15.

³. *Jn* 1,18.

⁴. Cf. *Col* 2,3.

pour préciser à sa source la relation entre le Christ et la théologie. Elle est essentielle pour nous car ces chapitres de l'Apocalypse contiennent précisément une vision *théologique* révélée sur le Christ.

Sans pouvoir commenter ici dans le détail l'ensemble de ces deux chapitres, situons ce qui est essentiel à notre recherche. Toute la vision commence par un regard sur la majesté et la présence mystérieuse de Dieu : « Un trône était posé dans le ciel, et venu sur le trône un Assis¹ ». De ce « Quelqu'un » rayonne une présence lumineuse et pacifique : « Un arc-en-ciel formant cercle à partir du trône, semblable à une vision smaragdine ». Autour du trône, « formant cercle », ce qui symbolise l'unité dans la perfection, « vingt-quatre trônes et sur les trônes vingt-quatre vieillards venus s'asseoir, enveloppés de robes blanches et, sur leurs têtes, des couronnes d'or » : ils participent dans la sagesse, à la plénitude de la gloire de Celui qui est assis sur le trône, Dieu lui-même, symbolisant la perfection de la création indissociable, dans l'intention du Père, du don de la grâce².

A la différence des vieillards qui forment cercle à partir du trône, dont ils se distinguent, « dans le centre du trône et en cercle autour du trône, quatre Vivants remplis d'yeux par-devant et par-derrrière ». Comprendons bien que le langage symbolique exprime ici, sous des expressions apparemment contradictoires, deux aspects de la même réalité : les quatre Vivants sont à la fois immanents au trône divin, « au centre », au milieu, ce qui exprime par le lieu l'intériorité même de la vie de Dieu : « *Dans* le Principe était le Verbe » ; « *dans* le milieu » du trône se trouvent ces quatre Vivants. Et ils sont cependant en même temps *autour* du trône. Comme le souligne E. Delebecque, « leur fonction, sans qu'ils bougent de leur place, est de transmettre³ ». De fait, il appartient bien à un médiateur de prendre part aux deux parties entre lesquelles il est médiateur. Le médiateur est à la fois de l'une et de l'autre. Reste à savoir jusqu'où il leur appartient : est-ce seulement par la connaissance, par la volonté ? Dans le mystère du Christ, cette appartenance est totale à l'une et l'autre « partie » : *il est Dieu*, pleinement Dieu ; et *il est homme*, pleinement homme, dans l'unité de la Personne du Verbe. De sorte qu'il est le Médiateur par excellence, unissant en lui-même ceux entre lesquels il est le Médiateur parfait : Dieu et l'homme⁴. De sorte que nous pouvons préciser que les quatre Vivants se rapportent *en premier lieu* au Christ *lui-même*, comme le souligne

¹. Ap 4,2.

². « Et du trône sortent des éclairs, et des voix, et des tonnerres. Et, brûlant devant le trône, sept torches de feu qui sont les sept esprits de Dieu. Et devant le trône, comme une mer vitrifiée semblable à du cristal » (Ap 4,5-6).

³. *L'Apocalypse de Jean*, note sur Ap 4,6, p. 179.

⁴. « Il n'y a qu'un Dieu ; il n'y a aussi qu'un médiateur entre Dieu et les hommes, un homme, Christ Jésus » (1 Tm 2,5). « L'office propre du médiateur est de joindre ceux entre qui il est médiateur ; car les extrêmes sont unis dans l'intermédiaire » (S. THOMAS D'AQUIN, ST, III, q. 26, a. 1).

saint Irénée¹. On connaît l'interprétation courante selon laquelle ils signifieraient *d'abord* les quatre Évangiles. Sans nous y arrêter, notons le caractère tardif de cette interprétation². De loin, elle n'est pas première dans la Tradition chrétienne ; et si elle apporte un éclairage intéressant, elle le fait d'une façon seconde, en tant que les Évangiles, du point de vue de l'économie de la Révélation, nous donnent quatre regards sur le Christ dont ils sont le témoignage mis par écrit³ sous l'inspiration de l'Esprit Saint. Dans nombre de commentaires modernes, la référence christologique disparaît totalement, de sorte que l'enracinement patristique et la rupture moderne nous invitent à approfondir et à redécouvrir le sens théologique de cette grande vision johannique.

Que les quatre Vivants renvoient en premier lieu au Christ, nous pouvons encore l'affirmer en relevant que le terme de « vivant » renvoie au Christ dans l'Apocalypse elle-même : « Moi je suis le Premier et le Dernier, et le Vivant. J'ai été mort, et voici que je suis vivant pour les éternités d'éternités, et j'ai les clefs de la mort et de l'Hadès⁴ ». Et de même dans d'autres passages de l'Écriture : « Pourquoi cherchez-vous le Vivant parmi les morts ?⁵ ». Le Christ, « chef de la vie⁶ » a connu la mort pour être relevé d'entre les morts et « sauver définitivement ceux qui par lui s'avancent vers Dieu, puisqu'il est toujours vivant pour solliciter en leur faveur⁷ ». Etant le « Verbe de vie⁸ », il s'est manifesté comme la vie elle-même : « La vie s'est manifestée, et nous avons vu et témoignons et nous vous annonçons la vie, l'éternelle, qui était vers le Père et qui s'est manifestée à nous⁹ ». De sorte que dans le mystère de l'Incarnation, les « quatre Vivants » sont la manifestation même du Verbe qui est le Christ. Il est à la fois un et quatre : c'est lui qui fait l'unité des quatre Vivants. Ou plus exactement, il est la Réalité – le Vivant – dont les quatre Vivants sont en quelque sorte quatre facettes différentes. La Révélation elle-même nous invite donc à contempler le mystère du Christ dans quatre perspectives distinctes.

¹. « En somme, telle se présente l'activité du Fils de Dieu, telle aussi la forme des vivants, et telle la forme de ces vivants, tel aussi le caractère de l'Évangile : quadruple forme des vivants, quadruple forme de l'Évangile, quadruple forme de l'activité du Seigneur » (S. IRENEE, *Contre les hérésies*, III, 11, 8, SC 211, p. 169).

². Celle-ci, qui associe l'homme à Matthieu, le bœuf à Luc, le lion à Marc et l'aigle à Jean, semble remonter à saint Grégoire le Grand (*Homélies sur Ezéchiël*, IV, 1), donc au VII^e siècle. La tradition semble se fixer à l'époque mérovingienne (*codex rossanensis*, *codex Amiatinus*) dans les canons illustrés des premiers grands évangélistes enluminés conservés, et se consolider à l'époque carolingienne (Bible de Moutier-Grandval). Selon Dom Sébastien Sterckx, ce jumelage semble « parfaitement arbitraire », et n'avoir son sens « qu'en iconographie » (*Le monde des symboles*, p. 430). L'interprétation théologique reste libre de cette tradition qui semble fixée par une sorte de répétition : on ne connaît plus très bien la signification profonde des choses.

³. « Entre toutes les Écritures, même celles du Nouveau Testament, les Évangiles possèdent une supériorité méritée, en tant qu'ils constituent le témoignage par excellence sur la vie et sur l'enseignement du Verbe incarné, notre Sauveur » (DV, n° 18).

⁴. *Ap* 1,17-18.

⁵. *Lc* 24,5. Cf. *Ac* 1,3.

⁶. *Ac* 3,15.

⁷. *He* 7,25.

⁸. *1 Jn* 1,1.

⁹. *1 Jn* 1,2.

Elle nous invite à parcourir en quelque sorte quatre avenues, qui, toutes, se rejoignent dans cette Réalité unique qu'est le Christ.

Précisons encore : le Christ, comme plénitude et médiateur de toute la Révélation, se communique en quelque sorte, selon un ordre de sagesse, de quatre manières distinctes. C'est cette articulation et cet ordre sapientiel de la Révélation – et donc aussi de la Parole de Dieu – qui commandera l'articulation de la théologie elle-même, puisqu'elle naît à partir de la Révélation que Dieu fait de lui-même. Et puisque le Christ est la plénitude de la Révélation, ce n'est qu'à partir de ce sommet que peut se distinguer, s'articuler et se développer la sagesse théologique selon un ordre parfait. Là, la Révélation elle-même nous permet de regarder la théologie comme jugement sapientiel sur le mystère de Dieu, dans le Christ et à partir de lui.

Sans en développer en détail pour le moment toutes les implications, essayons de préciser ce que peut signifier chacun des quatre Vivants. Nous ne pouvons certes pas nous contenter des affirmations selon lesquelles « le symbolisme paraît inspiré du symbole des quatre constellations situées à angle droit sur l'équateur céleste¹ » ! Ni de la seule référence à Ezéchiel², car l'Apocalypse éclaire, plutôt qu'elle n'est éclairée par les textes prophétiques. Cherchons plutôt à reprendre les choses relativement au mystère même du Christ, le Vivant :

Le premier Vivant est semblable à un lion, et le deuxième Vivant est semblable à un jeune taureau, et le troisième Vivant a la face comme d'un homme, et le quatrième Vivant est semblable à un aigle qui vole³.

Soulignons d'abord l'importance du terme « semblable », ὅμοιον. Il n'est pas dit qu'il *est* un lion ou un jeune taureau, mais qu'il est « semblable à », « comme », ce qui est le propre du langage symbolique. La même réalité peut être à la fois « comme » un lion, « comme » un jeune taureau, ayant le visage « comme » d'un homme, « comme » un aigle en plein vol : chacun des symboles exprime un aspect de la même réalité ; en effet, le symbole ne désigne pas directement la personne dans son être, mais une de ses fonctions ou un aspect de son action.

D'autre part, l'Écriture s'explique d'abord par l'Écriture elle-même⁴. Semblable à un lion, le Christ l'est : « Voici qu'il est vainqueur, le lion de la tribu de

¹ E. OSTY, *La Bible*, note sur Ap 4,7.

² Cf. Ez 1,10 ; 10,14.

³ Ap 4,7.

⁴ « Pour mener à bien l'actualisation, l'interprétation de l'Écriture par l'Écriture est la méthode la plus sûre et la plus féconde » (COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 105) ; « On définit le sens plénier comme un sens plus profond du texte, voulu par Dieu, mais non clairement exprimé par l'auteur humain. On en découvre l'existence dans un texte biblique, lorsqu'on étudie celui-ci à la lumière d'autres textes bibliques qui l'utilisent ou dans son rapport avec le développement interne de la révélation » (*ibid.*, p. 75).

Juda, le rejeton de David¹ ». C'est bien la dimension royale et messianique du Christ, Fils de David, héritier des promesses faites à Israël :

Juda, toi, tes frères te célébreront, ta main sera sur la nuque de tes ennemis, les fils de ton père se prosterneront devant toi. C'est un jeune lion que Juda. Tu remontes du carnage, ô mon fils ; il s'écroule, se couche comme un lion, comme une lionne : qui le fera se lever ? Le sceptre ne s'écartera pas de Juda ni le bâton de chef d'entre ses pieds, jusqu'à ce que vienne Chiloh, à lui les peuples obéiront ! Il attache à la vigne son ânon, au cep de choix le petit de son ânesse. Dans le vin il nettoie son habit, dans le sang des raisins son manteau. Il a les yeux troubles de vin, il a les dents blanches de lait².

Le lion renvoie aussi à l'énigme de Samson : « De celui qui mange est sorti ce qui se mange, et du fort est sorti le doux³ » – un aspect ultime du mystère du Christ comme « lion », celui d'un Messie royal accomplissant sa mission dans l'extrême pauvreté et la faiblesse de la mort.

Il est aussi « semblable à un jeune taureau », à un veau : l'animal du sacrifice dont Moïse a pris le sang en signe de l'alliance conclue par Dieu avec son peuple⁴. C'est de ce sang répandu que parle l'Épître aux Hébreux :

La première alliance elle-même n'a pas été inaugurée sans qu'il y eût du sang. Quand Moïse, en effet, eut proclamé à tout le peuple tout le commandement selon la Loi, il prit le sang des veaux et des boucs, avec de l'eau, de la laine écarlate et de l'hysope, puis il aspergea le livre lui-même et tout le peuple, en disant : Ceci est le sang de l'alliance que Dieu a prescrite pour vous. Puis, de la même manière, il aspergea de sang la tente et tous les objets du service. Et, selon la Loi, presque tout est purifié par le sang, et sans effusion de sang il n'y a pas de rémission⁵.

Le sang de l'Alliance, annonce du mystère du sacrifice du Christ :

Le Christ est survenu, grand prêtre des biens à venir, et traversant une tente plus grande et plus parfaite, qui n'est pas faite à la main, c'est-à-dire qui n'est pas de cette création, il a pénétré une fois pour toutes dans le sanctuaire, non par le sang de boucs et de veaux, mais par son propre sang, après avoir acquis un éternel rachat. Car si le sang de boucs et de taureaux et si la cendre de génisse, dont on asperge ceux qui sont souillés, sanctifient pour la pureté de la chair, combien plus le sang du Christ qui, par un Esprit éternel, s'est offert sans tache à Dieu, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes, pour que nous rendions un culte au Dieu vivant !⁶

Le sang versé du Christ offert en holocauste sera versé jusqu'au bout, la porte du sanctuaire étant ouverte, comme témoignage du don de sa propre vie jusqu'à la fin.

Il est encore celui qui a le visage comme d'un homme : il n'est pas seulement semblable à un homme, mais a le visage comme d'un homme : ἔχων τὸ πρόσωπον ὡς ἀνθρώπου. C'est une précision importante pour confirmer le

¹. Ap 5,5.

². Gn 49,8-12.

³. Jug 14,14. Cf. Jug 14,1-20.

⁴. Cf. Ex 24,4-11.

⁵. He 9,18-22.

⁶. He 9,11-14.

caractère christologique de la vision des quatre Vivants. Alors qu'il est semblable aux animaux, chacun d'entre eux symbolisant un aspect de son mystère, il a le visage d'un homme. *Comme* d'un homme, car il n'est pas qu'un homme, et son visage est le visage de Dieu. Le visage exprime la présence, par le regard et le sourire, mais est aussi la manifestation qualitative par excellence de l'âme humaine spirituelle dans le corps, de la personne. Si l'art du portrait tente de l'exprimer, la philosophie est aussi fascinée par le visage : depuis les Anciens qui, du masque théâtral passent au visage puis à la personne¹, jusqu'à la phénoménologie contemporaine, en particulier celle de Levinas. Quand il s'agit du Christ, étant Jésus, le fils de Marie², il est le Saint, le Fils de Dieu³. Fils d'Adam, il est Fils de Dieu⁴.

Enfin, il est « semblable à un aigle en plein vol ». Il est celui qui veille sur son peuple avec prédilection et miséricorde :

La part de Yahvé, c'est son peuple, Jacob est le lot de son héritage. Il le trouve dans un pays désert, dans un chaos hurlant et désolé ; il l'entoure, en prend soin, le garde comme la prunelle de son œil. Tel un aigle excitant sa nichée, planant au-dessus de ses petits, il déploie ses ailes et le prend, le porte sur ses plumes. Yahvé seul le guide, nul dieu étranger avec lui⁵.

Il est aussi celui qui monte dans le soleil⁶, et scrute les secrets, les profondeurs de Dieu : « Ô abîme de la richesse, et de la sagesse, et de la science de Dieu ! Qu'insondables sont ses jugements, et impénétrables ses voies !⁷ ».

Ces quatre Vivants sont plein d'yeux : c'est la plénitude de la connaissance de Dieu propre au Christ, lui qui, plus que les anges, voit sans cesse le Père.

Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, parce que tu as caché cela aux sages et aux intelligents, et tu l'as révélé aux enfants. Oui, Père, parce que tel a été ton bon plaisir. Tout m'a été remis par mon Père, et personne ne sait qui est le Fils si ce n'est le Père, ni qui est le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut le révéler⁸.

Ce qui fait fondamentalement l'unité de ces quatre Vivants, c'est qu'ils sont au milieu du trône, ce qui symbolise l'être divin, et c'est qu'ils sont pleins d'yeux, ce qui exprime la plénitude de la connaissance de Dieu et de l'homme : « Vous, vous ne le connaissez pas, tandis que moi, je le connais, et si je disais que je ne le connais pas, je serais semblable à vous, un menteur. Mais je le connais et je garde sa parole⁹ » ; « Moi, je suis le Berger, le bon berger ; et je connais mes brebis et mes

¹. Sur l'évolution du terme πρόσωπον, cf. M.-D. PHILIPPE, *L'être*, II, 2, p. 685-686.

². « Voici que tu concevras et tu enfanteras un fils, et tu l'appelleras du nom de Jésus » (*Lc* 1,31).

³. « L'Esprit Saint surviendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre ; et c'est pourquoi l'être saint qui naîtra sera appelé Fils de Dieu » (*Lc* 1,35).

⁴. « ... fils d'Enos, fils de Seth, fils d'Adam, fils de Dieu » (*Lc* 3,38).

⁵. *Deut* 32,9-12.

⁶. *Is* 40,27-31.

⁷. *Ro* 11,33.

⁸. *Lc* 10,21-22 ; cf. *Mt* 11,25-27.

⁹. *Jn* 8,55.

brebis me connaissent, comme le Père me connaît et que moi je connais le Père. Et je livre ma vie pour les brebis¹ » ; « Père juste, le monde, lui, ne t'a pas connu, mais moi je t'ai connu, et ceux-ci ont connu que c'est toi qui m'as envoyé² »...

C'est par les quatre Vivants, toujours à l'œuvre pour glorifier le Père, que s'accomplit la liturgie, le culte véritable rendu à Celui qui est assis sur le trône. Dans cette action de grâces rendue à « Celui qui vit pour les éternités d'éternités », se récapitule et s'accomplit toute l'œuvre de la Création :

Les vingt-quatre Vieillards tomberont devant Celui qui est assis sur le trône, et ils se prosterneront devant Celui qui vit pour les éternités d'éternités, et ils jetteront leurs couronnes devant le trône en disant : Tu es digne, notre Seigneur et notre Dieu, de recevoir la gloire, et l'honneur et la puissance, parce que c'est toi qui as créé toutes choses, et c'est par ta volonté qu'elles ont existé et ont été créées³.

Nous avons là, dans cette vision des quatre Vivants, une théologie du mystère de l'Incarnation. Le Christ est le Messie, le Fils de David, héritier et accomplissement des promesses de Dieu faites à Israël ; il est le grand prêtre, le médiateur du salut qui s'est offert lui-même en victime parfaite : il est le Sauveur des hommes ; il est le Fils de l'Homme : le Fils de Dieu qui s'est fait homme en devenant le Fils de la Vierge, et qui révèle le véritable visage de l'homme créé à l'image de Dieu ; il est le Verbe éternel, le secret lumineux de la contemplation du Père. Toute sa mission d'Envoyé est de glorifier le Père, de l'adorer en Esprit et en vérité et, dans cette éternelle action de grâces, d'apprendre aux hommes à connaître et à aimer le Père et d'accomplir ainsi, dans la miséricorde, toute justice envers le Père.

C'est par le mystère de la Croix que la mission du Christ s'est accomplie : elle est la vie plénière de ces quatre Vivants, leur *fin*. C'est ce que l'Apocalypse exprime par le mystère de l'Agneau, sagesse tenue cachée et mystérieuse : « “Qui est digne d'ouvrir le livre et d'en rompre les sceaux ?” Et personne au ciel, ni sur la terre, ni sous la terre, ne pouvait ouvrir le livre ni le regarder⁴ ». Voilà bien la fine pointe de la sagesse chrétienne et donc de la sagesse théologique, portée par la question douloureuse du salut des hommes et de la connaissance du dessein de Dieu.

Le Christ est la source de la théologie parce qu'il est l'Unique – il n'en est pas d'autres – qui, comme Agneau, non seulement connaît mais accomplit les desseins du Père :

¹. Jn 10,14-15.

². Jn 17,25.

³. Ap 4,10-11.

⁴. Ap 5,2-3.

Et je vis, au milieu du trône et des quatre Vivants, et au milieu des Vieillards, un Agneau debout, comme égorgé. Il avait sept cornes et sept yeux, qui sont les sept esprits de Dieu envoyés dans toute la terre. Et il vint et il reçut le livre de la main droite de Celui qui était assis sur le trône¹.

Nous découvrons là que les quatre Vivants sont inséparables de l'Agneau. Ils sont ordonnés à l'Agneau et à son activité propre. Il est donc celui qui les finalise : les quatre Vivants sont donc aussi « un » quant à leur *finalité* profonde, l'Agneau. Cela signifie donc que chacun des quatre Vivants est en vue de l'Agneau et que l'Agneau, dans sa réalisation parfaite achève et donne sa signification plénière à l'œuvre des quatre Vivants : « Et les quatre Vivants disaient : “Amen !” ; et les Vieillards tombèrent et se prosternèrent² ».

La théologie chrétienne est sagesse à partir de l'accomplissement du mystère du Christ : l'Agneau. Un avec le Père, il agit comme le Père et dans le Père, sous la motion parfaite de l'Esprit Saint. C'est par lui et en lui que le Père est pleinement révélé. Il nous semble important de le souligner : n'est-ce pas précisément le mystère de l'Agneau, donc la sagesse de la Croix, le Christ crucifié, qui suscite proprement la sagesse théologique ? Devant ce mystère, folie et scandale, l'intelligence humaine est dépassée. Et sans lui, chacun des quatre Vivants reste « tronqué », incomplet. Les paroles du Christ et toute la richesse de son mystère ne s'éclairent pleinement qu'en fonction du mystère de la Croix : ce pour quoi il est venu ! Il n'est pleinement le Fils de David, le lion, le vainqueur, que dans la Royauté de la Croix ; il n'est pleinement le Prêtre qu'en étant la victime parfaite : « Tout Fils qu'il était, par ce qu'il souffrit il apprit l'obéissance ; et rendu parfait, il devint pour tous ceux qui lui obéirent cause de salut éternel, proclamé par Dieu grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech³ » ; il n'a pleinement le visage d'homme qu'en étant le Serviteur souffrant labouré par la douleur : « A son sujet beaucoup ont été stupéfaits, tant son aspect défiguré n'avait plus rien de l'homme, tant sa forme n'avait plus rien des fils d'homme⁴ », identifié aux hommes pécheurs et les relevant dans la miséricorde ; il est l'aigle en plein vol en tant qu'il est Celui qui glorifie le Père et qui est pleinement glorifié par le Père.

C'est à partir du mystère du Christ, que la distinction des quatre Vivants et leur unité dans le mystère de l'Agneau pourrait nous éclairer théologiquement sur la diversité et l'unité des quatre Évangiles, chacun nous donnant une perspective propre, une « facette » du mystère du Christ. Il y aurait à approfondir ce regard pour enraciner la réflexion théologique dans les Évangiles selon ces quatre orientations : Matthieu, le Lion, l'enracinement du Christ dans le peuple d'Israël, accomplissement

¹. Ap 5,6-7.

². Ap 5,14.

³. He 5,8-10.

⁴. Is 52,14.

de toutes les promesses faites par Dieu à son peuple ; Marc, le jeune taureau, la spontanéité du Christ offert en sacrifice comme Victime parfaite ; Luc, le visage d'homme, l'humanité du Christ Fils de Marie, le témoin de la miséricorde ; Jean, l'aigle en plein vol, le théologien contemplatif qui découvre le Λόγος dans le mystère de l'Agneau et nous dévoile son lien avec le Père. Ces quatre regards ne peuvent être « synthétisés » : ils sont divers, voulus par la sagesse de Dieu. Et ils ne peuvent être ni « complétés », ni simplifiés : il y a là un donné et un ordre voulu par Dieu dans l'économie de la Révélation de son mystère.

Ce qui fait leur unité est la finalité même du mystère de l'Incarnation, c'est-à-dire l'offrande que le Christ a faite de lui-même dans le sacrifice d'amour de la Croix, pour glorifier le Père et sauver les hommes. La Passion du Christ est ainsi la vérité et l'accomplissement de la Pâque ancienne et des sacrifices de l'Ancienne Loi ; elle est le sacrifice d'adoration du Christ ; elle est la source de toute miséricorde et de toute vie ; elle est l'offrande d'amour du Fils qui va vers le Père et est un avec lui dans la spiration de l'Esprit Saint.

3 - LE VERBE ET L'AGNEAU

Saint Thomas d'Aquin souligne que la *Somme théologique* est destinée aux débutants en théologie¹ ! Mais d'une certaine façon, la théologie est toujours « en commencement », « en devenir », dans la mesure même où elle est subalternée à la science de Dieu et des bienheureux². Elle demeure donc une recherche, une *cogitatio* dans l'attente de la vision³. Il y a là un statut qui lui est tout à fait propre. En effet, si le philosophe est celui qui cherche toujours la vérité, en ce sens que ce qu'est la personne humaine dépasse ce qu'il a déjà découvert, il a cependant, dans la mesure où il les découvre, l'évidence des principes et des causes. Mais la théologie reste en quelque sorte fondamentalement, radicalement en devenir, car elle dépend de la foi théologique qui se terminera dans la vision. Cependant, ce devenir prend des modalités différentes, relatives à l'économie même de la Révélation.

En effet, l'Ancienne Alliance est un *devenir* au sens fort : elle est une histoire. La Nouvelle Alliance, en revanche, se développe sur le mode d'une *croissance*, celle d'un vivant dont toutes les virtualités se déploient à partir de Celui qui les contient en plénitude, le Christ. Cette croissance, celle du mystère du Christ reçu et gardé dans le cœur des saints, en Marie et avec elle, est celle de l'Église, en laquelle se déploient toutes les richesses de l'amour divin dont le Christ est la Source et le médiateur.

¹. Cf. *ST*, I, *proem.*

². Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, I, q. 1, a. 2.

³. Cf. *ST*, II-II, q. 2, a. 1. Cf. *In III Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 2.

Le *devenir* de l'Ancienne Alliance et la *croissance* vitale de la Nouvelle Alliance, c'est le Christ qui les unit et les porte en lui-même. Il est le terme du devenir de l'Ancienne Alliance dans la succession de ses moments ; et il est Celui dont la plénitude se déploie, sous l'action du Paraclet, dans le cœur des saints. Le Christ, le Verbe éternel devenu chair, est en quelque sorte l'axe, ou le pivot de l'économie divine. Il en est la clé, réunissant en lui-même le temps et l'éternité : « Je suis l'Alpha et l'Oméga, le Premier et le Dernier, le Principe et la Fin¹ » ; « *Je suis* le Chemin, la Vérité et la Vie² ». Le chemin dans son humanité, qui résume en quelque sorte tout le devenir de l'homme et le rend divin, éternel.

Dans le langage de Dieu tel qu'il nous est transmis par saint Jean, c'est l'unité du Verbe et de l'Agneau qui éclaire cela d'une manière ultime. En effet, le Verbe est le mystère éternel de Dieu : la théologie dans sa dimension contemplative l'explicite. Quant à l'Agneau, il est la clé de l'économie divine ; il est la source et l'instrument de la miséricorde de Dieu déployée dans le devenir : celui de la passivité extrême assumée par l'éternité. Le devenir de l'Agneau de Dieu est, d'une part ce qui achève toute l'économie de l'Ancienne Alliance : n'est-ce pas le *leitmotiv* le plus profond du développement de l'Ancienne Alliance, depuis Abel³ jusqu'à Jean-Baptiste⁴, en passant par Abraham⁵, la Pâque⁶, Isaïe⁷, et tous les sacrifices de l'Ancienne Loi ? En se faisant l'Agneau de Dieu, le Verbe assume et achève tout le devenir de l'Ancien Testament. D'autre part, c'est *en lui-même* qu'il vit et expérimente ce devenir : celui de la Victime parfaite. Il s'agit bien du devenir *par excellence*, parce que c'est le devenir de Celui qui pâtit, qui reçoit l'action d'un autre⁸. Du point de vue de l'amour (la passion par excellence), le pâtit est plus immédiat et plus nécessaire que l'agir efficient. Car, si l'amour est cause de tout ce qu'entreprend celui qui aime⁹, il est plus radicalement *l'effet*, en celui qui aime, du bien qui l'attire et le transforme en lui. D'une certaine façon, le devenir de l'Agneau, qui est ultime et le plus profond, commande et achève tous les aspects du devenir que comporte le mystère de l'Incarnation. C'est ce qu'affirme l'Épître aux Hébreux :

C'est pourquoi en entrant dans le monde, le Christ dit : Sacrifice et offrande, tu n'en as pas voulu, mais tu m'as façonné un corps ; holocaustes et sacrifices pour le péché, tu ne les as pas agréés ; alors j'ai dit : Voici, je

¹. Ap 22,13.

². Jn 14,6.

³. Cf. Gn 4,4.

⁴. Cf. Jn 1,29.36.

⁵. Cf. Gn 22,1-18.

⁶. Cf. Ex 12,1-14 ; Lev 23,5-12 ; Nomb 28,16-25...

⁷. Cf. Is 53,5-8.

⁸. Cf. ST, I-II, q. 26, a. 2.

⁹. Cf. ST, I-II, q. 28, a. 6.

viens – dans le rouleau du Livre il est écrit de moi – pour faire, ô Dieu, ta volonté¹.

En assumant la nature humaine, jusqu'à un corps qui est le lieu fondamental du devenir, *pour* accomplir la volonté du Père, le Christ unit le devenir et l'amour divin ; c'est bien le mystère de l'Agneau. De sorte que nous pouvons affirmer que, dans son humanité, le Christ a connu toutes les étapes du devenir humain. Et il les a connues dans leur perfection.

Sur le plan philosophique, nous pouvons affirmer que le devenir du monde physique est *pour* l'homme ; en effet, dans son devenir incessant, le monde matériel est le milieu dans lequel l'homme existe par son corps : celui-ci l'achève et lui donne ainsi son sens. Mais du point de vue de la foi chrétienne, nous pouvons aller encore beaucoup plus loin : le Christ est l'Homme parfait, né au cœur de cet univers, dans le sein d'une femme², milieu parfait, préparé comme un chef-d'œuvre de la sagesse de Dieu. Et en lui, la matière, cause radicale du devenir, est divine. Elle est introduite en Dieu, puisque la nature humaine du Christ subsiste dans la Personne du Verbe.

Enfin, le mystère de l'Agneau est la clé de la vie de l'Église, de l'économie de la grâce chrétienne : par les sacrements, tout spécialement l'Eucharistie qui contient tout le Christ dans sa Passion³ ; par Marie, la Femme, l'Épouse de l'Agneau, donnée pour Mère alors qu'elle est une avec le Christ crucifié par la charité ; par le don de l'Esprit Saint Paraclet dont la blessure du cœur du Christ crucifié est l'instrument⁴.

Puisque le Christ est la clé qui nous permet de saisir le devenir dans l'économie divine et dans la théologie, essayons de bien préciser cela.

D'abord quant au point de départ : c'est par la maternité de Marie, qui achève tout le monde physique, que se réalise le mystère de l'Incarnation. Et dans le même acte, par la foi Marie touche le mystère du Fils. Le mystère de l'Annonciation fait donc l'unité entre le devenir dans ce qu'il a de plus parfait, en lequel est reçu et naît le Fils de Dieu, et la foi chrétienne dans son premier acte explicite, qui touche la Réalité de Dieu, son mystère personnel de fécondité éternelle.

Nous retrouvons analogiquement le même mystère au terme de la vie du Christ : l'Agneau est le terme du devenir, son ultime achèvement, allant jusqu'à la mort et la passivité radicale du cadavre ! L'extrême passivité, Jean le souligne, est

¹. *He* 10,5-7.

². Cf. *Ga* 4,4 ; *Lc* 11,27.

³. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, III, q. 65, a. 3 ; q. 75, a. 1 ; q. 76, a. 1. Cf. *Commentaire sur saint Jean*, I, n° 963, p. 413.

⁴. « Mieux vaut pour vous que moi je m'en aille, car si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous ; mais si je pars, je vous l'enverrai » (*Jn* 16,7) ; « C'est celui-là qui est venu par eau et sang, Jésus Christ, non pas dans l'eau seulement, mais dans l'eau et dans le sang ; et l'Esprit est celui qui témoigne, parce que l'Esprit est la vérité » (*1 Jn* 5,6).

celle de la blessure du Cœur du Christ, celle qui l'accomplit comme Agneau « en acte », Victime parfaite. Et dans la foi, selon ce que nous montre l'Apocalypse, ce mystère de l'Agneau est inséparable de la Révélation du Λόγος :

Et je vis le ciel ouvert ; et voici un cheval blanc, et celui qui le montait s'appelle Fidèle et Véridique, et c'est avec justice qu'il juge et fait la guerre. Ses yeux sont une flamme de feu, et sur sa tête de nombreux diadèmes, il a un nom écrit que personne ne sait, sinon lui ; il est revêtu d'un manteau trempé dans le sang, et le nom dont il s'appelle est : le Verbe de Dieu¹.

L'Alpha et l'Oméga se tiennent ici, dans l'unité du devenir et de l'éternité divine. Au point de départ : l'unité de la conception dans le temps et de la conception éternelle du Fils qui procède du Père. Au terme : unité du devenir de la Victime parfaite dans son ultime passivité, sa kénose, et de la contemplation du Verbe qui, dans le sein du Père, est éternellement vers le Père, un avec lui dans la spiration de l'Esprit Saint. L'Alpha et l'Oméga sont essentiels pour nous permettre de saisir cette unité, voulue par la sagesse de Dieu, entre l'humanité du Christ et sa divinité : filiation « dans le temps » et filiation éternelle ; mort et offrande victimale du Christ en sacrifice d'amour et unité éternelle du Père et du Fils dans l'amour.

Entre ces deux extrêmes, toutes les étapes du devenir du Christ sont parfaites : chacun des moments du développement de sa vie terrestre est parfait, comme unité de tel moment du devenir et du mystère personnel du Fils. N'est-ce pas la raison pour laquelle nous avons la nostalgie de découvrir une histoire-sagesse, de penser une sagesse dans le devenir² ? Or, cela n'est pleinement vrai que pour le Christ : c'est en lui que le devenir s'est pleinement accompli selon un ordre de sagesse, c'est-à-dire a été pleinement lumineux et pleinement aimant. Dans le Christ, Dieu a réalisé l'Homme parfait, dans un devenir parfait parce qu'inséparable de sa divinité³. C'est ce que l'Évangile selon saint Luc indique : « Quant à l'enfant, il croissait et se fortifiait, se remplissant de sagesse⁴ » ; et encore : « Jésus avançait en sagesse, en taille et en grâce devant Dieu et les hommes⁵ ».

De fait, l'Évangile selon saint Luc est particulièrement important pour saisir le devenir du Christ dans son point de départ – de même que les Actes des Apôtres pour l'Église. Nous pouvons, en effet, considérer un devenir de son point de départ à son terme, en étudiant son développement. Et nous pouvons tout regarder à partir du terme. Mais dans le Christ, parce qu'il s'agit d'un devenir divin personnel, ce terme

¹. Ap 19,11-13.

². Kant et Hegel s'y sont essayé. Puis Marx et même la psychanalyse freudienne. C'est aussi l'ambition de l'herméneutique.

³. C'est pourquoi on peut dire qu'il n'y a jamais eu dans le Christ le moindre arrêt, le moindre « refoulement ».

⁴. Lc 2,40.

⁵. Lc 2,52.

est présent dès le point de départ comme la fin, comme ce qui attire de l'intérieur toute la vie du Christ. Et cela, c'est l'Évangile selon saint Jean qui le met en lumière ; de même, pour l'Église, l'Apocalypse nous la révèle dans une lumière eschatologique, comme celle qui, sous la conduite de l'Agneau, vit de l'attente de son Retour.

Ces deux grands regards sur le devenir du Christ et de l'Église se retrouvent dans les deux grands axes de la sagesse théologique. Ainsi, à partir du mystère de l'union hypostatique et de ses effets, saint Thomas regarde la vie de Jésus selon l'ordre de son développement. C'est l'ordre d'une théologie *scientifique*, qui met en lumière, successivement, toutes les déterminations nouvelles des mystères du Christ. Certes, la finalité est présente tout au long de cette étude, mais elle l'est en quelque sorte implicitement. Ce qui intéresse surtout la théologie scientifique, c'est d'étudier de quelle manière le Christ Dieu, le Verbe, est en même temps parfaitement homme dans toutes les déterminations de sa nature. Et toutes les étapes de la vie humaine sont dans le Christ ; mais avec ce réalisme inouï : ce devenir se réalise *en Dieu*, puisqu'il est uni de manière hypostatique au Verbe. Ce devenir se réalisant en Dieu a donc une valeur absolue. Etant en Dieu, le devenir humain du Christ est pleinement lucide et parfaitement conscient, ce qui n'est pas le cas dans l'homme. Le devenir humain « ordinaire » est en partie inconscient et c'est pourquoi il suscite bien des interprétations... Si, par la grâce et la charité, nous vivons du Christ, cela n'a pas supprimé la dimension primordiale de la Création. C'est pourquoi le devenir humain, même transformé par la grâce, reste commandé par le devenir physique et la croissance vitale humaine : c'est tel homme qui reçoit la grâce. De plus, les conséquences du péché originel, les convoitises, marquent le développement de la vie des hommes de leurs lourdeurs et de leurs refus de Dieu. Il n'y a qu'en Jésus que le devenir a été entièrement commandé par un ordre de sagesse : parfait du point de vue de l'amour comme du point de vue de la connaissance.

Cette perfection humaine du Christ, dans ses déterminations comme dans son développement, nous pouvons l'étudier du point de vue de son intelligence : c'est ce que saint Thomas a fait, en précisant de quelle manière toutes les connaissances humaines et surnaturelles sont présentes dans le Christ¹ : la vision béatifique, la science infuse, et une science expérimentale, acquise, parfaite, ce qui comporte une harmonie parfaite entre la soif de connaître la vérité et le corps, les sensations, les passions. Dans le Christ se trouvent non seulement la science divine, éternelle, celle du Verbe, mais toutes les connaissances propres à l'homme et à l'homme transformé par la grâce. En tant que Fils bien-aimé du Père, il a la vision béatifique ; en tant que Fils de l'homme, il a la science expérimentale la plus parfaite, son intelligence humaine, la plus pénétrante qui soit, se servant de la

¹. Cf. *ST*, III, q. 9 à 12.

sensibilité humaine la plus fine qui soit. C'est pourquoi nous pouvons dire que le devenir de la connaissance humaine qui, de l'expérience, s'élève jusqu'à la sagesse, a été parfait dans le Christ. Nous pouvons admirer et contempler cette croissance en Jésus, qui demeure éternelle : mesurée par l'éternité, et non par le temps, elle demeure. Jésus est l'homme qui a connu le développement le plus parfait et ce développement *est* éternel. Cela dépasse la connaissance philosophique que nous avons de l'homme, mais nous pouvons l'affirmer par la foi.

Nous pourrions retrouver quelque chose d'analogue du point de vue de l'amour : un développement affectif étonnant, dès le sein maternel, et pleinement conscient, ce dont nous n'avons aucune expérience. Développement de son affectivité humaine, et volonté d'être tout entier aux affaires de son Père¹. Le développement de la perfection de l'homme dans le Christ implique cette dimension divine du Fils de Dieu. L'homme, dans le Christ, s'achève dans la vie divine, qui en Jésus est plénière : il n'a pas attendu douze ans pour être avec le Père !

La vie cachée du Christ comporte aussi l'apprentissage de l'art de charpentier, à l'école de Joseph. Il a expérimenté ainsi non seulement le travail humain, essentiel dans la croissance, mais le dépassement de l'art vers la sagesse : le fait « d'achever » l'œuvre de la Création. Ce labeur se retrouvera analogiquement dans celui de la vie apostolique et dans l'œuvre de la Croix.

Après la vie cachée, le devenir de la vie du Christ a comporté la période du désert, marquée par la solitude, l'adoration et les luttes avec le démon qui rôde en exerçant un certain pouvoir sur le monde physique. La rencontre du Christ au désert avec le démon est aussi très importante pour comprendre comment la perfection de l'homme intègre la lutte. Les luttes du Christ, là aussi, sont parfaites. Dans l'homme pécheur qui doit lutter, les combats comportent toujours des moments d'imperfection, car les luttes éveillent les passions et ouvrent des portes à l'action du démon sur nous par l'emprise de l'orgueil. Dans le Christ, les passions sont mesurées par la prudence et la sagesse et s'exercent entièrement sous l'emprise d'un amour divin parfait, sans aucune trace d'orgueil. C'est pourquoi les combats du désert ne comportent aucune faille, aucune « bavure ». L'Évangile souligne d'ailleurs que le démon, « ayant épuisé toute tentation, s'écarte de lui jusqu'au moment favorable² ».

Après le temps du désert, Jésus commence sa vie apostolique en choisissant des disciples, des amis. Il a commencé par réaliser un choix, des liens d'amitié avec ces hommes. Et avec ces Douze, auxquels il a donné le nom d'Apôtres³, il a mené une vie apostolique, que les Évangiles rapportent : vie de miséricorde,

¹. Cf. *Lc* 2,41-50.

². *Lc* 4,13.

³. Cf. *Lc* 6,13-16.

d'enseignement, d'amitié. C'est ainsi qu'il a appris à ceux qu'il avait choisis cette vie nouvelle, la vie chrétienne.

Enfin, tout s'est achevé par la dernière semaine¹, dans laquelle Jésus, venu à Jérusalem, a connu la solitude de celui que l'on rejette et que l'on condamne, jusqu'à la mort de la Croix.

La vie du Christ a donc comporté des moments de vie commune familiale, la solitude du désert, la vie publique partagée avec ses Apôtres, puis la Croix et la Résurrection. Par la mort, il a terminé sa vie dans le monde. Il a connu tous les grands moments de la vie humaine et les a vécus dans une lucidité parfaite et en étant entièrement tourné vers le Père. Il y a donc en Jésus un devenir humain parfait. Parfait du point de vue de l'intensité et de la qualité ; et se communiquant à sa Mère et aux Apôtres : extension intime, familiale, et extension *visible*.

A la Croix, Jésus a porté la destruction du chef-d'œuvre de Dieu en sa nature humaine : destruction du *corps* crucifié, bafoué, torturé ; destruction de sa *parole* : son enseignement a été écarté, comme si sa vie avait été un grand mensonge, parce qu'il s'est dit Fils de Dieu. On s'est servi du monothéisme, en prétendant posséder la vérité, pour bafouer et rejeter son enseignement. On l'a traité de séducteur. A la Croix, s'est exacerbé un milieu hostile, où tout ce que Jésus avait dit a été renversé, pour qu'il connaisse la pauvreté radicale de celui qui n'a plus rien et qui meurt alors que tout ce qu'il a fait a été interprété, piétiné, bafoué. Ici, l'herméneutique est puissante ! Refusant de croire par l'amour, les hommes ont rejeté le Christ et sa Parole : voilà ce qu'est *devenue* la Parole de Dieu entre les mains des hommes.

« Si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est notre proclamation, vaine aussi votre foi² » : c'est dans la Résurrection que l'humanité sainte du Christ ne fait qu'un avec le Verbe dans sa manifestation, dans sa gloire. C'est pourquoi le Christ ressuscité n'est plus de ce monde et n'est pas dans ce qui est « vécu » par les hommes. Le vécu en tant que vécu n'est pas le Christ ressuscité. Il habite en nous par la foi³. C'est pourquoi la phénoménologie, qui demeure une philosophie du vécu, ne peut être assumée directement par la foi pour élaborer une sagesse théologique.

Du devenir à la Personne : les présences du Christ

Si le Verbe est devenu chair, tout le développement humain du Christ, tout son devenir s'est réalisé *dans* la Personne du Verbe. Jésus l'affirme d'une façon très

¹. Cf. *Jn* 12 à 19.

². *I Co* 15,14.

³. Cf. *Eph* 3,17.

forte à l'Apôtre Philippe : « Celui qui m'a vu a vu le Père¹ ». C'est bien le Verbe qui fait voir le Père. Le Père ne peut être connu qu'à travers le Verbe, qui procède du Père et est un avec le Père. La lumière du Père, c'est le Verbe, lumière de la lumière. Il se donne en Jésus, dans l'Incarnation. Si la Personne du Verbe est au-delà de tout ce que nous pouvons connaître, elle se donne, au long de la vie du Christ, à travers toutes les présences du Verbe devenu chair. Aucune de ces étapes n'ajoute quelque chose au Verbe, mais *pour les hommes*, chacune des étapes leur révèle le Verbe et les fait entrer dans le réalisme même de sa Personne : à travers l'expérience de Jésus homme, la foi touche la Personne du Verbe. La foi chrétienne n'est elle-même que lorsqu'elle touche le Verbe. Si l'on en reste aux étapes historiques de la vie du Christ, on ne saisit pas son *mystère* : Jésus reste un homme parfait, un sage, un chef religieux ou un héros. C'est la foi qui permet d'affirmer : « Ce que nous avons vu de nos yeux, touché de nos mains, *c'est le Verbe*² ». Alors qu'une certaine herméneutique considère que l'Évangile n'est que le récit du vécu de la communauté chrétienne réinterprétant les événements de la vie terrestre du Christ à la lumière de Pâques, le réalisme de la foi est d'un autre ordre : il n'y a pas de « vécu » de la foi, parce que celui-ci reste humain et que la foi est théologique. Elle est une adhésion à la Personne du Verbe : par la foi, toute lumière nous vient du Verbe incarné. Et parce que le Verbe nous fait connaître le Père, la foi chrétienne est l'adhésion au mystère de la Très Sainte Trinité révélé dans le Christ. La foi comporte donc constamment, en quelque sorte, une rectification du jugement, pour adhérer divinement au Verbe incarné. Le devenir de la nature humaine dans le Christ révèle et manifeste le mystère de Dieu ; mais hélas, il est possible de le couper de sa « substance », de son réalisme divin, et de ne voir que les modifications qui peuvent intéresser l'homme dans une recherche purement historique.

Si c'est la Personne du Verbe qui est présente à travers toutes les étapes de la vie du Christ, il est important de nous arrêter brièvement à la manière dont, dans l'Évangile selon saint Jean, le Christ exprime lui-même par la parole le mystère de sa Personne, révélée et donnée à travers les sept grandes modalités de sa présence. Par là, en choisissant lui-même les similitudes et les métaphores par lesquelles il exprime son mystère, il donne lui-même un itinéraire et une articulation de la sagesse théologique. Ne s'agit-il pas là, d'ailleurs, du point focal de la théologie mystique ? Si la théologie scientifique peut, comme nous l'avons dit, chercher à découvrir l'ordre du devenir à la lumière de l'être, la théologie mystique nous donne l'ordre de la fin et de l'amour, l'ordre du bien qui se donne et attire à lui. Or, cela appartient immédiatement à la personne : seule la personne est un bien capable d'être une fin.

¹ Jn 14,9.

² Cf. 1 Jn 1,1.

Et dans l'ordre de la foi, la Personne du Verbe se donne dans l'humanité du Christ qui en est l'instrument conjoint¹. Du point de vue de l'amour, c'est la fin qui est présente dans toute sa force, et c'est ce que la théologie mystique explicitera : elle met en lumière de quelle manière la fin est présente, pour elle-même et dans tout ce qu'elle réclame, dès le point de départ. Elle a ses propres dispositions, ses éclosions, ses propres lieux de croissance dans la lutte. Elle aura ses accomplissements dans le don total et ses épanouissements dans la gloire. Ici, la parole « Je Suis », dans la bouche du Christ, prend donc une place essentielle : elle structure, détermine l'amour, lorsque la Personne qui le suscite, Personne divine, se dit elle-même.

Nous avons souligné que dans l'Écriture, le sommet de la Parole de Dieu est toujours un dialogue interpersonnel². L'Évangile selon saint Jean étant par excellence l'Évangile des rencontres du Christ³, il est donc aussi l'Évangile personnel par excellence : l'Évangile dans lequel les relations personnelles de Jésus avec les personnes humaines sont particulièrement nettes et développées. Et si Jésus parle de son âme⁴, le sommet est cependant ce qu'il dit de lui-même en affirmant : 'Εγώ εἰμι, « Moi, Je suis... ». Tous les « Je suis » du Christ sont essentiels, puisque Jésus se présente là d'une façon *personnelle* ! C'est donc là, dans la Parole, que nous sommes en présence du Christ au sens le plus fort : de cette Personne divine qui se lie à des personnes humaines et dialogue avec elles. Il nous semble capital de comprendre ici que c'est la Personne du Christ qui nous est révélée, au cœur et au sommet de toute la Révélation. Se révélant d'une façon personnelle et comme une Personne, il nous révèle la Personne du Père, à laquelle il se réfère constamment, et révèle aux hommes à qui il s'adresse qui et ce qu'ils sont, en tant que relatifs à lui.

¹. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, III, q. 2, a. 5, 6, 9 ; q. 7, a. 1, ad 3 ; a. 7, ad 1 ; q. 13, a. 2, 3, 4, etc. « Donner la grâce ou l'Esprit Saint convient au Christ selon qu'il est Dieu, de sa propre autorité (*auctoritative*) ; mais cela lui convient instrumentalement (*instrumentaliter*) selon qu'il est homme, en tant que son humanité fut l'instrument de sa divinité » (*ibid.*, III, q. 8, a. 1, ad 1 ; cf. *ibid.*, III, q. 27, a. 5) ; « Afin de montrer que son témoignage tient sa vérité, non de son humanité comme telle, mais de son humanité en tant qu'elle est conjointe à la divinité et au Verbe de Dieu, il dit : "Il y en a un autre qui rend témoignage de moi" » (ID., *Commentaire sur saint Jean*, I, n° 805, p. 354) ; « Il est manifeste en effet que la chair du Christ, en tant que conjointe au Verbe et à l'Esprit, sert beaucoup et de toutes manières : autrement, c'est en vain que le Verbe se serait fait chair, en vain que le Père lui-même l'aurait manifesté dans la chair » (*ibid.*, n° 993, p. 424) ; « Le serviteur qui est mû seulement par un autre, et non par lui-même, est à l'égard de celui qui le meut comme l'instrument à l'égard de l'artisan. Or l'instrument est associé à l'artisan dans la réalisation de l'œuvre, mais non pas dans la raison (*ratio*) de l'œuvre ; de même, donc, de tels serviteurs participent seulement à l'œuvre. Mais quand le serviteur opère de sa propre volonté, il est nécessaire qu'il ait connaissance de la raison de l'œuvre, et qu'on lui révèle certaines choses cachées par lesquelles il puisse connaître ce qu'il fait – *Si un serviteur t'est fidèle, qu'il soit pour toi comme ta propre âme* (Sir 33,31). Or les Apôtres, comme on l'a dit, étaient mus par eux-mêmes pour faire de bonnes œuvres, c'est-à-dire par leur propre volonté orientée par l'amour ; et c'est pourquoi le Seigneur leur a révélé ses secrets » (*ibid.*, II, n° 2015, p. 227-228).

². Cf. ci-dessus, p. 452 sq.

³. Cf. M.-D. PHILIPPE, « Jean le théologien, L'Évangile des rencontres personnelles », p. 57-74.

⁴. « Mon âme est triste à mourir, demeurez ici et veillez avec moi » (Mt 26,38) ; « Maintenant mon âme est toute troublée » (Jn 12,27) ; « Voilà pourquoi le Père m'aime : parce que moi je livre mon âme (ψυχήν) pour la reprendre » (Jn 10,17).

Avec le sourire, la physionomie, les gestes, la présence, la parole se rattache de façon vivante à la personne : elle est peut-être ce qui caractérise le mieux la personne dans sa manifestation, ayant une place éminente du point de vue de la dignité¹. C'est par la parole et par les gestes que Jésus se révèle : il enseigne par la parole, par des gestes et des attitudes, par la manifestation et le don d'une présence. Nous avons donc un moyen de nous approcher de lui par la parole et les gestes qui deviennent pour nous des voies d'accès à sa Personne. Cela, d'autant plus quand sa parole dit qui il est : « Je suis »... alors elle est, sous une similitude, le dire de sa Personne divine. S'il a interrogé ses Apôtres : « Qui suis-je ? Pour vous, qui suis-je ? » et a confirmé la réponse de Pierre : « Tu es le Messie, le Fils du Dieu vivant »², il a dit lui-même, de lui-même, qui il est. De même, il a accompli des gestes humains qui sont en même temps « surhumains » et caractéristiques de lui, qui le révèlent dans son « Je suis ».

A la différence de ce qu'affirme Heidegger, nous ne dirons pas que « l'être » *est* « dire », que l'homme est parole ! Mais nous préciserons que la parole, pour être une parole au sens plein, fort, demande d'être une parole personnelle : alors elle est sans doute l'activité la plus « proche » de la personne, âme et corps, constituée dans l'être comme « je suis », cherchant la vérité et aimant en acte. Si cela est vrai, nous pouvons dire que dans le Verbe devenu chair, Lumière du monde, la parole humaine a quelque chose d'unique : elle est éminemment humaine (donc personnelle) et divine. C'est pourquoi toutes les paroles de Jésus ont un poids de vérité et d'intelligibilité unique, de même qu'une densité d'amour personnel d'une qualité unique elle aussi. Parole de lumière, parole d'amour : parole de sagesse, unité de la lumière et de l'amour. Nous pouvons dire que c'est ce qui caractérise la Parole du Christ et lui donne une marque unique ! Et cela trouve son centre, son unité et son ordre de sagesse lorsque le Christ, de lui-même, se présente dans son « Je suis ».

Rappelons ces sept affirmations du Christ sur lui-même : « Moi, Je suis le Pain de Vie³ » ; « Moi, Je suis la lumière du monde⁴ » ; « Moi, Je suis⁵ » ; « Moi, Je suis la porte⁶ » ; « Moi, Je suis le Bon Pasteur⁷ » ; « Moi, Je suis le Fils de Dieu⁸ » ; « Moi, Je suis la Résurrection et la Vie⁹ ». Quant à la huitième, Jésus l'affirme, non plus au cours de sa vie apostolique, mais au Cénacle, juste avant de vivre sa Passion :

¹. Le chant, le cri, les gestes, peuvent exprimer autre chose de la personne : les gestes ont quelque chose de plus affectif... Mais la parole a une dignité particulière. Or, la personne est liée à la dignité, comme le montre la recherche philosophique.

². Cf. *Mt* 16,13-20 ; *Mc* 8,27-30.

³. *Jn* 6,35.

⁴. *Jn* 8,12 ; 9,5.

⁵. *Jn* 8,28.58.

⁶. *Jn* 10,7.

⁷. *Jn* 10,11.

⁸. *Jn* 10,36.

⁹. *Jn* 11,25.

« Moi, je suis le Chemin, la Vérité et la Vie¹ ». La première période de la vie apostolique du Christ, selon l'Évangile de saint Jean², prépare en quelque sorte, sous un mode voilé, caché, ces affirmations explicites du Christ sur lui-même : il est l'Agneau, il est l'Époux, il est le Fils : c'est Jean-Baptiste qui introduit chacun de ces regards sur le Christ. Quant à la dernière semaine de la vie du Christ, il s'agit en quelque sorte d'un éclatement : nous y découvrons l'enseignement et les gestes ultimes du Christ.

Dans ces sept ou huit affirmations de Jésus sur lui-même, c'est toujours le Verbe, le Fils unique qui se révèle à nous. Affirmant de lui-même : « Je suis... », il ne peut pas aller plus loin dans la Révélation de sa Personne par la parole : le « je » rejoint l'être ; et l'être met en lumière le « je » dans l'affirmation : « Je suis ». Nous pourrions nous demander si la recherche phénoménologique sur la personne est capable de rejoindre la Révélation de la Personne dans le Christ. Et, par conséquent, nous poser la question : la démarche phénoménologique est-elle susceptible d'être assumée par une théologie « personnaliste », dans une lecture sapientiale de l'Évangile de Jean ? Cela est-il « compatible » ou bien s'agit-il de quelque chose de tout à fait différent, voire d'étranger ? Comment pouvons-nous développer une théologie de la Personne divine qui transcende tout – « Je suis » – et qui est en même temps toute proche de l'homme et révèle le lien qu'elle établit avec lui ? Quel outil philosophique est-il capable d'explicitier cela ?

Les affirmations du Christ sur lui-même, ses « Je suis », parce qu'elles sont révélées et proclamées par la parole, permettent au théologien d'explicitier le secret de cette présence, c'est-à-dire toutes les modalités de la présence du Père dans son Fils, et tous les chemins qui permettent de passer, sous l'action de l'Esprit Saint, de la Révélation du Père en Jésus à sa propre présence première et ultime. C'est dans la présence du Père qui attire, présence vécue dans la foi et l'espérance mais dans le réalisme d'un amour qui touche la fin, que nous vivons le « début », *quaedam inchoatio*³, du face-à-face, de la vision béatifique : théologie contemplative.

Cependant, l'Évangile selon saint Jean nous montre que Jésus mène sa vie apostolique comme l'Envoyé du Père auprès des personnes humaines, à qui il se révèle progressivement dans sa Personne : « Je suis... ». S'il est l'Envoyé de Dieu (comme l'étaient les Prophètes, envoyés de Dieu⁴), il l'est d'une façon unique en tant qu'il dévoile Celui qui l'envoie comme son *Père* et se présente lui-même comme le

¹ Jn 14,6.

² Des Noces de Cana (Jn 2) à la multiplication des pains (Jn 6).

³ S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, II-II, q. 24, a. 3, ad 2 ; I-II, q. 66, a. 5, ad 2 ; q. 69, a. 3, resp ; *In IV Sent.*, dist. 5, q. 1, a. 3 ; *De Veritate*, q. 14, a. 2 ; *Ad Gal. lect.*, V, n° 328.

⁴ « J'entendis la voix du Seigneur qui disait : “Qui enverrai-je et qui ira pour nous ?” Je dis : “Me voici ; envoie-moi” » (*Is* 6,8) ; « Vers tous ceux à qui je t'enverrai tu iras, et tout ce que je te commanderai, tu le diras » (*Jr* 1,7).

Fils, un avec le Père, qui attend et réclame de ses disciples une adhésion plénière. Et il le fait en s'adaptant d'une façon étonnante aux hommes à qui il s'adresse : il se dit leur pain véritable, et il l'est, la lumière de miséricorde qui éclaire le monde, et il l'est, etc. : théologie apostolique par excellence.

Cette recherche nous semble essentielle, car le *contenu* du message évangélique provient entièrement de cette Personne qui se présente ainsi aux hommes. Jésus parle en se présentant comme unique ; il nous communique une vérité et une promesse, et nous fait entrer dans un monde nouveau. Et c'est *cette* Personne qui est au point de départ et au terme de la Révélation. Par conséquent, l'aspect personnel prend ici une force étonnante, bien plus grande encore que ce que l'Ancienne Alliance nous présentait. Il est impossible de mettre entre parenthèses cet aspect personnel, comme si le contenu du message évangélique n'était qu'une doctrine « en soi », universelle et univoque. On ne peut plus rien comprendre dans la Révélation chrétienne si, de fait, on ne regarde plus cela.

De même donc que la philosophie s'achève en philosophie première sur le problème de la personne humaine, de même nous devrions voir, en théologie mystique, qui sont les Personnes divines telles qu'elles nous sont révélées dans le Christ : la Personne du Fils, celle du Père, celle du Paraclet ; et dans cette lumière, nous pouvons découvrir la personne humaine sauvée et devenue elle-même enfant de Dieu dans le Christ : la personne de Marie Mère de Dieu, celle des Apôtres, celle des personnes humaines rencontrées par Jésus dans sa vie apostolique. Chacun des disciples de Jésus est regardé comme une personne unique : lui sont transmis un message et un appel qui réclament un lien de foi avec le Christ, dans l'amour, dans une confiance absolue. Déjà d'Abraham il était dit qu'il fut justifié par la foi¹. Sans la foi, pas de dialogue personnel, pas de rencontre personnelle avec Dieu, donc pas de message. De fait, la Parole de Dieu ne peut pas se séparer de la foi : ceux qui la considèrent de l'extérieur ne peuvent rien nous dire de son mystère. Si nous regardons « loyalement » la Révélation adressée à Israël, mais surtout le mystère de Jésus, nous ne pouvons pas ne pas voir que c'est dans une relation personnelle de Dieu avec les hommes, à l'intérieur d'un mystère de foi, que se transmet la Parole de Dieu.

Puisque c'est aux hommes, à des personnes, que Dieu s'est adressé dans le Christ par sa Parole, l'économie de la Révélation assume la parole humaine dans ses qualités propres, dans sa richesse et sa diversité, dans la variété même des langues. Or, la parole humaine est liée à l'expérience humaine : elle engage aussi le devenir,

¹. « Abram crut en Dieu, qui le lui compta comme justice » (*Gn* 15,6) ; cf. *Ro* 4,1-5 ; *He* 11,1-39.

le conditionnement des personnes humaines au sein d'un milieu, d'une famille, d'une communauté, d'une culture... Le Christ a accepté et assumé ce devenir et le réalisme humain de ce conditionnement. De fait, il n'a pas inventé une nouvelle langue ni de nouveaux concepts mais il a utilisé, l'ayant apprise de sa mère, la langue de son peuple. Il s'est aussi servi des gestes des hommes. Et il a donné, tant à la parole qu'aux gestes, non seulement une valeur religieuse nouvelle et parfaite mais de pouvoir exprimer un au-delà de ce que l'homme peut, par lui-même, comprendre et exprimer : la vérité même de son mystère personnel, qui nous révèle le Père et nous unit à lui dans l'Esprit Saint.

Conclusion

La théologie chrétienne est née et s'est développée progressivement à partir du mystère même du Christ et de sa Parole : avec le Christ reçu dans la foi, l'expérience humaine et l'exigence de recherche de vérité qu'elle suscite deviennent le lieu de la Révélation du mystère même de Dieu. La Parole du Christ, Verbe devenu chair, est la parole humaine devenue le moyen d'explicitation, d'enseignement, de Révélation de la présence personnelle de Dieu au milieu des hommes. Qui est là ? Quel est le sens de cette présence ? A qui est-elle donnée ? Que change-t-elle dans la vie des hommes, dans leur quête du bien et du bonheur, dans leur expérience du mal et de la souffrance, dans leur recherche éperdue de la vérité ? De cette rencontre avec les hommes dans le Christ, c'est Dieu lui-même qui a l'initiative : dans le mystère de l'Incarnation, Dieu se donne dans sa Bonté ; il se donne comme Ami ; il se rend présent dans la vérité et la miséricorde.

Devant une telle lumière et la force d'une telle rencontre personnelle, rencontre amoureuse d'un Dieu si difficile à connaître par l'intelligence humaine, on comprend que les premières recherches des Pères de l'Église et les premiers efforts théologiques se soient explicités en quelque sorte par opposition avec la sagesse philosophique. Cependant, les Pères de l'Église reconnaissent et affirment, grâce à la foi, que l'intelligence humaine demeure capable de s'élever par elle-même jusqu'à la découverte de l'existence de Dieu. Sans que le chemin pour y parvenir soit encore très explicité, il y a là une affirmation constante de la Tradition de l'Église qui porte, en attente, avec l'infailibilité de la foi, des développements qui viendront plus tard.

Achevant en quelque sorte le grand effort d'intelligence de la foi inauguré par les Pères de diverses manières, Thomas d'Aquin a cherché à développer la dimension scientifique de la *doctrina sacra*. Grâce à la philosophie d'Aristote, un chemin vers la vérité beaucoup plus profond et efficace, saint Thomas distingue avec netteté la *capacité objective* de l'intelligence à la vérité et à la connaissance du mystère de Dieu, et la *difficulté de l'exercice* de cette capacité¹. Se mettre à l'école d'Aristote, c'était pour saint Thomas se mettre à l'école du Philosophe. A partir de là, les grandes perspectives et les grandes distinctions d'une telle philosophie réaliste devenaient des clés essentielles pour l'intelligence théologique au service de la foi : la découverte de la fin comme cause des causes ; l'importance de la fin pour la personne humaine et l'exercice de sa liberté ; le réalisme de l'intelligence capable de ce qui est et autonome dans sa conquête de la signification et du vrai ; la découverte de l'analogie et la distinction de la logique et de la métaphysique ; la distinction de la science et de la sagesse, etc. Cela, non pas pour plaquer sur la foi chrétienne une

¹. Cf. *ST*, I, q. 1, a. 1.

philosophie particulière, mais dans la conviction que tout ce qui est vrai sert le mystère du Christ et de sa Parole ; davantage, en ayant saisi que dans le mystère de l'Incarnation et de sa Parole, Dieu venant à la rencontre des hommes et s'adressant à eux dans leur propre langage, respecte l'homme, son cœur, son intelligence, sa sensibilité, et, par conséquent, sa manière de connaître et d'aimer.

Si l'effort théologique de saint Thomas touche un sommet, il précise avec soin, nous l'avons souligné, que la théologie est *subalternée* à la science de Dieu et des bienheureux¹. Ce point est essentiel et est peut-être ce qui est le plus oublié ou négligé aujourd'hui par une certaine théologie. Si la philosophie occidentale a oublié l'être, disons plutôt le réalisme du jugement d'existence « ceci est », la science théologique a parfois oublié qu'elle est subalternée par la foi à la science de Dieu et des bienheureux. Perdant ainsi sa source divine elle devient *vaine* et croit pouvoir se développer par elle-même à partir des connaissances humaines – historiques ou même philosophiques. Or, si la théologie chrétienne est une science subalternée, cela signifie qu'elle ne peut pas acquérir *par elle-même* sa dignité de science et de sagesse : elle dépend par la foi de ce Dieu qui se révèle à l'homme en plénitude dans le Christ. Elle dépend donc de son intention, de son initiative, de la modalité qu'il choisit pour le faire, des déterminations précises qui sont celles de sa sagesse et de sa volonté. Une coopération de l'homme est possible, car ces initiatives de Dieu, quoique pleinement divines, ne détruisent pas l'homme à qui elles s'adressent ; davantage, elles le respectent, pour l'élever, de toute la richesse et la misère de sa condition humaine, jusqu'à la dignité d'enfant de Dieu.

Recevoir l'initiative de Dieu et y répondre en y coopérant n'est possible que pour une intelligence humaine réaliste – capable de ce qui est, du vrai, et saisie par le réalisme de l'amour et de la fin. C'est dans une intelligence humaine mobilisée par le vrai, dans l'appétit radical qui est le sien – la vérité étant son bien propre, au-delà de l'exigence rationnelle de rigueur et d'évidence propre à la science –, que la foi peut être reçue et exercer son emprise. *Habitus* divin dans une intelligence humaine, vertu théologique et non pas intellectuelle, la foi surnaturelle exige de l'intelligence humaine une adhésion sans évidence, un jugement d'existence surnaturel, au-delà de toute appréhension nouvelle et de tout raisonnement. La foi, donnée gratuitement dans l'attente de la vision, sollicite l'intelligence et mobilise son appétit de recherche sans le combler quant à ses exigences naturelles. Cela n'est possible que grâce à un amour surnaturel, venant de l'action de l'Esprit Saint, qui réalise cette inclination, cette attraction au-delà des capacités naturelles de l'intelligence humaine. C'est pourquoi la théologie est par excellence la recherche contemplative d'une convenance de sagesse du mystère révélé, assumant tout l'effort scientifique mais lui donnant par le fait même une amplitude qui le dépasse.

¹. Cf. *ST*, I, q. 1, a. 2.

Dès que l'ouverture de l'intelligence à ce qui est et la découverte de la fin de ce qui est, ne sont plus présentes comme des sources, l'intelligence humaine se rabat sur ce qu'elle possède, sur ce qui est connaturel à son mode rationnel : la *forme* saisie par l'appréhension mais coupée de l'être, de telle sorte qu'elle est la forme possédée, intelligée ; et *l'exercice*, le vécu, donc l'efficience qui culmine dans le mouvement vital immanent de la dialectique de l'esprit et le primat de la liberté subjective. Cela se répercute aussitôt sur la théologie : elle prétend finalement posséder le concept de Dieu par la foi, qui demande d'être dépassée dans la philosophie, vue alors, dans le développement de son mouvement nécessaire, comme la foi rationalisée : l'esprit divin devenu l'esprit du monde. Paradoxalement, c'est ce qui engendre par réaction l'herméneutique et le matérialisme dialectique, comme une exaltation de l'histoire et des sciences humaines, c'est-à-dire comme le règne du devenir (l'être n'est plus connu) et du conditionnement de la cause matérielle, du monde. Il n'y a plus de sagesse théologique : ruinée, elle laisse la place à l'exégèse scientifique, à la lecture herméneutique des textes, et sur le plan pratique, au service de l'humanité.

Mettre en lumière le rôle primordial du jugement de foi, commandé par le mystère du Christ et de sa Parole est là le réalisme propre de la sagesse théologique. Portant sur la Réalité divine, sur le mystère de Dieu, elle est immédiatement de l'ordre de la fin. C'est *dans cette lumière* que nous pouvons utiliser la philosophie. Assumant, au service de la Parole de Dieu l'intelligibilité la plus profonde et la plus parfaite que l'intelligence humaine peut découvrir – celle des notions transcendantales analogiques –, la sagesse théologique se développe dans un réalisme nouveau, propre au jugement de foi : celui du mystère réel de Dieu, révélé en plénitude et proprement aux hommes dans le Christ. C'est cette lumière qui commandera « l'organisation » de la théologie ; en effet, si Dieu est simple, et si le jugement de foi est un, cependant, en raison de la *diversité* des aspects de la Parole de Dieu, la théologie se développera dans une articulation qui lui est propre, commandée par les dimensions de la Parole de Dieu. Ces divers aspects de la Parole de Dieu trouvent leur unité et leur clé de voûte dans le Christ et sa Parole. C'est donc là que nous devons chercher à les découvrir et à en comprendre le caractère organique du point de vue de la conduite de sagesse de Dieu sur les hommes.

Finalité de la théologie

Si la Révélation est celle de Dieu adressée aux hommes, la Parole de Dieu est divine quant à sa fin et à sa signification ; par là elle est *une* dans sa fin et dans son moyen. Et c'est le Christ qui accomplit cette unité : il *est* cette Réalité une, à la

fois fin et moyen, Dieu et homme. C'est à la Croix, dans l'accomplissement glorieux de sa mission, que cette unité, celle de l'union hypostatique, se déploie et se manifeste en plénitude : « Moi, Je suis le Chemin, et la Vérité, et la Vie ! » ; « Celui qui m'a vu a vu le Père² ». Mais le mystère du Christ, donné aux hommes, comporte et ordonne une diversité qui respecte les grandes dimensions de la personne humaine voulues par la sagesse de Dieu. Dieu conduit des personnes et une communauté de personnes, l'Église... C'est donc d'abord à leur capacité personnelle d'aimer et à leur intelligence qu'il s'adresse. C'est par leur intelligence capable du vrai et leur cœur capable d'aimer le bien véritable, en les rachetant du péché, que le Père les conduit par et avec son Fils bien-aimé³. Il les conduit vers une nouvelle fin : lui-même dans sa propre béatitude, sa propre vie personnelle de contemplation lumineuse et d'amour⁴.

Coopérer avec intelligence et dans l'amour à la conduite « super-paternelle » de Dieu sur les hommes est la première grande finalité de la sagesse théologique. Nous disons « super-paternelle », en tant que, déjà sur le plan philosophique, nous pouvons affirmer que le gouvernement de Dieu sur la personne humaine est un gouvernement paternel. Mais par le don de son Fils dans le mystère de l'Incarnation, le Père se révèle Lui-même et se donne d'une façon nouvelle ; dans ce don, il prédestine l'homme à partager sa propre vie, sa propre béatitude. Cette fin nouvelle, surnaturelle, qui fait de l'homme un enfant de Dieu par la grâce, est *simple*. Et parce que cette conduite divine de la Personne du Père sur les hommes regarde des personnes et les saisit librement par leur intelligence et leur capacité d'aimer, il convient éminemment qu'elle se réalise par une Personne, qui vient du Père, parce qu'il procède de Lui⁵, et va vers le Père en se livrant à Lui dans l'amour⁶, parce qu'il est vers le Père⁷ : le Fils unique qui est dans le sein du Père⁸. Ce gouvernement personnel se prolonge par des personnes, données aux hommes par le Christ lui-même et qui ne font pas nombre avec lui⁹ : sa Mère, en premier lieu, puis les Apôtres

¹. Jn 14,6.

². Jn 14,9.

³. C'est avec l'Agneau que Celui qui est assis sur le trône gouverne toutes choses (cf. Ap 5,1-14) ; c'est au Fils que le Père a remis tout jugement et c'est selon ce qu'il entend du Père que le Fils juge et accomplit sa volonté (cf. Jn 5,19-47).

⁴. « Qui a jamais nié que, de *potentia absoluta*, Dieu aurait pu créer l'homme sans possibilité de béatitude ? Personne ! Mais, du point de vue de la cause finale, qui est la plus haute des causes, tout met en évidence, dans le monde et dans l'homme tels que Dieu les a créés, la fin surnaturelle à laquelle il nous a destinés. Bref, selon le *Contra gentiles*, la structure et la nature de l'homme créé sont celles d'un être appelé à la béatitude. Mais qui se soucie aujourd'hui de la cause finale ? C'est la cause formelle seule qui compte » (E. GILSON, « Lettre » du 8 juillet 1956 à H. de Lubac, in : *Lettres de M. Etienne Gilson adressées au P. de Lubac et commentées par celui-ci*, p. 59).

⁵. Cf. Jn 8,42.

⁶. Jn 14,12,28 ; 14,31. « Je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde ; de nouveau je quitte le monde et je vais vers le Père » (Jn 16,28).

⁷. Jn 1,1.

⁸. Jn 1,18.

⁹. Comme nous l'avons dit, dans la mesure où l'instrument est vu dans la lumière de la fin, il ne fait pas nombre avec celle-ci mais, au contraire, en accroît l'attraction, l'efficacité propre, en la modulant. L'humanité sainte du Christ est l'instrument par excellence, qui ne fait pas nombre avec la

et tous les saints, inséparables de la mission du Paraclet, l'Esprit du Père et du Fils, qui en fait des amis de Dieu¹. Ce gouvernement, qui comporte une pédagogie divine, se comprend particulièrement bien du point de vue de l'amour et de la miséricorde. L'amour *réclame* cette conduite personnelle et la miséricorde aime à passer par des médiations, ce qui donne à ceux dont Dieu se sert ainsi d'être élevés à la dignité d'instruments vivants et personnels de l'exercice et du don de sa paternité toute divine.

Le devenir

Dans sa sagesse, Dieu a voulu créer l'homme dans le monde physique. C'est bien là une grande question qui revient à la sagesse *philosophique* : pourquoi Dieu, qui est Esprit, a-t-il voulu créer un monde physique, matériel ? Et pourquoi a-t-il voulu créer son chef-d'œuvre dans l'homme et la femme, en unissant en eux, dans l'unité d'être d'une personne, l'esprit et la matière ? Si la matière n'est pas mauvaise mais dépend, comme tout ce qui est, de la Bonté de Dieu qui se communique dans le mystère de la Création, si elle n'est pas néant, mais pure puissance, elle est la cause fondamentale du devenir, qui est « l'acte de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance² ». Du point de vue de la sagesse de Dieu, la matière est la source d'une potentialité radicale, d'une capacité « substantielle » de pâtir ; elle permet un devenir radical. Grâce à la matière, l'homme et la femme sont, l'un avec l'autre, source de vie dans la procréation ; ils participent ainsi, par leur corps, à la fécondité même de Dieu, Créateur et Père. Grâce à la matière, l'intelligence et la sensibilité humaines peuvent se déployer et se concrétiser dans l'activité artistique – par là, l'homme achève ce que Dieu lui a confié dans son œuvre créatrice en créant le monde physique. Grâce à la matière, l'intelligence humaine s'exerce en se servant des sensations et de l'imagination et conquiert son bien propre – la signification intelligible et la vérité – à partir de l'expérience, en s'élevant jusqu'à la science et à la sagesse. Grâce à la matière, la capacité d'aimer peut aller beaucoup plus loin et connaître une réceptivité et une générosité nouvelles dans le don interpersonnel que réalise le véritable amour d'amitié³. Nous pouvons donc dire que, dans la création de l'homme et de la femme, dont l'âme spirituelle assume un corps matériel dans une unité substantielle d'être et de vie, Dieu communique davantage sa Bonté et son Amour.

fin, de l'attraction même du Père et de la Très sainte Trinité sur la personne humaine transformée par la grâce. Et à partir du Christ, elle se communique selon toutes les modalités voulues par la sagesse de Dieu : la Parole de Dieu, la maternité divine de Marie sur l'Église, la charité fraternelle, la prédication, les sacrements...

¹. « Bien qu'étant seule, [la Sagesse] peut tout, demeurant en elle-même, elle renouvelle l'univers et, d'âge en âge passant en des âmes saintes, elle en forme des amis de Dieu et des prophètes ; car Dieu n'aime que celui qui habite avec la Sagesse » (*Sag* 7,27-28).

². ARISTOTE, *Physique*, III, 1, 201 a 11.

³. Sur cette question du « pourquoi » de la création de la matière, cf. M.-D. PHILIPPE, « La création (II). La matière première est-elle créée par Dieu ? » (*Ia*, q. 44, a. 2), p. 38-55.

La Révélation elle-même le souligne avec force, en particulier dans les récits de la Création¹. Mais cela va infiniment plus loin encore dans le mystère chrétien. En effet, dans le Christ, la matière entre en Dieu : elle est divine et subsiste dans le Verbe de Dieu lui-même. C'est pourquoi le devenir dont elle est la cause propre est pleinement assumé dans l'économie de la Révélation de Dieu aux hommes. Cela, tant du point de vue personnel que du point de vue communautaire. Il trouve sa perfection dans le mystère de l'Incarnation, le Christ récapitulant en lui-même l'histoire des hommes, celle de chaque personne, de sa naissance à sa mort, et celle de toute l'humanité dont il est le centre et la clé. La récapitulant en lui-même, il la transforme et lui donne son sens divin, son sens véritable, plénier. C'est en ce sens que seule une théologie chrétienne du gouvernement divin touche la sagesse, ce qu'une simple considération philosophique sur l'histoire ne permet pas². Certes, le jugement théologique lui-même reste imparfait, car la fin de l'histoire ne nous est pas connue ; mais par la foi, nous touchons dans le Christ Celui qui en est l'Alpha et l'Oméga et qui en détient les clés.

La cause finale...

Pour se développer et s'explicitier dans son ordre de sagesse, la théologie chrétienne réclame une philosophie qui aille jusqu'au bout de ses exigences dans la recherche de la vérité et développe l'étude de la personne humaine en philosophie première : « comment » parfait de l'être pour nous dans son être et son esprit, dans sa vie et son devenir. Une telle philosophie met tout en ordre et permet d'assumer, parce qu'elle est la plus élevée, ce que toutes les recherches philosophiques ont de vrai. En effet, c'est à ce niveau-là que nous pouvons expliciter les *rationes* transcendantales convertibles avec la *ratio entis*. Elles seules permettent de dépasser le « mode » proprement humain (donc l'anthropologie³) et d'orienter l'intelligence en quête du vrai vers le mode divin⁴.

¹. Gn 1,1 - 2,25.

². C'est en ce sens que les philosophies de l'histoire comme celles de Kant ou de Hegel sont en réalité des théologies chrétiennes du gouvernement divin laïcisées ; de même, Descartes avant eux avait transposé dans sa philosophie beaucoup de questions propres à la théologie chrétienne (cf. E. GILSON, *Index scolastico-cartésien*). Il est essentiel de comprendre que la philosophie européenne moderne s'est développée à partir d'une théologie chrétienne déjà sur le déclin, et en réaction contre elle. On ne peut pas comprendre autrement qu'elle donne naissance, après les développements de la pensée hégélienne, à des idéologies athées qui sont en réalité des « anti-ontologismes » et des réactions violentes contre une déformation du christianisme. La position de Marx, par exemple, ou celle de Feuerbach, tous deux disciples de Hegel, ne se comprennent que comme une réaction violente contre l'hégélianisme. Henri de Lubac a étudié cette question dans *Le drame de l'humanisme athée* ; de même Marie-Dominique Philippe, dans de nombreux ouvrages : cf. notamment *De l'être à Dieu* ; *Les béatitudes évangéliques* ; *Le feu sur la terre*.

³. Cf. M.-D. PHILIPPE, « Anthropologie et métaphysique en théologie », article inédit, publié ici en Annexe, p. 580 sq.

⁴. C'est là la clé du traité *De Deo Uno*, qui est à la base de toute la théologie scientifique telle que saint Thomas la développe dans la *Somme théologique*. La fameuse question 2 de la *Prima Pars* de la *Somme théologique* en est le premier moment : celui qui explicite sur le plan critique comment seule la *causalité* finale permet à l'intelligence humaine de s'élever jusqu'à l'affirmation de l'existence de

C'est ainsi que, sans l'apport d'une véritable théologie scientifique telle que saint Thomas l'a explicitée, certains développements théologiques, quoique généreux, restent des réponses limitées et n'atteignent pas vraiment le jugement de sagesse propre à la théologie. Elles demeurent au niveau des dispositions et n'explicitent que des aspects parcellaires, fragmentaires. Faute d'une pensée philosophique véritablement capable de servir le jugement de foi et d'expliciter le mystère du Christ et de sa Parole, c'est bien le danger de la fragmentation, d'un éclatement, qui menace la théologie aujourd'hui.

Cause matérielle

C'est ainsi qu'en s'intéressant avant tout à la cause matérielle, on se contente de développer une histoire de la théologie ou même des dogmes. L'histoire devient la mesure de la connaissance et, ramenant la Parole de Dieu à la parole humaine – ce qui est matériel –, on développe avant tout une théologie herméneutique. Le mystère du Christ n'est plus vraiment regardé dans sa divinité et l'on oppose le Jésus historique, que l'on recompose, et le Christ de la foi, identifié à ce que pense la communauté chrétienne, réinterprétant son histoire ou celle de Jésus à la lumière de l'événement pascal. Une certaine théologie de la libération, séduite par l'idéologie marxiste, se rattache aussi à cette perspective ; elle matérialise le message évangélique en le ramenant à ses conséquences sociales et politiques et interprète le devenir de l'Église dans l'attente du retour glorieux du Christ avec la clé du matérialisme historique.

Cause efficiente

Lorsque l'on s'arrête à la cause efficiente, c'est le primat de la vie et du vécu qui s'empare de la pensée : c'est ce que nous voyons dans la phénoménologie. Philosophie descriptive, qui voudrait reproduire le mouvement de la vie, elle voit la parole comme l'expression d'un vécu subjectif qui dessine un monde et réalise une présence. De même que l'on peut réduire sur le plan philosophique la personne à la présence vécue – on cherche alors éperdument, d'une façon nostalgique, à retrouver le premier vécu, le vécu inédit dans sa spontanéité et sa fraîcheur –, on peut ramener le Christ à sa présence vécue, à la vie de la communauté réunie en son nom. Elle commémore sa présence et s'enferme dans l'immanence de son vécu, de son organisation, de ses développements vitaux. Il est en quelque sorte possible d'en arriver à une Église sans le Christ, à une communauté sans son Père, à une

Celui que nous appelons Dieu. La fin étant la cause des causes, elle s'impose pour elle-même dans son attraction ; et elle se « module » en quelque sorte en se donnant à travers les autres causes. Si cela est vrai et correspond à ce qui est le plus profond dans l'intelligence humaine, et qui s'explicité dans l'analogie, nous le retrouvons dans tous les grands efforts théologiques au service du Christ et de sa Parole. Cependant, cela demeure imparfait sans l'explicitation d'une *véritable* pensée analogique, ce qui ne peut se faire que grâce à la philosophie première et à la découverte de la cause finale.

immanence de la concorde sans la vérité. La Parole du Christ n'est plus reçue comme la communication vivante du mystère, mais est perçue à travers le vécu de l'Église, les formulations dogmatiques, les conclusions théologiques. Paradoxalement, ce primat de la vie conduit donc à la sclérose. Alors que la Parole vivante du Christ donne naissance à la Tradition qui est l'œuvre du Paraclet dans le cœur des saints – elle vient d'en-haut –, on ramène la Tradition à l'interprétation de l'Écriture dans l'Église et à la succession apostolique, donc à l'enseignement magistériel.

Cause formelle

Lorsque l'on s'arrête à la cause formelle, ce qu'a fait tout un développement du thomisme scolastique, on coupe le dogme de la vie et l'on ramène la théologie à la seule théologie scientifique. La Parole de Dieu est uniquement étudiée dans sa dimension doctrinale, ce qui conduit même à mettre l'Écriture au service des affirmations dogmatiques ou des conclusions théologiques. La connaissance mathématique étant formellement la plus rigoureuse, la science théologique est fascinée par elle et jalouse en quelque sorte les sciences modernes dont l'efficacité et la puissance viennent de l'outil mathématique qu'elles utilisent. Elle ambitionne d'être la reine des sciences et de construire la théologie comme un édifice formellement parfait, nécessaire¹. Or, comme la philosophie « avant elle », la science est vaine dans sa perfection formelle si elle ne s'ouvre pas à la sagesse – c'est là l'exigence même de la recherche de la vérité. Il faut même aller plus loin : la théologie est immédiatement sagesse, en raison du jugement de foi et elle assume une dimension scientifique, ce qui en elle n'a de sens que comme un *élément* de la sagesse théologique, dans la mesure où la Parole de Dieu communique la vérité révélée et s'adresse à l'intelligence des hommes capables de la vérité et de la sagesse pour qu'ils puissent coopérer à l'obtention de leur fin surnaturelle.

Cause exemplaire

Certains s'arrêtent encore à la cause exemplaire et font du beau un transcendantal, ce qu'il n'est pas, pour développer une théologie esthétique. Prenant en compte la dimension symbolique de la Parole de Dieu, les métaphores et les mythes, ce qui est louable, ils risquent cependant d'en rester à un discours symbolique humain à propos de Dieu et à une théologie des rites comme symboles de l'intériorité humaine et non plus comme expression liturgique d'un mystère divin : le culte éternel que le Christ rend au Père. Tendancieux à ne faire des textes bibliques que des textes littéraires et poétiques, ils les abordent avec les critères de

¹. Il y a bien cela chez Nicolas de Cuse ; mais surtout dans la pensée cartésienne qui voudrait prouver l'existence de Dieu *more geometrico*... H. de Lubac a montré le danger de ce platonisme en théologie.

l'art humain et réduisent l'inspiration scripturaire à une inspiration artistique. Quant au Christ, il est la figure parfaite de la Révélation.

Exercice vital

Enfin, certains ramènent la fin à l'exercice et le bien à l'amour qu'il suscite – ce qui est toujours tentant puisque l'amour n'admet aucune abstraction. Il est difficile de découvrir la fin comme cause, le réalisme même du bien comme fin réelle. De ce fait, ils tombent dans la spiritualité, vécu amoureux du mystère de Dieu, et ramènent la mystique à la description des expériences mystiques vécues. C'est une théologie affective, pieuse, qui ramène le Christ à ce que ses amis les saints en vivent, en perçoivent et en expriment. Quant à la Parole de Dieu, elle est avant tout vécue comme un secret, ce qui est juste, mais qui, sans la netteté du jugement de foi et la purification de la théologie, risque de conduire à une forme de gnose et à des développements ésotériques improbables. Qui plus est, l'affectivité étant très individuelle et très dépendante du contexte, les floraisons tropicales de ce genre de spiritualités sont très caractéristiques de leur époque, et donc vite datées, de la sensibilité et de la culture de ceux qui les vivent, de leur tempérament plus ou moins exubérant ou introverti.

Devant cela, il est nécessaire de rappeler combien la théologie dépend *objectivement* et *existentiellement* du mystère de Dieu, révélé aux hommes dans le Christ et par sa Parole. Tous les développements de la théologie sont ordonnés à l'explicitation de la Parole de Dieu reçue dans la foi, c'est-à-dire à la mise en lumière de la richesse divine de la Révélation. Or, toute la Révélation est ordonnée à la vision béatifique, à laquelle Dieu prédestine et conduit les hommes. Voir Dieu « face à face », tel qu'il est en lui-même, est ce qui finalise la foi et, par conséquent la sagesse théologique qui ne peut s'en séparer. Cette fin réelle permet d'explicitier pleinement le sens de la subalternation de la théologie. Si certains rejettent le fait que l'intelligence humaine devienne servante de la foi par la sagesse théologique, n'est-ce pas parce qu'ils voient cette relativité comme une imperfection ? Et de fait, cela est vrai du point de vue de la cause formelle, de l'intelligibilité et si l'on oublie le réalisme du jugement de foi. Mais si nous la reprenons du point de vue de la fin, la sagesse théologique a alors une dignité incomparable, parce qu'elle est ordonnée, grâce à la foi, à la vision béatifique. Nous comprenons alors que, si la théologie perd le sens de cette fin surnaturelle « substantielle », elle perd sa dignité et sa grandeur et se replie sur elle-même, à un niveau logique et critique.

Au niveau *logique*, parce qu'elle cherche alors à organiser en un tout cohérent – un système –, les contenus qu'elle emprunte aux sciences humaines et à la philosophie, pour élaborer ses propres conclusions. C'est donc le raisonnement qui

l'emporte et non la Parole de Dieu reçue dans la foi et la finalité profonde, divine : la vision de Dieu tel qu'il est en lui-même. La théologie perd alors son réalisme propre, celui du jugement de foi, de l'adhésion à Dieu qui se révèle, et sa fin, son caractère contemplatif qui aide les croyants à se préparer à la vision béatifique. La théologie se replie aussi sur un aspect *critique* qui consiste à discuter et à comparer les différents « systèmes théologiques ». Or, ceci n'est *plus* la théologie mais, à l'intérieur de la démarche, un élément critique centré sur le problème des relations de la foi et de l'intelligence.

Il nous semble important de remarquer le danger de ces deux replis possibles de la théologie aujourd'hui. Elle se veut science au même titre que les autres sciences et se rabat alors sur la logique pour garder un discours universel... Elle s'enferme dans la critique et se contente de l'étude des différents théologiens, s'intéressant davantage à l'outil philosophique utilisé, et se détournant par le fait même de sa véritable finalité : expliciter la grandeur de la Parole de Dieu, en mettant en lumière le mystère qu'elle révèle, et chercher comment la Parole de Dieu peut être transmise et reçue par les personnes humaines et par l'homme contemporain.

... et son oubli

Ce que nous venons d'affirmer nous montre bien que la théologie n'a de sens que dans une perspective de sagesse qui aborde d'une façon très directe le problème de la fin ultime de l'homme. La Parole de Dieu nous étant donnée dans la foi comme une parole de vérité sur Dieu et sur la fin nouvelle, « surnaturelle » à laquelle il appelle les hommes, le plus grand obstacle à l'entrée dans une véritable sagesse théologique est la disparition du sens de la fin. La Parole de Dieu n'a, au sens strict, plus aucun intérêt véritable si nous quittons le point de vue de la fin.

Historiquement, nous savons l'importance de ce tournant dans la pensée *théologique* : de ce moment à partir duquel on a oublié la cause finale. Il est capital de voir ce que cette erreur a provoqué en philosophie et en théologie dès le XIV^e siècle, dès lors que Duns Scot, puis Occam, ont affirmé que la fin n'est que métaphoriquement cause. Elle devient par le fait même secondaire, alors que pour saint Thomas, à la suite d'Aristote, elle est la cause par excellence, la cause des causes.

Nous savons bien que, pour saint Thomas, c'est par la cause finale *seule* que nous pouvons nous élever jusqu'à la découverte de l'existence de Dieu. Or, ce point est capital pour le théologien, puisque c'est *cette intelligence* capable de Dieu « en acte » qui est assumée par la foi pour expliciter ce que Dieu révèle aux hommes de son propre mystère. Aujourd'hui, d'une façon toute particulière, il est donc essentiel de redonner toute sa place à la cause finale, pour redécouvrir un chemin authentique

vers la sagesse, c'est-à-dire vers la découverte et la connaissance contemplative, amoureuse, de Celui que les traditions religieuses appellent Dieu et qui se révèle à nous dans son propre mystère personnel dans le Verbe incarné ; du point de vue théologique, le problème essentiel pour notre intelligence humaine est bien celui de la cause finale, ce qui donne à l'expérience de l'amitié toute sa grandeur : *seule* elle permet de passer du point de vue moral, de la prudence, à la sagesse, à la contemplation. Seule elle fait le lien, du point de vue de la fin, entre l'éthique et la philosophie première. L'expérience de l'amour et l'éthique jouent donc ici un rôle tout à fait particulier. En effet, quand il s'agit du monde physique, même si Aristote reconnaît que la nature, la φύσις, est fin¹, elle l'est comme une forme stable momentanément, en tant que celle-ci termine le mouvement naturel de ce qui est mû. Nous disons « momentanément », car le monde physique étant, à cause de la matière, radicalement en puissance, il demeure indéfiniment capable de changer. La fin n'est donc pas découverte *comme cause* dans l'étude du monde physique : elle est un résultat, une « conclusion » d'une forme parfaite et, en tant que parfaite, stable jusqu'à un certain point ; elle n'est rien d'autre que la forme comme terme du mouvement. C'est pourquoi Aristote peut dire, en étudiant philosophiquement le devenir du monde physique, *qu'à ce niveau* la fin est métaphoriquement cause².

De fait, il y a deux manières d'aborder la finalité : par rapport à la cause formelle, ce que nous faisons en philosophie de l'art, puis en philosophie de la nature et, d'une certaine manière en philosophie première lorsque nous sommes dans la perspective d'analyse propre à la découverte de l'οὐσία, cause selon la forme de ce qui est³. Mais nous pouvons aussi aborder la fin *comme cause, pour elle-même*, ce que nous découvrons inductivement en philosophie éthique à partir de l'expérience de l'amour ; et c'est ce qui nous conduit de la façon la plus directe à la découverte de la fin comme cause propre de ce qui est en tant qu'il est, ἐνέργεια⁴.

Cela nous semble essentiel car, si la fin n'est que déduite de la cause formelle, elle n'est pas vue pour elle-même et l'on ne peut saisir ce que sont proprement l'intelligence et la volonté, et donc la personne humaine dans son esprit. Et du point de vue théologique, cela a des incidences énormes : en ne voyant la fin que comme résultat, comme déduite de la forme, on reste au niveau de la spiritualité, d'une façon chrétienne de vivre. En la découvrant comme cause, *comme fin* qui attire réellement, c'est le mystère même de Dieu donné aux hommes dans le Christ qui commande une véritable vie théologique et permet d'explicitier une *théologie*

¹. Cf. *Physique*, II, 8, 198 b 10 sq.

². « La cause productrice l'est comme principe du mouvement, le "ce en vue de quoi" ne produisant rien ; c'est pourquoi la santé [qui est la fin de la guérison] ne produit rien, si ce n'est selon la métaphore » (*De la génération et de la corruption*, I, 7, 324 b 14-15).

³. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, I, q. 5, a. 3.

⁴. Aristote soulignait déjà qu'avant lui, on n'avait pas vraiment considéré la fin « comme cause » (cf. *Mét.*, A, 7, 988 b 6-15).

mystique. Le Christ, en se faisant l'Ami des hommes, se donne à aimer dans la charité comme fin, dans l'humilité des moyens de l'Incarnation. Et comme nous l'avons souligné, c'est à la Croix que la distance et l'unité des moyens et de la fin est à son paroxysme. C'est là où, élevé de terre, le Christ attire tout à lui¹, étant lui-même tout entier vers le Père².

Cela s'explicite encore pour nous d'une façon particulière lorsque nous abordons la question de la Parole de Dieu et de la théologie. En effet, il nous semble, comme nous l'avons dit, que le « passage » de la parole humaine au mystère de la Parole de Dieu devrait être étudié et retravaillé du point de vue de la cause finale, donc de la personne. De fait, la finalité transforme le problème fondamental de la parole : nous devons d'abord l'étudier en philosophie, en nous demandant ce qu'est la parole humaine et quelle est sa fin ; puis nous demander ce qu'elle devient dans le mystère de la Parole de Dieu (sagesse théologique), ce qui s'explicite parfaitement dans le mystère du Christ et de sa Parole : le Christ nous dit qui il est en se donnant comme fin, par le moyen de sa Parole et de toute son humanité ; enfin (sagesse mystique), nous devons expliciter le lien de la Parole de Dieu et de l'amour divin, la charité, grâce au sacrement de l'Eucharistie, au don de Marie comme Mère et à l'envoi du Paraclet : la Parole de Dieu et le mystère du Verbe incarné, demeurent toujours présents dans toute mystique chrétienne authentique.

L'articulation de la sagesse théologique

A partir de là, c'est dans le mystère du Christ et de sa Parole que nous pouvons découvrir la lumière qui nous permet d'ordonner la sagesse théologique et de l'articuler dans sa diversité, donc d'en saisir l'unité. Cette question est particulièrement importante, dans la mesure où toute science a son unité formelle. Et étant une propriété, l'unité a un caractère manifeste, ce qui nous permet de mieux comprendre le caractère de telle science ; en l'occurrence, la théologie.

Sur le plan philosophique, Platon et Aristote ont sur ce point deux positions antagonistes. Alors que Platon voit l'unité de la philosophie dans une *méthode*, qui est pour lui la dialectique³ (position que nous retrouvons régulièrement dans toute l'histoire de la philosophie), Aristote considère qu'une science se distingue d'une autre par son *objet* ; chaque partie de la philosophie a donc son unité en fonction de la raison formelle de son objet. Et les diverses parties de la philosophie, dans leur diversité, s'ordonnent relativement à ce qui est : l'homme réel, existant, étudié formellement sous des aspects différents. La philosophie est donc une sagesse dans la diversité de ses parties et elle l'est grâce à la philosophie première, sans laquelle

¹. *Jn* 12,32.

². *Jn* 16,28.

³. Cf. *La République*, VI, XVIII-XXI, 506 b - 511 e.

on n'atteint pas la fin propre de la philosophie. Mais l'ayant atteinte, on peut tout juger dans la lumière de cette fin et saisir l'ordre de la philosophie dans sa diversité analogique : c'est au sage qu'il appartient d'ordonner, comme le souligne Aristote¹.

Si la théologie est une sagesse et une science, nous devons comprendre quelle est son unité. S'agit-il d'une unité de méthode ? Ou bien devrions-nous retrouver les articulations propres à la philosophie dans la théologie chrétienne ? Cette question est d'autant plus délicate que nous nous trouvons devant un édifice qui s'est construit et complexifié à l'excès avec le temps, à tel point que nous en sommes arrivés à une sorte d'éclatement de la théologie : comme dans certaines églises, les époques et les couches se succèdent et s'entremêlent, donnant une impression d'anarchie et de complexité telle qu'il est bien difficile de discerner l'essentiel². Et cela est très fatigant, parce que cela rend difficile la compréhension profonde de ce qu'est la théologie et ne la rend pas attractive. Nous nous trouvons devant des divisions, apparues à tel moment et constamment répétées et reprises alors qu'elles ne sont pas adéquates à ce qu'est la théologie et s'éloignent de sa source propre qui est le mystère du Christ et de sa Parole : par exemple, la scolastique tardive a distingué le dogme et la morale, et l'Église reprend constamment cela, y compris dans les directives pour les études théologiques. Or, cette distinction est-elle valable ? Leur objet est-il différent ? Trouve-t-on la source d'une telle distinction dans la Parole de Dieu ? Qu'en philosophie l'éthique et la métaphysique soient distinctes, certes ! Mais cela se retrouve-t-il en théologie ? Autrement dit, ces distinctions ne viennent-elles pas d'une projection abusive de la philosophie sur la théologie ? Si c'est Dieu, connu par la foi, qui est l'unique objet de la théologie chrétienne, l'articulation de la théologie ne peut provenir de distinctions qui se prennent à partir de l'expérience humaine et dans l'analyse propre à la philosophie qui s'intéresse à la personne humaine dans toutes ses dimensions.

Puisque la foi est une adhésion au mystère de Dieu révélé, à travers ce qu'il nous en dit par sa Parole, l'ordre et l'unité de la théologie ne peuvent provenir de la philosophie, mais de la Parole de Dieu elle-même. La Parole de Dieu, comme telle, échappe à la division des parties de la philosophie. Elle est reçue dans la foi : elle s'impose pour elle-même, et elle unit l'homme et Dieu. Et comme nous l'avons souligné, nous ne pouvons pas étudier la Parole de Dieu sans en voir la source propre

¹ *Mét.*, A, 2, 982 a 17.

² « Jusqu'à l'époque baroque, la pensée chrétienne s'est laissée aller aux inépuisables possibilités de la révélation biblique : plus le vieux tronc pouvait déployer de branches, de rameaux et de feuilles, plus la racine semblait vivante (...). Mais l'extensif va presque toujours au détriment de l'intensif (...). Nous faisons aujourd'hui le chemin inverse. Mais peut-être notre agitation ressemble-t-elle souvent à une fuite éperdue. Pour sauver le navire en perdition, tout passe aveuglément et pêle-mêle par-dessus bord. On pense parvenir à l'unité libératrice en se débarrassant du bien inutilement amassé. On ne vide pas seulement les églises, jusqu'à les rendre froides et tristes (...) mais aussi les dogmatiques » (H. U. VON BALTHASAR, *Retour au centre*, p. 9-10).

– elle vient de Dieu tout en étant une parole humaine –, et la fin – elle est donnée à l’homme pour le conduire, dans la foi, à la béatitude divine.

C’est ce qui trouve son sommet dans le mystère de l’Incarnation. Or, c’est par la foi que nous touchons le mystère du Christ et de sa Parole, et c’est pourquoi la théologie se distingue tout de suite de la philosophie : dans la foi, elle regarde le mystère de Dieu, à partir du Christ et de sa Parole. La « raison formelle » de la théologie ne connaît donc pas les divisions de la philosophie, parce qu’elle considère tout *sous la lumière de la foi*. Elle se nourrit de la Parole de Dieu, à laquelle elle revient toujours. De même que le philosophe revient toujours à la personne humaine et à l’expérience qu’il en a pour approfondir sa recherche de la vérité, de même, le théologien revient constamment au mystère du Christ et de sa Parole dans la foi pour renouveler et approfondir sa quête de Dieu ; son intelligence est *au service* de la Parole de Dieu pour en expliciter toute la richesse et il ne peut, par simple désir d’originalité ou de nouveauté, projeter n’importe quelle distinction philosophique sur la Parole de Dieu.

C’est donc du Christ et de sa Parole que nous devons saisir l’articulation de la théologie dans son unité¹. Ce n’est pas l’intelligence au service de la foi qui doit « commander » en imposant ses propres divisions pour organiser la théologie, mais la Parole de Dieu reçue dans la foi elle-même. Et puisqu’elle est parfaite dans le Christ, c’est le mystère du Christ et de sa Parole qui commande l’ordre et l’articulation propres à la sagesse théologique dans son unité.

La sagesse théologique est donc une dans la Parole de Dieu et dans sa fin, qui est celle même de la foi qui reçoit cette Parole, à savoir la vision béatifique. Or, la Parole de Dieu est une parce qu’elle est Parole *de Dieu*. Cette unité trouve son sommet dans le Christ dont toutes les paroles procèdent d’une plénitude de sagesse et d’amour². Dans cette unité du Christ et de sa Parole, il y aura donc une diversité ordonnée, en tant que, se servant de la parole humaine et n’ayant pas inventé une langue particulière, il l’utilise, en respectant sa diversité et sa richesse, selon un ordre de sagesse qui lui est propre : c’est en ce sens que, comme nous l’avons dit, la Parole de Dieu est inséparable de la Personne même du Christ, le Verbe devenu chair. Découvrir cet ordre de sagesse nouveau est proprement ce qui permettrait à la recherche théologique de s’organiser elle-même. C’est là que nous pouvons

¹. « La *doctrina sacra* est une science une. En effet, l’unité d’une puissance et d’un *habitus* doit être considérée selon l’objet, non certes matériellement, mais selon la raison formelle de l’objet : par exemple, l’homme, l’âne et la pierre se rassemblent dans la raison formelle une de “coloré”, qui est l’objet de la vue. Donc, parce que l’Écriture sainte considère certaines choses selon qu’elles sont divinement révélées, ainsi que nous l’avons dit, toutes les choses, quelles qu’elles soient, qui peuvent être divinement révélées, communiquent dans la raison formelle une de l’objet de cette science. Et c’est pourquoi elles sont comprises sous la *doctrina sacra* comme sous une science une » (S. THOMAS D’AQUIN, *ST*, I, q. 1, a. 3).

². Elle transparaît d’une façon unique dans les Évangiles, centrés sur le mystère du Christ dont ils sont le témoignage écrit, alors que dans l’Ancien Testament, un mode imparfait demeure, ce qui implique une multiplicité propre à la potentialité, à l’attente.

distinguer dans la théologie des *modalités* différentes ; non pas des parties différentes avec des objets formellement différents, mais des modalités différentes d'une théologie une dans son origine et dans sa fin.

Théologie scientifique

La Parole de Dieu dans le Christ comporte une modalité d'enseignement. Le Christ enseigne les hommes et il le fait avec autorité ; il est bien une Source nouvelle de lumière, donnant à la parole humaine d'être le moyen de communication de la Vérité même du mystère de Dieu. Le Christ enseigne les hommes, et il les enseigne mieux que n'importe quel père. Son enseignement est celui même qu'il tient du Père. Il demande d'être reçu et explicité dans la lumière même de la Source dont il jaillit : découvrir la *vérité* du mystère révélé, ce que la Parole de Dieu signifie, son intelligibilité, est une dimension majeure de la sagesse théologique. A partir du Christ, qui en est le sommet, nous découvrons combien il y a tout un enseignement dans la Parole de Dieu. Chercher dans la Parole de Dieu cet enseignement, en interrogeant incessamment : « Qui est Dieu ? », coopérer par un effort d'intelligence dans la foi à la lumière donnée par la Parole de Dieu, est l'œuvre de la théologie scientifique.

Cette dimension doctrinale de la théologie est celle que saint Thomas d'Aquin a cherché à développer avant tout, achevant ainsi et résumant en quelque sorte tout un pan de la recherche des Pères de l'Église : c'est son service propre et, chez lui, la théologie chrétienne est bien *doctrina sacra*.

Précisons que cette théologie scientifique est véritablement une sagesse, dans la mesure où la plénitude de la Lumière divine a été donnée aux hommes dans le mystère du Christ. Cette intelligibilité n'est pas symbolique, mais elle est celle d'une réalité existante, le mystère de Dieu donné réellement aux hommes dans le Christ sous le mode de l'Incarnation. S'enracinant dans une vérité dont l'intelligence humaine est capable par elle-même sur Dieu, elle explicite une *nouvelle* vérité qui ne contredit pas la première. Cette vérité plénière et nouvelle de la foi est celle dont le Christ est à la fois le témoin et l'intelligibilité parfaite. Sans le Christ, l'intelligibilité de la Parole de Dieu n'atteint pas son sommet et c'est pourquoi, en dehors du Christ et de la foi chrétienne, il n'existe pas de véritable théologie sagesse qui s'explicité avec la nécessité intelligible propre à la théologie scientifique.

Théologie mystique

Cependant, la foi étant une connaissance affective et l'amour étant présent au point de départ et comme perfection de la foi, la connaissance de foi ne s'arrête pas et ne peut pas s'arrêter à l'intelligibilité de la Parole de Dieu. Cette recherche de

l'intelligibilité est nécessaire, car elle assume la vitalité de l'intelligence au service de la fin. Mais la fin demande de se donner *pour elle-même* et d'exercer toute son attraction. La théologie scientifique elle-même doit donc être tout entière finalisée par cet aspect premier et ultime de la Parole de Dieu qui est une parole d'amour : une parole qui conduit donc au silence et qui suscite et augmente l'amour, l'ἀγάπη.

La Parole de Dieu est fondamentalement et ultimement un appel d'amour en vue de la vision béatifique qui, tout en étant la fin à laquelle l'homme est appelé, relève d'un don gratuit de Dieu Père¹. La Parole de Dieu est donc ordonnée à augmenter, en ceux qui la reçoivent, l'amour pour le Père. Et l'Évangile de saint Jean ne cesse de nous le rappeler : comme le Père a aimé son Fils, le Fils nous aime². Les paroles de Jésus sont donc des paroles d'amour, en vue d'augmenter la relation d'amour avec lui, le lien dans l'ἀγάπη – ce qui s'accomplit dans le don de l'Esprit Saint, du Paraclet : là, nous touchons le don de l'amour « jusqu'à la fin », en plénitude ; il peut s'exercer dans une liberté parfaite, car il est relatif aux trois Personnes divines, au Christ dans son humanité, à Marie dans la plénitude de la charité fraternelle, aux frères, à tous les hommes. Nous l'avons vu, cette intention d'amour est première dans la Révélation chrétienne. La théologie exige donc de ne pas s'arrêter à Jésus enseignant et de le découvrir comme l'Ami : « Je ne vous appelle plus esclaves, parce que l'esclave ne sait pas ce que fait son seigneur, mais je vous ai appelés amis parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître³ ». C'est ce que nous appelons « théologie mystique », qui ne se réduit pas à une spiritualité, car c'est le mystère même de l'Incarnation et la Parole de Dieu elle-même qui sont portés par cette intention divine *réelle*, par cette fin première qu'est la Bonté du Père.

Dans sa fine pointe, la théologie comme sagesse développe ces deux aspects, dans la mesure où la philosophie première découvre deux causes propres de ce qui est, en tant qu'il est : l'οὐσία, cause selon la forme de ce qui est, et l'ἐνέργεια, cause finale de ce qui est⁴. Or, seule une philosophie qui s'est élevée jusqu'à la philosophie première peut *directement* servir la foi, parce que, ayant dépassé le mode humain, elle peut énoncer quelque chose de vrai à propos de Dieu et donc servir la Parole de Dieu dans ce qu'elle a de plus propre : en explicitant la signification et la vérité de ce que Dieu nous enseigne, par l'être et la causalité formelle ; en mettant en lumière le don personnel que Dieu nous fait de lui-même et la finalité à laquelle il nous attire, par le bien et l'amour.

¹. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, q. 12, a. 1, 4, 5 et 6.

². « Comme le Père m'a aimé, moi aussi, je vous ai aimés » (*Jn* 15,9).

³. *Jn* 15,15.

⁴. Ni la matière, ni l'efficacité, ne sont des *causes propres* de ce qui est, en tant qu'il est ; la matière existe, mais elle n'est pas cause propre de ce qui est en tant qu'être ; de même l'efficacité.

Redisons-le, sans philosophie première, il n'y a plus de véritable sagesse théologique. Restant à l'histoire et à la vie, on n'explicite plus que le devenir et le vécu. Ne saisissant plus la fin comme cause, on ne voit plus l'ordre de sagesse dans le devenir, mais seulement son élaboration, dont on interprète la succession et les enchaînements par hypothèses successives. C'est pourquoi, dans une telle perspective, il n'y a plus de véritable théologie biblique mais seulement des dispositions matérielles, celles que développent avec tant de compétence les sciences exégétiques.

Théologie biblique

La théologie biblique se fonde sur le fait que la Parole de Dieu nous est donnée dans un devenir ; devenir qui, comme nous l'avons vu, est entièrement assumé par Dieu dans le mystère de l'Incarnation. C'est la raison pour laquelle ce devenir concerne la théologie chrétienne. Il n'est pas intelligible par l'histoire car il repose fondamentalement sur ce que nous atteignons seulement dans un jugement de sagesse, à savoir le mystère de la Création et du gouvernement divin : Dieu a créé l'homme et, en fonction de l'homme, l'univers physique et les anges, pour les attirer à lui dans sa Bonté. Le devenir, celui de l'intelligence et de la volonté et, fondamentalement, celui de la matière (du corps), a un sens *en fonction de cette fin* à laquelle l'homme est appelé. Comme nous l'avons vu, on peut même dire que Dieu a « voulu » la matière, et donc le devenir, pour que l'homme coopère davantage à l'acquisition de sa fin. La Parole de Dieu nous révèle, à l'intérieur de cet ordre de sagesse du gouvernement divin, un « devenir divin », une économie divine, une pédagogie de Dieu pour les hommes, dans laquelle le peuple d'Israël a un rôle particulier. D'Abraham à Marie, c'est ce devenir divin de la Révélation, et donc de la foi, dont l'achèvement est le Christ, que la théologie biblique explicite et met en lumière.

La théologie biblique présuppose donc une véritable théologie naturelle du gouvernement de Dieu sur l'homme, chef-d'œuvre de son activité créatrice. N'est-ce pas ce qui fait souvent défaut à la théologie biblique ? De ce fait, elle n'est plus vraiment *théologique* : elle n'explicite plus l'ordre de sagesse de la conduite de Dieu sur le peuple d'Israël vers le mystère de l'Incarnation ; et elle ne saisit plus combien, du point de vue de l'Alliance de Dieu avec les hommes, les vertus théologiques sont premières.

Exégèse scientifique et théologie biblique

C'est ici qu'il serait important de bien distinguer la théologie biblique de l'exégèse scientifique. L'exégèse scientifique moderne, nous l'avons souligné, est née dans le contexte de la crise moderniste, dans une attitude de défense de la Parole

de Dieu et des textes bibliques. L'exégèse, c'est un fait, est attachée aux textes et c'est là sa compétence, son réalisme et son service propre et indispensable. Mais il y a une attention différente aux textes de l'exégèse et de la théologie : celle-ci s'intéresse aux textes immédiatement en fonction de la révélation du mystère de Dieu. L'exégèse se développe devant les textes tels que nous les avons et se demande : comment ont-ils été transmis ? Par quelles sources manuscrites ? Y-a-t-il des fautes et comment devons-nous établir les textes (ce qui comporte une critique des sources) ? En quelle langue ont-ils été écrits, à quelle époque ? Quel est ou quels sont les instruments dont Dieu s'est servi pour cela, dans quel contexte historique ? La véritable exégèse nous aide donc à préciser les significations propres des mots, de la parole humaine dont Dieu s'est servi : c'est en ce sens qu'elle *contribue* à déterminer le sens littéral des textes bibliques.

D'une certaine manière, si ce schème peut nous aider, l'approche des textes bibliques est « verticale » pour la théologie – elle les reçoit immédiatement en fonction du mystère reçu dans la foi – et elle est « horizontale » pour l'exégèse, parce qu'elle regarde les textes sous tous les aspects de leur élaboration. C'est en ce sens que l'exégèse scientifique est *au service* de la théologie et demande d'être *achevée* dans une théologie biblique. Elle établit et donne à la théologie des textes critiques, qui aident celle-ci dans sa recherche au service de la foi.

La difficulté est donc toujours de respecter les distinctions, les niveaux d'intelligibilité, la rigueur propre à chaque science : facilement, l'exégèse scientifique veut être par elle-même théologie et donner une interprétation des textes. Mais le danger, comme nous l'avons vu, est qu'elle passe alors de la méthode scientifique à une position théologique qui utilise, souvent sans le savoir, une conception philosophique véhiculée par telle ou telle méthode utilisée dans l'approche textuelle. C'est pourquoi nous avons insisté sur l'importance à ce sujet d'une réflexion critique qui ne devrait pas porter seulement sur les textes, mais aussi sur l'attitude intellectuelle et les conceptions philosophiques présentes dans les diverses méthodes d'analyse et de critique textuelle.

D'autre part, il est nécessaire de comprendre que si l'exégèse étudie les textes, elle est au service de la foi et doit respecter l'autorité du Magistère de l'Église, la Tradition et la règle de la foi. C'est en ce sens que ce que nous appelons aujourd'hui l'exégèse canonique devrait favoriser la coopération et la rencontre entre science exégétique et théologie biblique. En rappelant l'importance de l'unité de toute l'Écriture canonique et de l'analogie de la foi, elle rappelle que l'auteur principal de l'Écriture Sainte est le Saint-Esprit. Ce que dit l'exégèse scientifique en ses diverses méthodes a donc son importance, mais demande d'être dépassé : l'Esprit Saint se sert des auteurs sacrés pour nous révéler le mystère de Dieu et nous conduire à la plénitude du Christ.

Théologie de l'Église

Le Christ étant cette plénitude, il est la source à partir de laquelle existe l'Église. Elle est *dans* cette plénitude même du Christ, elle en fait partie, étant le plérôme du Christ.

Le rôle premier de l'Église, sa mission fondamentale, qui la constitue elle-même dans son rôle proprement vital, est de vivre de la Parole du Christ et de la garder dans une dépendance actuelle envers le Paraclet. N'est-ce pas pour garder intacts le mystère du Christ et la Parole de Dieu et en expliciter toutes les richesses, en « extraire » toute la moelle, que le Paraclet est donné, envoyé par le Père et le Fils ? Comme nous l'avons montré, c'est bien là le mystère de la Tradition : elle est cette Parole de Dieu gardée dans le cœur des saints, et en premier lieu Marie, sous le souffle du Paraclet. C'est en ce sens que l'Église est ce milieu divin relatif au Christ et à la Très Sainte Trinité. C'est fondamentalement le mystère de la Parole de Dieu qui permet de développer un véritable jugement de sagesse théologique sur l'Église¹. Le don de la Parole du Christ s'achevant dans le silence de l'Eucharistie, dans le don de sa Mère et dans l'envoi du Paraclet, ce sont ces dons, accomplis par le Christ, qui éclairent la place de l'Église dans l'économie divine.

Ces quatre grands développements théologiques se tiennent et s'ordonnent l'un par rapport à l'autre ; mais la clé de voûte qui commande tout cet ordre architectonique, cette œuvre de sagesse, est le mystère du Christ et de sa Parole : il est Celui en qui se trouve la plénitude de la vérité ; il est le Don de l'Amour éternel du Père, et, un avec le Père, source du don de l'Esprit Saint ; il est la clé et la fin de toute l'histoire des hommes, de toute la pédagogie divine d'un Dieu Père qui conduit les hommes dans la sagesse et la miséricorde ; il est l'Époux de l'Église, la Tête, la Pierre angulaire, la Vigne, celui dont l'Église vit et déploie les richesses de lumière et d'amour, dans l'attente de son retour.

Outil philosophique

Pour garder dans son intégrité et déployer toute la force, la grandeur et la richesse propre de la Révélation dont le Christ est la plénitude, toutes les parties de la philosophie doivent nous aider ; elles le peuvent dans la mesure où celle-ci est une véritable sagesse, l'œuvre d'une intelligence humaine cherchant la vérité et capable d'atteindre par elle-même l'existence d'une Personne première que les traditions

¹. « L'œuvre fondamentale de l'Église est de garder la parole de Dieu – avant tout celle de Jésus – et de la garder comme la “bonne terre” garde la semence (*Mt* 13,23), pour que cette parole puisse fructifier » (M.-D. PHILIPPE, « Préface » à S. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur saint Jean*, I, p. 7).

appellent Dieu. C'est une telle philosophie qui seule est profondément capable d'être en harmonie avec la foi chrétienne et donc de la servir.

En étudiant les sens de l'Écriture, Henri de Lubac a souligné que saint Albert le Grand est le premier à avoir tenté, « à partir d'une analyse de l'intelligence humaine une véritable déduction, aux termes de laquelle il doit y avoir quatre sens et il ne peut y en avoir que quatre¹ ». Comme nous l'avons montré précédemment, il ne s'agit pas de *déduire* à partir d'une analyse de l'intelligence humaine une nécessité des sens de l'Écriture (donc la structure profonde et l'ordre interne à la sagesse théologique). Il nous semble plutôt que la sagesse théologique s'ordonne profondément à partir du mystère du Christ et de sa Parole en assumant les grandes dimensions de l'intelligence humaine dans sa quête de la vérité et de la sagesse. Cela convient, dans la mesure où, en s'adressant aux hommes par sa Parole et en se donnant à eux dans le Christ, Dieu ne détruit pas l'intelligence humaine mais la respecte et l'élève.

Ainsi, la Parole de Dieu contient une « super-intelligibilité » ; à travers ce qu'elle énonce, elle révèle la vérité sur la Réalité par excellence, Dieu, à laquelle notre intelligence adhère dans son jugement transformé par la foi. Cette Réalité existante première qui se révèle à nous, en nous révélant les profondeurs de sa vérité est Celui auquel nous pouvons nous élever grâce à notre effort ultime de philosophie première. Aussi la théologie « scientifique », dont saint Thomas souligne qu'elle doit se structurer selon un ordre d'enseignement, c'est-à-dire d'intelligibilité, assume-t-elle avant tout l'intelligibilité la plus profonde que notre intelligence est capable d'atteindre : celle de ce qui est. Car l'intelligibilité est bien une propriété de l'être et, tout spécialement de l'οὐσία-substance, premier intelligible². C'est pourquoi la grande clé de l'ordre de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin est le passage de la simplicité de Dieu dans son être (« *Deus est omnino simplex*³ »), première conclusion de théologie scientifique, à la fécondité éternelle des Personnes divines, mystère dans lequel nous entrons par la foi, à travers la Révélation de la procession éternelle du Verbe⁴.

Du point de vue de la Révélation, ce passage s'accomplit grâce au mystère de l'Incarnation : c'est le Christ, le Verbe devenu chair, qui révèle cette vérité du mystère des Personnes divines ; c'est lui qui révèle aux hommes : « Moi, c'est de Dieu que je suis sorti et que j'arrive⁵ ». Le génie de saint Thomas est d'avoir ordonné la théologie scientifique de l'affirmation de la simplicité de Dieu à la contemplation

¹. Cf. H. DE LUBAC, « Sur un vieux distique », in : *Théologies d'occasion*, p. 122-127.

². ARISTOTE, *Mét.*, Λ, 7, 1072 a 31.

³. *ST*, I, q. 3, a. 7.

⁴. *ST*, I, q. 27, a. 1.

⁵. *Jn* 8,42. « *Ego ex Deo processi* ». C'est le premier verset de l'Évangile cité par saint Thomas dans son traité de la Trinité, pour affirmer dans la foi une procession éternelle en Dieu, *ad intra*, distincte de la procession des créatures, *ad extra*.

de la fécondité éternelle de Dieu, grâce à une véritable philosophie première : elle lui permet de vraiment distinguer l'être (la Création, causalité créatrice *ex nihilo*) et la vie (la Trinité, procession éternelle en Dieu, fécondité de la vie même de Dieu).

Puisque la Parole de Dieu jaillit comme un *secret* d'amour de celui qui se révèle aux hommes comme un Père plein de bonté et de miséricorde, elle assume ce que la connaissance affective, et son fruit propre, le secret, permet de développer. Le secret est bien ce qui est dans le cœur comme le fruit propre de l'intelligence au service de l'amour. Ici, nous devons éviter deux écueils. Le premier est celui qui considère le secret comme purement inaccessible : est « secret » ce qui n'est pas connu. On glisse alors vers une théologie purement négative, à laquelle s'oppose la gnose comme connaissance réservée aux initiés. A l'autre extrême, la position rationaliste, dont Hegel est ici le représentant le plus achevé, considère le secret comme négatif. Aussi affirme-t-il que le « mystère de Dieu n'est pas un secret¹ » et représente bien plutôt un défi pour la raison. Ainsi, pour Hegel, le mystère chrétien devient-il le contenu de la philosophie rationnelle : le « mystique » est le « spéculatif² ».

Dans ces deux positions extrêmes, qui se rejoignent et s'appellent l'une l'autre par le fait même (et c'est ce qui a fait dire à certains que la position hégélienne était une résurgence de la gnose – une gnose accessible à la démarche dialectique comme réalisation effective du rationnel), il manque l'amour. Le secret est le fruit d'une intelligence amoureuse et n'est accessible à l'intelligence que de l'intérieur de l'amour. Disons bien, de l'intelligence (νοῦς, *intellectus*) et non pas de

¹. « L'esprit absolu ou divin est (...) manifestation absolue de lui-même : Dieu n'est pas jaloux, son mystère n'est pas un secret » (B. BOURGEOIS, « Hégélianisme et Christianisme », p. 20).

². G. W. F. HEGEL, *Leçons sur la Philosophie de la religion*, éd. Lasson, II, 2, p. 69. « Relativement à la signification du spéculatif, il y a encore à mentionner que l'on peut entendre par là la même chose qu'autrefois on avait coutume, surtout en rapport avec la conscience religieuse et son contenu, de désigner comme le *mystique*. (...) Lorsque de nos jours il est question du mystique, celui-ci passe en règle générale pour synonyme du mystérieux et de l'inconcevable, et ce mystérieux et inconcevable est alors, suivant la diversité de la culture et de la mentalité qu'on a par ailleurs, considéré par l'un comme ce qu'il y a d'authentique et de vrai, mais par l'autre comme ce qui relève de la superstition et de l'illusion. On peut, à ce sujet, tout d'abord faire remarquer que le mystique assurément est quelque chose de mystérieux, mais toutefois seulement pour l'entendement, et cela simplement parce que l'identité abstraite est le principe de l'entendement alors que le mystique (en tant que synonyme du spéculatif) est l'unité concrète de ces déterminations qui pour l'entendement ne valent comme vraies que dans leur séparation et opposition. Si alors ceux qui reconnaissent le mystique comme le vrai en restent également à l'idée qu'il est quelque chose d'absolument mystérieux, il est par là de leur part seulement exprimé que la pensée a pour eux également la seule signification de l'abstraite opération d'identifier, et que pour cette raison l'on doit, afin d'accéder à la vérité, renoncer à la pensée ou, comme l'on a aussi coutume de dire, que l'on doit faire prisonnière la raison. Or, comme nous l'avons vu, la pensée relevant de l'entendement abstrait est si peu quelque chose de ferme et d'ultime qu'elle se montre bien plutôt comme la suppression constante d'elle-même et comme le renversement en son opposé, alors qu'au contraire le rationnel comme tel consiste précisément à contenir en lui-même les opposés comme moments idéels. Tout ce qui est rationnel peut, par conséquent, être désigné en même temps comme mystique, mais par là il n'est rien dit d'autre si ce n'est qu'il va au delà de l'entendement, et il n'est aucunement dit qu'il serait en somme à considérer comme inaccessible et inconcevable pour la pensée » (*Encyclopédie*..., Add. § 82, p. 517-518).

la raison (λογισμός, *ratio*). C'est-à-dire de la fine pointe de notre esprit en tant que capable de toucher ce qui est, la réalité existante, et d'atteindre le vrai. Il s'agit bien d'un jugement et non pas d'un concept, fruit d'une intelligence rationnelle. Et quand il s'agit de Dieu, trois choses sont ici capitales.

D'abord une véritable théologie « naturelle » ne peut s'élever jusqu'à l'affirmation de l'existence de Dieu et jusqu'à un regard sapientiel de contemplation de son être personnel que grâce à la cause finale, donc grâce à l'amour. Aussi peut-on dire que la sagesse, à la différence de la science qui demeure une connaissance rationnelle, est une connaissance inséparable de l'amour et qui s'élève jusqu'à la connaissance de Dieu comme à un secret. Aristote lui-même n'avait-il pas pressenti cela, assumant en les purifiant les cultes à mystère de son époque, en affirmant que « Dieu seul possède la sagesse » ? Cette connaissance sapientiale du mystère de Dieu dont notre intelligence est capable à partir de l'amour et inséparablement de lui, demeure fondamentalement présente à la théologie chrétienne élaborée à partir de la foi. A celui qui cherche les secrets de Dieu, la Révélation chrétienne apparaît comme la communication amoureuse des secrets personnels *intimes* de Dieu par le Christ.

Ensuite, c'est justement de ces similitudes propres à l'expérience de la personne à l'intérieur de l'amour que la Révélation se sert pour nous montrer *comment* Dieu parle à l'homme et se présente à lui. Dieu parle personnellement à une personne, à des personnes qui entrent précisément en communion les unes avec les autres par cette communication amoureuse des secrets de Dieu. Dieu parle comme un Père, comme un Ami, comme un Époux...

Enfin, c'est dans le Christ que se réalise la plénitude de cette communication. L'amour réclame, d'une certaine façon, quand il s'agit de révéler les secrets, l'expérience personnelle plénière et parfaite. Cela souligne d'ailleurs deux problèmes essentiels : dans la lumière du mystère de Jésus venu révéler aux hommes dans l'amour les secrets du Père, les Prophètes apparaissent comme une médiation imparfaite. Elle est encore celle des serviteurs, chargés de transmettre un mystère que le Fils seul peut révéler, puisqu'il s'agit en définitive de l'amour du Père et du Fils¹. Aussi les Prophètes demandent-ils de disparaître, ce que proclame le dernier et le plus grand d'entre eux, Jean-Baptiste : « Il faut que celui-là croisse et que je diminue² ». Cependant, dans l'économie chrétienne, et c'est tout le mystère de la Tradition et de l'Église, le Christ a voulu des médiations d'un autre ordre, dont saint Thomas d'Aquin souligne qu'elles caractérisent la Nouvelle Alliance comme surabondance de la miséricorde.

¹. Cf. *Mt* 11,25-27 ; *Lc* 10,21-22.

². *Jn* 3,30.

Cette apparente contradiction entre l'économie de l'Ancienne Alliance (les médiations imparfaites s'effacent devant l'unique médiation parfaite, celle du Christ) et celle de la Nouvelle Alliance (le Christ se communique en se servant de médiations nouvelles) recèle une réalité très profonde dont le Christ est la clé... En effet, l'Ancien Testament est bien un *devenir*. Ce devenir a des périodes différentes, des étapes ; il trouve sa continuité du côté de la matière, du sujet, Israël, et son unité dans son terme, qui est le Christ. Au sens fort, l'Ancien Testament ne connaît pas vraiment encore le mystère de la Tradition : il vit dans le *désir*, dans l'espérance de la venue du Messie. C'est cette espérance d'Israël qui alimente le devenir dans cette mission de garder la promesse de Dieu « faite à nos pères¹ ». Dans l'Église, si la promesse demeure – dans l'attente du retour du Christ, celle de l'espérance eschatologique –, elle s'enracine dans ce fait de *garder*, sous le souffle de l'Esprit Saint Paraclet, la plénitude de la Révélation donnée dans le Christ. Garder intégralement ne signifie certes pas fixer d'une manière intégriste ! La Tradition doit *développer* d'une façon vivante, comme un vivant se développe dans son milieu, toutes les richesses du Christ. Et quand il s'agit de l'amour, c'est bien l'œuvre propre de l'enfant, de l'ami, de l'épouse, de développer toutes les richesses des secrets d'amour du Père, de l'Ami, de l'Époux. Car l'ami ne fait pas nombre avec l'ami.

Nous comprenons bien ici de quelle façon une « théologie de l'amour », ou « des secrets », une théologie « mystique », est la clé de voûte de tout le développement de la théologie chrétienne en ses divers aspects ou sous ses diverses facettes. En effet, c'est dans la Révélation de Dieu Amour que toute l'exigence *doctrinale* prend son vrai sens. C'est ainsi qu'elle ne se dessèche pas ou ne se rabat pas, par dégoût, sur l'histoire. La personne même de Jésus, dans son enseignement, appelle ce dépassement dans l'amour. Celui-ci a *ses propres exigences*, qui se réunissent dans la relation et la communion entre les personnes. C'est cette plénitude de la Révélation et de la communication de l'amour en Jésus qui éclaire tout le *devenir* progressif de l'Ancien Testament. C'est enfin elle qui est *vécue* dans l'Église comme dans son milieu propre : le milieu des amis du Christ, des enfants du Père qui, réunis par l'Esprit Saint, écoutent sa Parole et vivent de son amour rédempteur pour la vie éternelle.

Dans ce développement de la théologie, la *théologie scientifique* est en quelque sorte la structure ou la colonne vertébrale. En effet, elle est celle qui permet cette grande purification de notre intelligence au service de la foi, grâce, fondamentalement, à l'analogie. *Seule* elle permet de distinguer ce qui est dit au sens propre de Dieu, ce qui est dit par similitude avec la créature, et ce qui est dit d'une

¹. Lc 1,55 ; cf. Lc 1,73.

façon métaphorique. Ecartant la métaphore, elle ordonne tout son développement selon l'intelligibilité. Or, quand il s'agit de Dieu, notre intelligence ne peut rien affirmer sans l'analogie de l'être et les transcendants. Et à ce propos, la Parole de Dieu reçue dans la foi nous permet d'entrer, par les similitudes qu'elle comporte, dans une connaissance plus profonde, mais plus pauvre encore, du mystère de Dieu qui se révèle. Il appartient à la théologie *de l'amour*, de la finalité, de reprendre les métaphores et les symboles que la théologie scientifique laisse de côté, pour expliciter quelque chose de nouveau, de plus secret du mystère révélé. Les Pères de l'Église l'ont longuement développé. L'apport propre de saint Thomas a été, grâce à une métaphysique de l'être puisée à Aristote, d'ordonner les unes par rapport aux autres ces diverses manières dont la parole humaine peut être assumée pour exprimer le mystère de Dieu. Mais saint Thomas, sauf dans ses commentaires scripturaires, n'a pas développé cette théologie des secrets. La scolastique l'a méconnue et en est restée à la théologie scientifique de la *Somme théologique*, en la matérialisant. C'est ce qui a entraîné des réactions, saines dans leur intention, manifestant qu'on ne pouvait en rester à la théologie scientifique. Mais ces réactions, excessives, ont par le fait même développé une théologie « spirituelle » qui manque de force parce que, oubliant la métaphysique, et donc l'importance d'une vraie théologie scientifique, elles risquent d'affirmer que le discours sur Dieu ne peut jamais être que métaphorique ! Or, c'est parce que l'intelligence humaine, assumée dans la théologie scientifique dans la mesure où la Parole de Dieu l'exige, est capable d'une connaissance analogique *propre* de Dieu, d'une véritable affirmation sur lui, que les expressions symboliques peuvent garder toute leur profondeur spirituelle, lorsqu'elles expriment à leur manière, du point de vue de la finalité, quelque chose que le langage analogique propre est impuissant à exprimer.

Cet ordre et cette espèce d'échange réciproque ou d'interaction entre *théologie scientifique* et *théologie mystique* correspond d'une façon très profonde à une réalité de l'intelligence et de la volonté humaines, et donc de la personne humaine. L'intelligence, capable de ce qui est, est ce qui structure notre personne ; elle se développe en s'appuyant, dans sa manière de connaître, sur la forme, la détermination de ce qui est. C'est pourquoi, en philosophie première, le premier effort est celui de la recherche de l'οὐσία, de la cause selon la forme de ce qui est. De ce point de vue, le danger à éviter est toujours celui du platonisme qui, confondant l'être et l'intelligibilité, tombe dans l'idéalisation de la forme. Du point de vue philosophique, c'est le jugement sur « ce qui est » qui est le grand contrepois et qui a fait dire à Aristote qu'il n'avait *jamais* accepté la théorie des Formes-en-soi. Du point de vue théologique, c'est bien l'adhésion vivante, par la foi, au mystère révélé, qui porte la théologie scientifique et nous permet de ne jamais ramener le mystère aux conclusions théologiques. C'est bien la Parole de Dieu et la personne

même du Christ qui fait que la théologie scientifique ne glisse pas dans un platonisme, un idéalisme « théologique ».

Cette exigence, cet effort de recherche de la vérité, est fondamentalement premier. Mais au-delà de celui-ci, l'expérience de l'amour, et donc le sens du bien, ouvre une nouvelle exigence : celle d'une recherche pour elle-même de la fin. C'est ce qui nous permet d'affirmer que l'amour du bien personnel *finalise* (et non plus structure) notre personne. En théologie, c'est la théologie « mystique », de la finalité...

Puisqu'en philosophie première il y a cet ordre : la recherche de l'οὐσία porte en elle-même d'une façon inchoative celle de la fin, de l'ἐνέργεια ; et la recherche de la fin présuppose et comprend en elle-même fondamentalement celle de la cause selon la forme, nous retrouvons quelque chose d'analogue en théologie. La théologie scientifique, qui est fondamentale et première du point de vue de la détermination et de la structure exige de s'achever en théologie mystique. Et la théologie mystique, qui est ultime et qui est pleinement sagesse, présuppose et se fonde sur cet effort de la théologie scientifique. Sans cette complémentarité, nous risquons d'avoir une théologie qui en reste à la doctrine mais ne conduit pas à la vie, ou à une théologie « spirituelle » qui, ne s'appuyant pas sur une théologie scientifique, confond le vécu amoureux ou esthétique et le mystère de Dieu vécu dans la charité.

Nous comprenons bien, par le fait même, que la théologie n'acquiert sa dimension sapientiale que par et dans le mystère du Christ. En effet, c'est le mystère même de l'Incarnation qui donne son sens à tout le développement de l'économie divine : sans elle, le devenir de l'Ancien Testament est inintelligible ; et c'est à lui que tout le mystère de l'Église est relatif : elle naît de lui et ne vit que dans l'attente de son retour dans la gloire. La théologie biblique d'une part, la théologie de l'Église d'autre part, ne sont donc qu'imparfaitement sagesse ! De deux manières différentes.

La théologie biblique cherche à exposer un ordre dont la fin, le mystère de l'Incarnation, est *au-delà* de toutes les dispositions qui préparent celui-ci. Nous pouvons dire que toute l'Ancienne Alliance est *pour* le mystère du Christ : elle ne se comprend donc qu'en fonction de lui. Et cependant, le mystère du Christ, du Verbe devenu chair, est au-delà de toutes les préparations, ce qui fait que nous ne pouvons pas *déduire* de celles-ci le mystère du Christ. C'est pourquoi, en scrutant les textes de l'Ancien Testament¹, on ne peut conclure... En réalité, c'est la fin (l'acte, l'être) qui éclaire le devenir (la puissance). Le Christ est cette nouveauté divine absolue qui éclaire toute la préparation et, cependant, la dépasse totalement. Au sens strict, la

¹. « Vous scrutez les Écritures, parce que vous pensez, vous, qu'en elles, vous avez la vie éternelle ; et ce sont elles qui témoignent à mon sujet. Et vous ne voulez pas venir vers moi pour avoir la vie » (Jn 5,39-40).

théologie biblique ne peut donc être qu'imparfaitement sagesse, en tant qu'elle met en lumière les dispositions, les préparations au mystère de l'Incarnation. C'est le parfait qui éclaire l'imparfait et non l'inverse.

Quand il s'agit du mystère de l'Église, elle-même n'existe que relativement au Christ, venant de lui et conduisant à lui. Née du Christ, elle attend son retour dans la gloire. Or, celui-ci est encore à venir ! La fin n'est donc pas encore accomplie, bien que *réellement* vécue dans l'espérance et anticipée dans l'Eucharistie pour l'Église de la terre. Le Christ étant déjà venu, la plénitude des temps est accomplie¹ ; il n'y a donc plus de prophètes. Mais le Christ étant encore à venir dans la gloire, l'Église militante vit de l'Eucharistie (anticipation parfaite de la gloire) et s'appuie sur les témoins, les amis du Christ : Marie, les Apôtres, les saints. N'est-ce pas ce qu'affirme l'Apocalypse quand elle dit : « Le témoignage de Jésus, c'est l'esprit de prophétie² » ? Ces témoins du Christ, qui sont ses amis, sont ceux qui le rendent présent et gardent vivants ses secrets pour les rappeler à l'Église et à tous les hommes. C'est en ce sens que, dans l'Église elle-même, la théologie mystique est ce qu'il y a de plus précieux : n'est-ce pas la présence de la fin dans l'Église, qui n'existe que grâce à Celui qui est au-delà d'elle, le Christ ? C'est pourquoi une philosophie phénoménologique n'est pas suffisante pour la théologie chrétienne. Car tout en développant le sens de la vie, de la présence, de l'immanence de la fin, elle *ne distingue plus* la fin en elle-même et la fin en tant que vécue. Une spiritualité en reste à la fin vécue ; une théologie met en lumière le *mystère* dont celui qui le vit est le témoin vivant. L'Église ne se tient pas par elle-même ! Une phénoménologie conduirait à oublier le Christ présent au milieu des hommes et se focaliserait sur la présence vécue.

Par ces deux voies, nous sommes pour ainsi dire conduits à mettre en pleine lumière le mystère de la Personne du Christ, le Verbe fait chair, en qui subsiste la plénitude de la vérité révélée et de l'amour. C'est à partir de lui que peuvent se développer ces deux grands aspects d'une véritable sagesse théologique : une théologie scientifique de la vérité, qui cherche un *ordre* pour magnifier le contenu lumineux de vérité du mystère du Christ et de sa Parole ; et une théologie amoureuse des secrets du Christ, qui contemple en lui la Révélation personnelle de l'amour du Père. Une théologie qui structure un ordre de vérité donc, explicitant toutes les richesses lumineuses du mystère du Christ ; une théologie commandée par la finalité – puisque l'amour naît du bien – d'autre part, qui reprend tout selon un *ordre* de vie, ce qui peut exister dans la mesure où la fin est une véritable cause.

¹. « Lorsque vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme... » (Ga 4,4) ; « Après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé jadis à nos pères par les Prophètes, Dieu, en cette fin des jours, nous a parlé par le Fils... » (He 1,1-2).

². Ap 19,10.

Annexe

Anthropologie et métaphysique en théologie

Article inédit de Marie-Dominique Philippe, OP¹

Pouvons-nous considérer qu'après Kant, la métaphysique est terminée, et que c'est l'anthropologie qui la remplace ? C'est Kant, du reste, qui a employé le premier ce terme : anthropologie, le *logos* de l'homme. Ce *logos* sur l'homme prend toute sa dimension à propos de l'éthique, lieu privilégié où, grâce à l'impératif catégorique, il y a comme une certaine rencontre de l'homme en sa conscience et de Dieu en son gouvernement divin. C'est du reste grâce à cela que l'homme peut affirmer avec une certaine certitude morale que Dieu existe nécessairement. Pour Kant, en effet, c'est la seule voie qui permette à l'homme d'affirmer *l'exister de Dieu* sans faire appel à la foi, puisqu'il rejette toutes les autres voies métaphysiques. Pour lui, toutes impliquent une erreur : celle de *l'ontologisme*. N'oublions pas que, pour Kant, la métaphysique – telle qu'il l'a connue, telle qu'il l'a aimée dans sa jeunesse philosophique – est impossible. On pourrait dire que Kant a connu à l'égard de la métaphysique un amour malheureux, un amour comme celui du fiancé à l'égard de sa fiancée, qu'il a aimée tendrement mais qui n'a pas tenu sa promesse. Pour Kant, la métaphysique est impossible, puisque nous n'avons pas d'expérience sensible de *ce qui est*, comme tel. Or dans la raison de l'homme selon Kant, il ne peut y avoir que des « formes a priori » transcendantales, qui par définition ne sont pas reliées au jugement d'existence qui nous permet d'atteindre directement la réalité existante.

Heidegger, tout en critiquant sévèrement Kant, ne réhabilite pas pour autant la métaphysique de Wolf ou celle de Suarez. Pour lui, cette métaphysique a été importante pour une époque, mais son temps est terminé. Il faut découvrir ce qu'il appelle *l'ontologie fondamentale* en pensant *l'être*, l'au-delà des étants. Mais cette ontologie fondamentale ne nous permet pas de dévoiler l'exister de Dieu. Elle demeure dans la question : « Qu'est-ce que l'être ? ». Cette interrogation ne permet donc pas à l'homme de découvrir ce pour quoi il est fait : sa vraie finalité. Elle ne lui permet que de rester en attente. C'est Dieu seul qui peut, en se révélant, permettre à l'homme d'affirmer qu'il existe.

De son côté, Karl Rahner a affirmé avec beaucoup de netteté que le grand tournant en théologie – ce qui distingue l'ancienne théologie de la nouvelle – c'est l'usage que le théologien fait de l'anthropologie, celle-ci remplaçant la

¹. Cet article a été écrit vers 1990. Non publié à l'époque, il est resté à l'état d'ébauche et de recherche.

métaphysique. Par le fait même, la métaphysique n'a plus de place en *théologie*. Celle-ci deviendra beaucoup plus descriptive. On demeure sur le plan du vécu.

On voit bien le problème qui se pose à nous avec toute sa force : le théologien d'aujourd'hui peut-il accepter ce verdict, se mettre à l'école de Kant, d'Heidegger, de Karl Rahner ? Doit-il élaborer une nouvelle théologie en « opposition » avec celle de saint Thomas et de toute la Tradition ? Ou doit-il chercher à découvrir comme un nouveau développement de la théologie qui se serve d'une anthropologie ? Et de quelle anthropologie doit-il se servir ?

Précisons d'abord qu'il ne faut pas nécessairement avoir une position dialectique d'opposition quand on compare *métaphysique* et *anthropologie*. Car, d'une part, la métaphysique que Kant rejette, ce n'est pas la philosophie première d'Aristote, ni celle qu'utilise saint Thomas. Kant ignore aussi bien l'une que l'autre. Mais c'est celle de Wolf, issue de celle de Suarez. Et c'est cette même métaphysique que Heidegger rejette. Sur ce point, nous sommes d'accord avec ces deux philosophes. Cette métaphysique qui demeure une sorte d'idéologie de droite est inacceptable, car l'idée de l'être n'est pas ce qui est comme tel.

En réalité, il n'y a aucune raison d'opposer une véritable anthropologie et une véritable philosophie première, car si l'anthropologie veut être la *logos* philosophique de l'homme, elle doit regarder l'homme selon toutes ses dimensions : l'homme qui travaille pour transformer l'univers, c'est-à-dire l'homme artiste et artisan ; l'homme capable d'aimer l'homme d'un véritable amour d'amitié, en le choisissant comme ami et en acceptant d'être responsable de lui ; l'homme engagé dans une coopération avec un autre homme, fondant par là une communauté humaine ; l'homme faisant partie de l'univers par son corps ; l'homme comme le vivant le plus parfait grâce à son âme spirituelle ; l'homme comme une personne ayant sa propre autonomie limitée, capable de découvrir que dans son autonomie la plus radicale, il dépend d'un *Autre*, son *Dieu créateur*, découvrant qu'il existe nécessairement un Autre antérieur à lui, dont il est totalement dépendant, créé par lui, du moins pour ce qui est de son *âme, forme de son corps* et forme spirituelle capable de s'élever jusqu'à l'Être premier.

Vis-à-vis de cet Être premier que les traditions religieuses appellent Dieu, et dont l'homme comprend qu'il est son Créateur, la seule attitude vraie de l'homme est de reconnaître sa totale dépendance dans son être, dans son intelligence et dans sa volonté, son cœur, c'est-à-dire de l'adorer en l'aimant. Par là, l'homme découvre qu'il est fait pour Dieu, et que seul Dieu peut combler sa soif d'infini. Il n'a pas le droit de rejeter cette capacité qu'il a découverte en lui. Il ne peut refuser de considérer de la manière la plus profonde et la plus précise ce qu'est le lien avec son

Créateur. La dimension *religieuse* fait donc partie de l'anthropologie. Kant ne l'aurait jamais nié ; Heidegger laisse une interrogation, car « penser l'être » n'est pas une attitude immédiatement et nécessairement religieuse. Mais si l'homme peut par nature découvrir « l'existence de Dieu », on peut dire que la dimension religieuse fait essentiellement partie de l'homme, d'un homme découvrant sa vraie finalité. Une véritable anthropologie ne peut donc rejeter une véritable philosophie première capable de préciser ce *lien*.

Ajoutons qu'une véritable philosophie première ne peut rejeter une anthropologie. Car si le philosophe étudie *ce qui est* comme tel, l'homme apparaît alors au philosophe de philosophie première comme la *réalité* existante *privilegiée* qu'il doit considérer d'une manière toute spéciale. Toute sa recherche philosophique est pour permettre à l'homme de mieux se connaître, de mieux s'aimer, de mieux se servir de tout ce qui est inférieur à lui, en vue de son bonheur. N'est-ce pas la différence entre une philosophie réaliste et les idéologies ? Car celles-ci veulent toujours dominer l'homme et lui imposer leurs propres idées. Les idéologies veulent toujours mesurer l'homme en le ramenant à un idéal qui n'est pas son bien, son bonheur. La philosophie au contraire est au service de l'homme, de l'homme dans toutes ses dimensions : cet homme capable d'atteindre l'existence de Dieu, son Créateur ; et par là de découvrir l'ultime signification de la vie humaine.

Il ne doit donc pas y avoir d'opposition entre anthropologie et métaphysique, mais il est vrai que, dans la mesure où la philosophie a perdu son réalisme radical et s'est laissé progressivement contaminer par la logique, par la critique, dans cette même mesure la philosophie s'est séparée de la réalité existante, même de l'homme dans ses activités concrètes d'homme : activités éthiques, activités de réalisation dans le travail, activités politiques. Certes, on s'est intéressé à ces activités en les décrivant, mais sans rechercher leur véritable cause et surtout sans se soucier de leur fin propre. Aujourd'hui, c'est un fait, on se trouve devant un développement très extraordinaire des sciences biologiques à l'égard du problème de la fécondation, de la formation de l'embryon, de la mort (problèmes de la bioéthique), de l'évolution, etc. ; et des sciences psychologiques à l'égard de la formation de la personnalité humaine, des luttes, des brisures, tout le problème des refoulements, de la première éducation ; de même, des sciences sociologiques et économiques à l'égard de la communauté humaine.

Le philosophe ne peut rester indifférent à toutes ces recherches, mais il ne doit pas pour autant abdiquer *sa propre recherche*. Au contraire, ces diverses recherches scientifiques doivent éveiller en lui de nouvelles interrogations. Il doit essayer de comprendre ces diverses recherches scientifiques et de savoir où elles se

situent. Comprendre de mieux en mieux la différence entre *loi* scientifique et *principe propre* philosophique. Comprendre que les sciences ne se fondent pas sur le jugement d'existence, mais sur *l'expérimentation* ; certes, celle-ci présuppose l'affirmation tacite qu'il y a une réalité existante mais elle ne s'occupe pas de savoir ce qu'est cette réalité. Elle cherche seulement à préciser *comment* cette réalité en présuppose nécessairement d'autres dont elle dépend et comment, grâce à elle, d'autres faits ou d'autres relations pourraient apparaître. Il doit comprendre également que si la philosophie cherche à découvrir la finalité propre de l'homme, ce pour quoi il est fait, les sciences ne s'en occupent pas. L'interrogation « comment ? » ne peut atteindre la finalité.

Par exemple, la science biologique ne peut découvrir l'âme de l'homme et ce pour quoi l'homme existe. Elle ne peut s'intéresser qu'aux conditions nécessaires pour que l'homme puisse exister et comment il peut se développer lui-même grâce à tel ou tel milieu, grâce à telle ou telle influence. Lorsqu'il s'agit des sciences psychologiques, cela est encore plus net et particulièrement éloquent à l'égard de la personne humaine. Charles Odier qui cherche à comprendre le développement de la personne humaine, précise qu'il faut que le moi de la personne humaine implique les sentiments du moi fort : celui de la sécurité, celui de l'autonomie, celui de la valorisation. Cela est, certes, très intéressant mais ne dit rien de la *finalité* propre de la personne humaine. Ces « sentiments du moi » dont nous pouvons avoir conscience, ne nous disent pas ce qu'ils sont dans la réalité. On peut les décrire psychologiquement, et même montrer comment ils peuvent s'acquérir pour être victorieux de tous les obstacles qui risquent toujours de nous plonger dans des sentiments d'aliénation, d'angoisse, de culpabilité. Mais si intéressant que cela soit, cela ne suffit pas pour préciser la finalité propre de l'homme. On demeure, en effet, dans l'immanence du vécu psychologique, sans préciser ce qui est le vrai bonheur de l'homme. On précise des conditionnements très importants pour être soi-même, pour devenir capable d'atteindre sa fin. Mais celle-ci, quelle est-elle ? En quoi consiste le bonheur ?

C'est pourquoi, plus les développements de ces sciences sont importants, plus il est nécessaire que la philosophie soit présente. Car les développements scientifiques ne peuvent être assumés par la foi, par la Parole de Dieu, et servir au développement de la théologie, que par l'intermédiaire de la philosophie. Précisons même : par l'intermédiaire de la philosophie première et d'une théologie naturelle, la sagesse philosophique. Les développements scientifiques, en effet, nous l'avons déjà noté, n'impliquent pas explicitement le jugement d'existence, la référence immédiate à l'exister (dans la mesure où ils se réfèrent aux mathématiques pour acquérir leur formalisation scientifique, ils demeurent dans l'ordre du possible), et ils sont en

dehors de l'ordre de la finalité de l'homme. Ils ne peuvent donc pas être immédiatement assumés par la connaissance de foi surnaturelle qui réclame cette double référence. Autrement, la théologie risquerait toujours de se développer dans le domaine des possibles. Elle ne pourrait plus faire le discernement entre ce qui est et ce qui peut être.

De plus, n'oublions pas qu'en philosophie nous sommes en face d'une sorte d'éclatement. La philosophie, depuis Hegel qui a réalisé une philosophie systématique, dialectique, à son état le plus parfait, s'est orientée de façon très diverses : depuis les idéologies athées jusqu'aux philosophies chrétiennes, en passant par la phénoménologie de Husserl, l'ontologisme fondamental de Heidegger, la philosophie archéologique de Foucauld, celle de Jaspers, de Gabriel Marcel. Cet éclatement de la philosophie et ce développement intensif des sciences humaines ont provoqué en théologie elle-même toutes sortes d'éclatements, Hegel étant lui-même le théologien par excellence de la foi luthérienne. Comme au Moyen Âge Thomas d'Aquin avait « baptisé » la philosophie d'Aristote, bien des théologiens du XX^e siècle ont voulu baptiser ces diverses philosophies, même si elles proclament la non-existence de Dieu. On s'est servi de la dialectique de Marx, de la philosophie de Nietzsche, et même du freudisme, pour élaborer une nouvelle théologie : une théologie de la libération de l'homme ! En face de ce « pluralisme » qui risque de tuer la foi, ce qui semble manifeste, c'est que beaucoup de ces théologiens considèrent la théologie à la manière dont les autres savants considèrent leur propre science. Par le fait même, ce n'est plus à l'autorité de l'Église (celle de l'évêque et celle du Magistère de Pierre) qu'ils doivent être soumis, mais ils doivent jouir de la liberté académique quand ils enseignent dans leurs Universités. Ainsi, si on doute de la valeur de leur enseignement de la théologie, c'est la Faculté à laquelle ils appartiennent qui doit en juger. Ces théologiens ne comprennent entièrement plus ce que saint Thomas souligne lorsqu'il parle de la valeur scientifique de la théologie : la théologie est une science subalternée à la science des saints.

On doit donc se demander ce que le théologien de foi catholique peut et doit faire devant une telle situation. Retourner en arrière pour redécouvrir cette unité perdue, celle de Thomas d'Aquin ? Cela ne peut se faire. L'Esprit Saint n'aime pas retourner en arrière. Ne serait-on pas changé en statue de sel ? Si Dieu permet certaines déviations, c'est toujours *en vue d'un plus grand bien*. Il faut donc à la fois prendre conscience d'une manière plus profonde des exigences de la foi, en adhérant à la Parole de Dieu gardée par l'Église, et approfondir l'effort philosophique, en le purifiant de toute complicité idéaliste plus ou moins larvée : de l'idéalisme de ces derniers siècles, depuis Descartes ; de l'influence des idéologies athées et, plus profondément de l'ontologisme de Hegel ; du souci exagéré de s'harmoniser avec le progrès des sciences humaines et de la biologie. Cela exige la redécouverte d'une

véritable philosophie réaliste où la métaphysique et l'anthropologie ne s'excluent pas mais s'appellent.

Par là, toutes les virtualités et les dimensions réelles de la Parole de Dieu et des gestes de Dieu révélés dans l'Écriture pourront être mieux explicitées. En effet, on a souvent développé telle ou telle virtualité de la Parole de Dieu sans s'occuper des autres ; c'est par là que divers développements théologiques ont pu s'opposer et c'est en ce sens que certains théologiens ont pu parler de « crise de la théologie ». Cela est arrivé tout spécialement entre la théologie dite « spéculative » et la théologie « mystique ». Il est facile de s'opposer ; ce qui est difficile, c'est de chercher à unir tout en gardant ce qui est propre à chacun.

En effet, la Parole de Dieu a des richesses très diverses, que le théologien doit chercher à expliciter et à communiquer au peuple de Dieu en se servant des diverses parties d'une philosophie réaliste qui s'appuie sur l'expérience humaine et cherche la fin propre de l'homme.

Il est facile de comprendre que la Parole de Dieu s'est donnée aux croyants à travers une *histoire*, l'histoire du peuple d'Israël choisi par Dieu pour préparer la venue du Messie. La venue du Messie en Jésus donne à la Révélation sa plénitude, son achèvement. L'Église, comme la « bonne terre », doit garder cette Parole, tout spécialement celle de Jésus, celle du Fils de Dieu qui est celle du Père ; garder cette Parole pour la faire fructifier.

La Parole de Dieu porte en elle-même un *enseignement* pour tous les croyants et pour tous les hommes. C'est l'Esprit Saint qui parle par les Prophètes et par Jésus pour nous enseigner et nous éduquer.

La Parole de Dieu nous est donnée au terme par le Christ, Fils de Dieu. Cette parole incarnée dans un homme et transmise par lui se réalise aussi dans des gestes et par une présence. Ceci est évidemment parfaitement réalisé dans le Christ, mais c'est déjà vrai dans la première alliance à travers les prophètes, les amis de Dieu.

Il faut bien reconnaître que la théologie, dans la *Somme théologique* de saint Thomas, a regardé presque exclusivement la Parole de Dieu, celle des prophètes et de Jésus, dans sa dimension propre d'enseignement, son intelligibilité divine. C'est une parole porteuse de vérité qu'on a avant tout gardée et les disciples de saint Thomas ont souvent été paresseux. Le trésor que leur maître leur a laissé est tellement riche, profond, et quelquefois difficile à bien assimiler, qu'ils se sont contentés de l'assimiler et de le transmettre, sans trop chercher à le faire fructifier.

C'est pourquoi d'autres théologiens ont voulu développer d'autres aspects de la richesse de la Révélation sans utiliser la théologie scientifique de saint Thomas, qui leur semblait trop liée à une époque, sans doute très belle pour le Moyen Âge, mais inutilisable pour les chrétiens du XX^e siècle. Si nous sommes conscients de cela, nous devons chercher à réparer cette terrible lacune.

La Parole de Dieu se réalisant à travers une histoire, impliquant un devenir, un progrès, ne demande-t-elle pas d'être élaborée dans une *théologie biblique* ?

La Parole de Dieu atteignant son sommet dans le mystère du Christ et gardée par l'Église, la bonne terre, ne demande-t-elle pas à être développée dans une *théologie de l'Église* ?

La Parole de Dieu, en tant qu'elle porte en elle-même un enseignement sur Dieu, son unité et sa fécondité personnelle, sur Dieu Créateur et gouvernant les hommes, réclame une *théologie scientifique*. C'est bien ce que saint Thomas a réalisé d'une manière si étonnante dans sa *Somme théologique*.

La révélation de l'Esprit Saint, de fait, surtout dans le Christ, Fils bien-aimé du Père, mais déjà à travers les prophètes et les amis de Dieu, implique, au-delà de l'enseignement par la Parole de Jésus, des gestes et diverses modalités de présence. Jésus n'est-il pas à la fois *modèle* à travers toute sa vie et *don* d'une manière *ultime* ? Ne nous est-il pas donné comme pain de vie, comme aliment et boisson ? Tout cela demande d'être explicité dans une *théologie mystique*.

Il est facile de comprendre que c'est grâce à la théologie scientifique élaborée par saint Thomas qu'on peut ordonner ces divers développements de la théologie, qui ne doivent pas s'opposer mais s'enrichir mutuellement. Chez les Pères de l'Église, toutes ces parties de la théologie sont présentes, mais elles ne sont pas assez explicitées. Elles sont alors dans un état un peu embryonnaire. C'est l'effort si original de saint Thomas, par sa théologie scientifique faite pour les débutants, qui doit nous permettre de bien préciser les diverses orientations de la théologie réclamées par la Révélation elle-même, mais exigeant aussi le concours des diverses parties de la philosophie.

La *théologie biblique*, mettant en pleine lumière le devenir de la Révélation ne doit-elle pas utiliser la philosophie de la matière, du mouvement ?

La *théologie de l'Église*, mettant en pleine lumière le mystère de l'Église gardant la parole de l'Époux et vivant dans l'attente de son retour, ne doit-elle pas utiliser d'une manière privilégiée la philosophie du vivant ?

Quant à la *théologie scientifique* de saint Thomas, c'est la philosophie première qui est utilisée d'une manière très spéciale.

Et la *théologie mystique* ne doit-elle pas utiliser d'une manière très spéciale la philosophie morale, la philosophie de l'activité artistique, la philosophie de la communauté ? C'est vraiment l'anthropologie qui est alors utilisée d'une manière indispensable.

Il est évident que les parties de la philosophie ne peuvent coopérer en vue d'élaborer ces diverses modalités de la théologie que dans la mesure où elles sont comme purifiées, assumées par la théologie naturelle dans un certain regard de sagesse.

Ne pouvant ici développer toutes ces modalités de la théologie, et ayant exprès regardé spécialement *métaphysique* et *anthropologie*, tâchons de comprendre qu'une théologie mystique ne peut se développer qu'en utilisant une philosophie éthique, une philosophie de l'activité artistique, une philosophie de la communauté, donc une véritable *philosophie anthropologique*. Plus on scrute la profondeur de l'amour divin, plus l'homme est proche, mais aussi plus l'homme est transfiguré. Le mystère de la Transfiguration l'évoque bien.

Dans une théologie mystique, c'est la révélation de l'amour de Dieu, de sa bonté, qu'il faudrait d'abord mettre en pleine lumière, ce qui ne peut se faire qu'en regardant Jésus, le Fils bien-aimé, dans son ultime geste d'amour pour le Père et pour nous : son mystère de Crucifié, offrant sa vie pour glorifier le Père et nous sauver. Là, Jésus vit les béatitudes évangéliques d'une manière éminente. C'est l'homme *parfait*, à travers la plus grande douleur et tristesse qu'un homme peut vivre. Il est l'homme de douleur que le Père a choisi pour nous révéler son mystère le plus profond, son amour pour son Fils, pour Marie et pour nous. L'anthropologie philosophique, dans ce qu'elle a de plus propre, analyse l'homme dans sa capacité d'aimer et de souffrir, d'adorer en s'offrant en holocauste d'amour. Et ce sont les béatitudes évangéliques qui permettraient de développer parfaitement ces diverses modalités d'aimer, de s'offrir en adorant. Notons bien qu'il s'agit d'une anthropologie philosophique et non d'une anthropologie psychologique, car cette dernière demeure dans le conditionnement de l'homme. Elle ne peut analyser ce qu'il y a de propre dans l'amour.

Cette première partie de la théologie mystique essaie de montrer tout l'abîme d'amour qui est en Jésus. Il est venu pour cela : il nous le montre en étant à la Croix le modèle de l'amour divin et nous le donnant. Par la crucifixion telle qu'elle s'est réalisée, on saisit immédiatement le maximum de présence de Jésus pour nous et pour tous les hommes. Le coup de lance qui blesse son Cœur est le geste le plus éloquent de ce don. Et le mystère du Pain et du Vin à la Cène manifeste que ce don est pour chacun d'entre nous, en sa totalité. La théologie mystique doit se

servir du langage symbolique et du geste. Là, elle exige encore l'anthropologie impliquant la philosophie de l'activité artistique. Tout ce langage symbolique de la Révélation que la théologie scientifique ne peut utiliser, la théologie mystique doit le « récupérer ».

La deuxième partie de la théologie mystique est de montrer Marie, modèle de la croissance de l'amour, dans sa béatitude de foi et d'espérance ; et ceci dans les luttes, en cherchant à accomplir pleinement la volonté du Père, en se consacrant totalement à lui, en aimant Joseph et en devenant la Mère de Jésus – toutes les grandes étapes de la vie de Marie. Ici encore, une anthropologie de la femme doit nous aider à expliciter comment Marie est pour nous la femme parfaite : Vierge consacrée à son Père et Mère de son Fils bien-aimé et de Jean à la Croix. Une anthropologie doit nous aider à expliciter les grandes étapes joyeuses, douloureuses et glorieuses de la vie de Marie, et surtout à saisir les luttes, les tentations : face à la Femme se tient le Dragon, le Serpent antique.

La troisième partie regarde le mystère du péché et des *conversions*, du retour vers le Père. Comment l'homme, par orgueil, peut se détourner du Père, comment dans sa miséricorde le Père pardonne à l'enfant prodigue, révolté contre l'autorité familiale ; à Marie de Magdala, pécheresse publique, esclave de la concupiscence de la chair et du plaisir ; à Saul de Tarse, malgré son orgueil ; aux Pharisiens, malgré l'autosuffisance. Ces conversions des « ténèbres » à la « lumière » se font par le Christ. Dans l'Évangile selon saint Jean, d'une manière très spéciale, il faudrait étudier les rencontres avec Jésus : la vocation des cinq apôtres, le dialogue nocturne avec Nicodème, le dialogue en plein midi avec la Samaritaine... Là, une philosophie de l'amour d'amitié et de la liberté doit être explicitée et utilisée.

La quatrième partie regarderait le *milieu divin* qu'est l'Église. Pour croître au milieu des luttes internes et externes, le chrétien a besoin de se nourrir. Dans sa sagesse, Jésus nous offre trois nourritures pour la croissance de notre foi, de notre espérance et de notre charité : la Parole de Dieu, l'accomplissement de la volonté du Père et l'Eucharistie. Par là nous saisissons pourquoi Jésus a institué l'Église : le Bon Pasteur conduit ses brebis dans les gras pâturages. Ici, une anthropologie sociale, politique demande d'être utilisée.

La cinquième partie devrait étudier le retour vers Dieu Trinité, vers le Père, le Fils et l'Esprit. Il faudrait exposer le mystère des noces avec l'Agneau et le

mystère de la vision béatifique : nous contemplerons le mystère de Dieu en lui-même dans sa simplicité, sa perfection, sa bonté.

Enfin, il faudrait exposer *les grandes spiritualités* qui se sont développées progressivement dans l'Église et rattacher ces grandes spiritualités aux *béatitudes évangéliques*, ce qui nous permettrait de comprendre l'unique sainteté et les diverses manières d'être saint : la sainteté est ce qui divinise l'homme, mais l'homme, à cause de sa complexité naturelle, peut être divinisé de diverses manières. Ceci montre comment, par la charité chrétienne, tous les développements authentiquement humains peuvent être assumés : comment le levain divin transforme la pâte humaine.

Bibliographie

ARAGON, Louis : *Les Poètes*, Paris, Gallimard, 1960.

ARISTOTE : *De l'âme*, Texte établi par A. Jannone, trad. et notes de E. Barbotin, Les Belles Lettres, Paris 1980.

- *De l'interprétation*, Trad. et notes par J. Tricot, Vrin, Paris 1959.
- *Catégories*, Trad. et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1959.
- *Categoriae et Liber De interpretatione*, rec. br. adn. crit. instr. L. Minio-Paluello, Oxford, University Press, 1949.
- *Premiers Analytiques*, Trad. et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1962.
- *Seconds Analytiques*, Trad. et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1962.
- *Ethica Nicomachea*, rec. br. adn. crit. instr. L. Bywater, University Press, Oxford 1979.
- *Éthique à Nicomaque*, Intr., trad., notes et index par J. Tricot, 4^{ème} édition, Vrin, Paris 1979.
- *La Politique*, nouv. trad. par J. Tricot, 4^e éd., Paris, Vrin, 1982.
- *Metaphysica*, rec. br. adn. crit. instr. W. Jaeger, University Press, Oxford 1980.
- *Métaphysique*, t. I et II, Intr., trad., notes et index par J. Tricot, Vrin, Paris 1981.
- *Poétique*, texte établi et traduit par J. Hardy, Paris, Les Belles Lettres, 1979.

AUGUSTIN (saint) : *Les Confessions*, Livres I-VII, BA 13, Paris, DDB, 1962 ; Livres VIII-XIII, BA 14, Paris, DDB, 1962.

- *Homélie sur l'Évangile de saint Jean*, XXXIV-XLIII, trad., intr. et notes par M.-F. Berrouard, BA 73A, Paris, Etudes augustiniennes, 1988 ; LXXX-CIII, trad., intr. et notes par M.-F. Berrouard, BA 74B, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1998.
- *La Trinité*, Livres I-VII, trad., intr. et notes par E. Hendrikx, M. Mellet et Th. Camelot, BA 15, et Livres VIII-XV, trad. intr. et notes par P. Agaesse et J. Moingt, BA 16, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997.
- *De la sainte virginité*, in : *L'ascétisme chrétien*, trad. intr. et notes par J. Saint-Martin, BA 3, Paris, DDB, 1939.
- *De consensu evangelistarum*, PL 34, Paris, J.-P. Migne, 1841.

AUSTIN, J.-L. : *Quand dire, c'est faire*, trad. de G. Lane, Paris, Seuil, 1970.

BALTHASAR, Hans Urs (von) : *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, I, *Apparition*, trad. par R. Givord, Paris, Aubier éditions Montaigne (« Théologie », 61), 1965.

- *L'amour seul est digne de foi*, trad. par R. Givord, Paris, Aubier éditions Montaigne (« Foi vivante », 32), 1966.
- *La foi du Christ, cinq approches christologiques*, Paris, Aubier éditions Montaigne (« Foi vivante », 76), 1968.
- *Retour au centre*, trad. par R. Givord, Paris, DDB, 1971.
- *Théologie de l'histoire*, trad. par R. Givord, Paris, Parole et Silence, 2003.
- *Karl Barth. Présentation et interprétation de sa théologie*, trad. par E. Iborra, Paris, Cerf, 2008.

BARTH, Karl : *Dogmatique*, Volume I, t. 1/1 et t. 2/1, *La doctrine de la Parole de Dieu, Prolégomènes à la Dogmatique*, trad. de F. Ryser, publiée sous la direction de J. de Senarclens, Genève, Labor et Fides, 1953 et 1954.

BATTIFOL, P. : « Theologia, theologi », Ephémérides théol. Lovan., t. V, 1928, p. 205-220.

BAUDELAIRE, Charles : *Œuvres complètes*, Texte établi et annoté par Y.-G. Le Dantec, édition révisée, complétée et présentée par C. Pichois, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1961.

- BENOIT XVI (Pape) : Exhortation apostolique *Verbum Domini*, Prés., texte intégral et documents complémentaires sous la direction de F. Louzeau et D. Dupont-Fauville, Paris, Collège des Bernardins, Lethielleux/Parole et silence, 2010.
- Lettre encyclique *Deus caritas est*, Paris, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, 2006.
 - « Discours » aux participants au congrès international pour le 40^e anniversaire de la Constitution dogmatique sur la Révélation *Dei Verbum*, 16 septembre 2005, in : DC n° 2344, p. 948-949.
 - « Foi, Raison et Université : souvenirs et réflexions », Discours du 12 septembre 2006 à l'Université de Ratisbonne, in : DC n° 2366, p. 924-929.
 - « Discours » du 9 septembre 2007 aux moines de l'Abbaye de Heiligenkreuz, in : DC n° 2387, p. 842-845.
 - « Discours » à la Curie romaine du 22 décembre 2008, in : DC n° 2416, p. 55-60.
 - « Discours » au monde de la culture, Collège des Bernardins à Paris, 12 septembre 2008, in : DC n° 2409, p. 826-833.
 - « Discours » au Clergé de Rome, 14 février 2013, in : DC n° 2508, p. 272-278.
- BERGSON, Henri : *Œuvres*, Paris, PUF (éd. du Centenaire), 1959.
- BOBIN, Christian : *L'épuisement*, Paris, Le temps qu'il fait (« Corps neuf », 6), 2012.
- BOUILLARD, Henri, SJ : *Karl Barth*, 1, *Genèse et évolution de la théologie dialectique*, et 2, *Parole de Dieu et existence humaine*, 1^{ère} et 2^e parties, Paris, Aubier éditions Montaigne (« Théologie », 38, 39/1 et 39/2), 1957.
- BOURDIEU, Pierre : *Langage et pouvoir symbolique*, Préface de John B. Thompson, Paris, Seuil (« Points Essais », 461), 2001.
- BOURGOIS, Bernard : « Hégélianisme et Christianisme », in : *Colloque Métaphysique et Morale, Aletheia* (n° 3), Rimont, Ecole Saint-Jean, Mars 1993, p. 17-28.
- BOUYER, Louis : *La Bible et l'Évangile. Le sens de l'Écriture : du Dieu qui parle au Dieu fait homme*, 2^e éd. corr., Paris, Cerf, 2012.
- BRAGUE, Rémi : « L'expérience cruciale », in : *L'expérience religieuse*, Communio, t. I, n° 8, Paris, Novembre 1976, p. 21-33.
- BRAULT, Jacques : *L'expérience de Dieu avec Bernard de Clairvaux*, Québec, Éditions Fides, 1999.
- BRAUN, François-Marie, OP : *Jean le théologien*, I, II, III, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et C^{ie} éditeurs, 1959, 1964, 1966.
- CAPELLE-DUMONT, Philippe (éd.) : *Fiducia nella ragione*, Convegno in occasione del X anniversario dell'enciclica *Fides et Ratio*, Conferenza inaugurale di Papa Benedetto XVI, Città del Vaticano, Lateran University Press, 2010.
- CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, Paris, Mame/Plon, 1992.
- CAUQUELIN, Anne : *Aristote, le langage*, Paris, PUF (« Philosophies »), 1990.
- CHANTRAINE, Pierre : *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots*, Nouvelle édition, Paris, Klincksieck, 2009.
- CHARLES, Pierre : « La théologie dogmatique hier et aujourd'hui », in : *Nouvelle Revue théologique*, t. 56, n° 10, Louvain, 1929.
- CHENG, François : *Le dit de Tianyi*, Paris, Albin Michel, 1998.
- CHENU, Marie-Dominique, OP : *La théologie est-elle une science ?*, Paris, Librairie Arthème Fayard (« Je sais, je crois », 2), 1957.
- *La Parole de Dieu*, I, *La foi dans l'intelligence* et II, *L'évangile dans le temps*, Paris, Cerf (« Cogitatio fidei », 10 et 11), 1964.

- *Une école de théologie : le Saulchoir*, avec les études de G. Alberigo, E. Fouilloux, J. Ladrière et J.-P. Jossua, Préface de R. Rémond, Paris, Cerf (« Théologies »), 1985.
 - « Position de la théologie », in : RSPT, t. XXIV, fasc. 2, 1935, p. 232-257.
- COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE : *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Allocution de Sa Sainteté le Pape Jean Paul II, Préface du Cardinal Joseph Ratzinger, Introd. de J.-L. Vesco, OP, Paris, Cerf, 1994.
- COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La théologie aujourd'hui : perspectives, principes et critères*, trad. fr. par les moines bénédictins de l'Abbaye N.-D. de Fontgombault, Préf. à l'éd. fr. par Mgr P.-M. Carré, Paris, Cerf, 2012.
- CONCILE VATICAN II (LE), éd. intégrale définitive, Texte latin et trad. française avec index et tables, Préf. de G. Alberigo, Trad. de R. Winling, Paris, Cerf, 2010.
- CONCILES ŒCUMENIQUES (LES), Les Décrets, Tome II-1 (Nicée I à Latran V), texte original établi par G. Alberigo, J.A. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi, avec la collaboration de H. Jedin, édition française sous la direction de A. Duval, B. Lauret, H. Legrand, J. Moingt et B. Sesboüé, publié avec le concours du Centre National des Lettres, Paris, Cerf, 1994.
- CONGAR, Yves (Marie-Joseph), OP : « Le Christ dans l'économie salutaire et dans nos traités dogmatiques », in : *Concilium*, 11, janvier 1966.
- « Théologie », in : *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XV, 1, col. 341-502,
- CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI : Instruction *Donum veritatis* sur « La vocation ecclésiale du théologien », 24 mai 1990, in DC n° 2012 du 15 juillet 1990, p. 693-701.
- COURTINE, Jean-François : *La cause de la phénoménologie*, Paris, PUF (« Epiméthée »), 2007.
- DARBELLAY, Etienne : « Ce tempo d'où nous viennent tous les vertiges », in *Campus* (Revue de l'Université de Genève), n° 26 (1994-1995).
- DE ANDIA, Ysabel : *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill, 1996.
- DENZINGER, Heinrich : *Symboles et définitions de la foi catholique*, éd. par P. Hünermann pour l'éd. originale et par J. Hoffmann pour l'éd. française, Paris, Cerf, 1996.
- DESCARTES, René : *Œuvres*, IX-1, Paris, Vrin, 1973.
- DEWAILLY, Louis-Marie, OP : *Jésus-Christ Parole de Dieu*, Paris, Cerf (« Témoins de Dieu », 5), 1945.
- DILTHEY, Wilhelm : *Naissance de l'herméneutique*, in : *Œuvres*, 7, *Écrits d'esthétique*, éd. et annotation par Sylvie Mesure, présentation par Danièle Cohn, trad. par Danièle Cohn et Evelyne Lafon, Paris, Cerf (« Passages »), 1995.
- DREYFUS, François-Paul, OP : *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église. Esquisse d'une théologie de la Parole de Dieu*, Préface de Georges Cottier, OP, Paris, Parole et Silence, 2007.
- FEUILLET, André, PSS : *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et C^{ie} éditeurs, 1972.
- FOURNIER, Henri : *Les verbes « dire » en grec ancien*, Paris, Klincksieck, 1946.
- FRANÇOIS (Pape) : Lettre encyclique *La lumière de la foi*, Paris, Bayard/Fleurus-Mame/Cerf, 2013.

- « Discours » à la Commission Biblique Pontificale, 12 avril 2013, in : DC n° 2511, p. 21-22.
- GADAMER, Hans-Georg : *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, éd. intégrale revue et corrigée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merliot, Paris, Seuil (« L'ordre philosophique »), 1996.
- GAILLARD, Christian : *Le musée imaginaire de C. G. Jung*, Paris, Stock, 1998.
- *Jung*, Paris, PUF (« Que sais-je ? », 3022), 1996.
- GARDEIL, Ambroise, OP : *Le donné révélé et la théologie*, 2^e édition, Paris, Cerf, 1932.
- GASQUET, Joachim : *Cézanne*, Bernheim-Jeune, 2^e édition, 1926.
- GEFFRE, Claude, OP : *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf (« Cogitatio fidei », 120), 1983.
- *Profession théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle ?*, Entretiens avec G. Jarczyk, Paris, Albin Michel (« Spiritualités »), 1999.
 - *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001.
 - « Esquisse d'une théologie de la Révélation », in : P. RICŒUR, E. LEVINAS ET AL., *La Révélation*, Bruxelles, Faculté universitaire Saint-Louis, 1977, p. 171-205.
- GILSON, Etienne : *La théologie mystique de saint Bernard*, 1934.
- *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2^e édition revue, Paris, Vrin (« Etudes de philosophie médiévale », XXXIII), 1944.
 - ET H. DE LUBAC : *Lettres de M. Etienne Gilson adressées au P. de Lubac et commentées par celui-ci*, Nouvelle édition revue et augmentée, in : H. DE LUBAC, *Œuvres complètes*, XLVII, Paris, Cerf, 2013.
- GOUTIERRE, Marie-Dominique, CSJ : *Hegel - L'intelligence de la foi ?*, Paris, Fayard (Aletheia), 1997.
- *Dieu est lumière, Dieu est amour - Lecture théologique de la première épître de saint Jean*, Paris, Parole et Silence, 2012.
 - « La théologie comme science », in : *La théologie, Aletheia* (n° 10), Rimont, Ecole Saint-Jean, Décembre 1996, p. 29-42.
 - « Dieu, Père de l'homme : le regard du philosophe », in : *Le Père, Aletheia* (n° 15), Rimont, Ecole Saint-Jean, Juin 1999, p. 19-31.
 - « Le pain de Dieu : Eucharistie et Trinité », in : *La Trinité, Aletheia* (n° 17), Rimont, Ecole Saint-Jean, Juin 2000, p. 23-39.
 - « Analogie, métaphore et similitude dans la théologie de Thomas d'Aquin », in : *L'Analogie, Aletheia* (Hors-série), Rimont, Ecole Saint-Jean, Octobre 2003, p. 25-44.
- GREISCH, Jean : *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf (« Cogitatio fidei », 133), 1985.
- GRELOT, Pierre : « Pour une étude scripturaire de la christologie. Note méthodologique », in : COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et christologie*, Préface d'Henri Cazelles, Paris, Cerf, 1984, p. 113-131.
- GRONDIN, Jean : *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF (« Philosophies »), 2003.
- *L'herméneutique*, Paris, PUF (« Que sais-je ? », 3758), 3^e éd., 2011
 - *Paul Ricœur*, Paris, PUF (« Que sais-je ? », 3952), 2013.
- GUELLEC, Ronan (ED.) : *Jean-Paul II, Pape personnaliste. La personne, don et mystère*, Toulouse, Editions du Carmel (« Recherches carmélitaines »), 2008.
- GUEROULT, Martial : *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 volumes, Paris, Aubier éditions Montaigne (« Philosophie de l'esprit », 63), 1953.

- HARRINGTON, Wilfrid : *Nouvelle Introduction à la Bible*, trad. J. Winandy, Préface de R. de Vaux, Paris, Seuil, 1971.
- HAMER, Jérôme, OP : « Un programme de “christologie conséquente”. Le projet de Karl Barth », in : *Nouvelle Revue théologique*, tome 84/10, Bruxelles, 1962, p. 1009-1031.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich : *Esthétique*, I, Paris, Aubier éditions Montaigne, 1944.
- *Encyclopédie des sciences philosophiques*. I, *La science de la Logique*, Texte intégral prés., trad. et annoté par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970.
 - *Phénoménologie de l'esprit*, texte présenté, traduit et annoté par B. Bourgeois, Paris, Vrin (« Bibliothèque des Textes philosophiques »), 2006.
 - *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Hrsgb. G. Lasson, I et II, (Philosophische Bibliothek, 59, 60, 61 et 63), Hamburg, Meiner, 1974.
- HEIDEGGER, Martin : *Acheminement vers la parole*, trad. de J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976.
- *Être et temps*, trad. de F. Vezin, Paris, NRF éditions Gallimard (« Bibliothèque de philosophie »), 1986.
 - *Questions III et IV*, trad. par J. Beaufret, F. Fédier, J. Hervier, J. Lauxerois, R. Munier, A. Préau et Cl. Roëls, Paris, Gallimard (« tel »), 2011.
- HESIODE : *Les travaux et les Jours*, Texte établi et traduit par Paul Mazon, 12^e tirage, Paris, Les Belles Lettres, 1986.
- IRENEE (SAINT) : *Contre les Hérésies*, III, éd. critique par A. Rousseau, et L. Doutreleau, SJ, t. II, Texte et traduction, Paris, Cerf (« Sources chrétiennes », 211), 1974.
- JEAN DE LA CROIX (SAINT) : *Œuvres complètes*, trad. par le p. Cyprien de la Nativité de la Vierge, OCD, 4^e éd., Paris, DDB, 1967.
- JEANNE D'ARC (SŒUR), OP : *Évangile selon Jean*, prés. du texte grec, traduction et notes, Paris, Les Belles Lettres-DDB, 1990.
- JEAN PAUL II, (BX) : Lettre encyclique *Redemptor hominis*, Paris, Cerf, 1979.
- Lettre encyclique *Evangelium vitae*, Paris, Cerf/Flammarion, 1995.
 - Lettre encyclique *Fides et Ratio*, Paris, Centurion/Cerf/Mame, 1998.
 - Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, Paris, Cerf, 1988.
 - Lettre apostolique *Tertio Millennio adveniente*, Paris, Cerf, 1994.
 - Lettre apostolique *Novo Millennio ineunte*, Paris, Cerf, 2001.
 - « Discours » à la Commission Biblique Pontificale, 7 avril 1989, in : DC n° 1984, p. 471-472.
- KANDINSKY, Vassily : *Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier*, Paris, Denoël/Gonthier, 1969.
- KRAMER, K. : « Bonum diffusivum sui », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Bd. 36,2, 1987, p. 994-1032.
- LABBE, Yves : *Le nœud symbolique*, Paris, DDB (« Anthropologiques »), 1997.
- *Philosophie du symbole*, Cours de licence, Université Marc-Bloch (Strasbourg II), 2001-2002.
- LAFFORGUE, Laurent : « Les mathématiques sont-elles une langue ? », intervention au colloque « Les grammaires de la liberté » organisé à la BNF, Paris, le 9 avril 2005 par Heinz Wismann et Pierre Judet de La Combe, <http://www.ihes.fr/~lafforgue/textes/LangueMathematique.pdf>
- LIGNY, Jean-Bernard (de) : « Saint Thomas sépare-t-il l'appréhension du jugement ? », in : CESJ, n° 102 (Juin 1984), p. 1-22, et n° 103 (Septembre 1984), p. 1-31, Rimont, Ecole Saint-Jean.

LUBAC, Henri (de), SJ : *Sur les chemins de Dieu*, Paris, Aubier éditions Montaigne, 1956.

- *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*, I, II, Paris, Aubier éditions Montaigne (« Théologie », 41, 42, 59), 1959, 1961, 1964.
- *L'Écriture dans la tradition*, Paris, Aubier éditions Montaigne, 1966.
- *La Foi chrétienne, Essai sur la structure du symbole des Apôtres*, Paris, Aubier éditions Montaigne, 1969.
- *La Révélation divine*, 3^e éd., Paris, Cerf (« Traditions chrétiennes »), 1983.
- *Théologies d'occasion*, Paris, DDB, 1984.
- « Apologétique et théologie », in : *Nouvelle Revue théologique*, t. 57, Louvain, 1930.
- *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Œuvres complètes, XVI, Cinquième section, Écriture et Eucharistie, Paris, Cerf, 2002.

MALDONNAT, *Commentaria in quatuor evangelia*, Moguntiae, éd. C. Martin, 1863.

MARTY, François : *La bénédiction de Babel. Vérité et communication*, Paris, Cerf (« La nuit surveillée »), 1990.

MARROU, Henri-Irénée : *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 1, *Le monde grec*, et 2, *Le monde romain*, Paris, Seuil (« Points Histoire », 56 et 57), 1981.

MERLEAU-PONTY, Maurice : *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard (« tel », 4), 1945 (réimpr. 2012).

- *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard (« Folio-Essais », 118), 1953 et 1960.

MURALT, André (de) : *Comment dire l'être ? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, Paris, Vrin (« Reprise »), 1985.

- *La Métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, Paris, Vrin (« Reprise »), 1985.

ORIGENE : *Contre Celse*, I, Livres I et II, Paris, Cerf (« Sources chrétiennes », 132), 1967.

- *Traité des Principes*, I (livres I et II), Intr., texte critique de la version Ruffin, trad. Par H. Grouzel et M. Simonetti, Paris, Cerf (« Sources Chrétiennes », 252), 1978.
- *Commentaire sur saint Jean*, I, Texte critique, avant-propos, trad. et notes par Cécile Blanc, 2^e éd. revue et corrigée, Paris, Cerf (« Sources chrétiennes », 120 bis), 1996.

PHILIPPE, Marie-Dominique, OP : *Introduction à la philosophie d'Aristote*, 2^e édition corrigée, Paris, Editions universitaires (« Sagesse »), 1991.

- *Lettre à un ami. Itinéraire philosophique*, 2^e éd., Paris, Editions universitaires, 1990.
- *Les trois sagesse*s. Entretiens avec Frédéric Lenoir, Paris, Fayard (« Aletheia »), 1994.
- *Philosophie de l'art*, I et II, 2^e éd., Paris, Editions universitaires (« Sagesse »), 1991 et 1994.
- *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, Paris, Téqui, 1975.
- *L'être*. Essai de philosophie première, deux tomes (le second en 2 volumes), (Prix Bordin de l'Académie française), Paris, Téqui, 1972-1974.
- *De l'être à Dieu*. De la philosophie première à la sagesse, Paris, Téqui, 1977.
- *Retour à la source*, I, *Pour une philosophie sapientiale*, et II, *De la science à la sagesse. Itinéraire inachevé*, Paris, Fayard (« Bibliothèque de culture religieuse »), 2005 et 2009.
- *Cours de philosophie critique*, Paris, Polycopié de l'ULSH.
- *Saint Thomas docteur, témoin de Jésus*, 2^e éd., Paris, Saint-Paul, 1992.

- *Le Mystère du Christ crucifié et glorifié*, 2^e éd., Paris, Fayard (« Aletheia »), 1996.
- *Le secret du Père*, Paris, Saint-Paul, 2000.
- « Préface » à S. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, I, Paris, Cerf, 1998, p. 7-26.
- « La théologie comme science selon saint Thomas », in : BCTC, n° 73, (Mars 1976), Caen, p. 1-19.
- « Saint Thomas : vérité révélée et vérité philosophique », in : BCTC, n° 74-75 (Juin-Septembre 1976), Caen, p. 1-22.
- « Anthropologie et Métaphysique », in : BCTC, n° 93 (Décembre 1981), Caen, p. 1-11.
- « Comment la foi chrétienne réclame-t-elle une métaphysique ? », in : BCTC, n° 96 (Décembre 1982), Caen, p. 19-30.
- « La création (II). La matière première est-elle créée par Dieu ? » (Ia, q. 44, a. 2), in : CESJ n° 107, Rimont, École Saint-Jean, septembre 1985, p. 38-55.
- « Jean le théologien, l'Évangile des rencontres personnelles », in : *Turchia: la Chiesa e la sua storia*, II, Atti del I Simposio di Efeso su S. Giovanni apostolo, a cura di L. Padovese, Sotto il patrocinio dell'associazione culturale eteria et dei fratri cappuccini, Parma/Roma, Istituto francescano di spiritualità/Pontificio ateneo Antoniano, 1991, pp. 57-74.
- « Le problème de la personne, sommet de la philosophie première », in : *La personne humaine, Aletheia* n° 4, Rimont, Ecole Saint-Jean, Décembre 1993, p. 9-39.
- « La Parole de Dieu, parole du Père », in : *La Parole de Dieu, Aletheia* n° 8, Rimont, Ecole Saint-Jean, Décembre 1995, p. 61-73.
- « L'encyclique *Fides et Ratio* et les enjeux philosophiques d'aujourd'hui », in : *Fides et Ratio, Aletheia*, n° 16, Rimont, Ecole Saint-Jean, Décembre 1999, p. 9-32.
- « Nature, Personne et grâce », in : *Nature et grâce, Aletheia*, n° 19, Rimont, Ecole Saint-Jean, Juin 2001, p. 7-17.
- « La philosophie d'Aristote à la découverte de l'analogie », in : *L'Analogie, Aletheia* (Hors-série), Rimont, Ecole Saint-Jean, Octobre 2003, p. 55-65.
- « La vie monastique, une source de renouveau pour l'Europe contemporaine », in : *Interrogations contemporaines, Aletheia*, n° 25, Rimont, Ecole Saint-Jean, Juin 2004, p. 11-24.

PIDOLL, Carl (von) : *La vie passionnée de Beethoven*, Paris, Rombaldi, 1971.

PIE XII : Lettre encyclique *Divino afflante Spiritu*, 1943.

PLATON : *Œuvres complètes*, Les Belles Lettres, Paris.

- *Œuvres complètes*, I et II, Trad. nouvelle et notes établies par Léon Robin, avec la collab. de M.-J. Moreau, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1950.

POTTERIE, Ignace (de la), SJ : « Christologie et pneumatologie dans Saint Jean », in : COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et christologie*, Préface d'Henri Cazelles, Paris, Cerf, 1984, p. 271-287.

- et al. (R. GUARDINI, H. DE LUBAC, H. URS VON BALTHASAR, J. RATZINGER) : *L'exégèse chrétienne aujourd'hui*, Intr. de Claude Barthe, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2000.

RATZINGER, Joseph (Cardinal) : *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, trad. de Dom J. Maltier, Paris, Téqui (coll. « Croire et savoir »), 2005.

- *La Parole de Dieu. Écriture Sainte-Tradition-Magistère*, Paris, Parole et Silence, 2007. Cet ouvrage reproduit, entre autres textes, un article de 1965 : « Essai sur la question du concept de Tradition ».

- (BENOIT XVI) *Jésus de Nazareth, I. Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*, éd. fr. sous la direction de Fr. Duthel, trad. de l'allemand par D. Hornig, M.-A. Roy et D. Tassel, Paris, Flammarion, 2007.
 - ID. ET H. U. VON BALTHASAR, *Marie, première Église*, trad. par R. Givord, J. Burkel et Ch. Chauvin, 4^e édition, Paris, Médiaspaul Éditions, 1998.
- RICŒUR, Paul : *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil (« L'ordre philosophique »), 1969.
- *La métaphore vive*, Paris, Seuil (« Points Essais »), 1975.
 - *Temps et récit, I, L'intrigue et le récit historique, II, La configuration dans le récit de fiction, III, Le temps raconté*, Paris, Seuil (« Points Essais »), 1983, 1984, 1985.
- ROUSSELOT, Pierre, SJ : « Petite théorie du développement du dogme », in : RSR, 53 1965.
- ROUVILLOIS, Samuel : « Introduction philosophique à la question de la parole et de l'écriture », in : *La Parole de Dieu, Aletheia*, n° 8, Rimont, Ecole Saint-Jean, Décembre 1995, p. 9-24.
- SADOUL, Georges : *Aragon*, Paris, Seghers (« Poètes d'aujourd'hui », 159), 1967.
- SARTRE, Jean-Paul : *Théâtre complet*, éd. publiée sous la direction de Michel Contat, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2005.
- *Les Mots et autres récits autobiographiques*, éd. publiée sous la direction de Jean-François Louette, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2010.
- SCHILLEBEECKX, Edward, OP : *Approches théologiques, 1, Révélation et théologie*, Paris, CEP/Office général du Livre, 1965.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst : *Herméneutique. Pour une logique du discours individuel*, trad. de l'allemand par Christian Berner, Paris, Cerf/PUL, 1987.
- *Le statut de la théologie. Bref exposé*, trad. de B. Kaempf et P. Bühler, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1994.
 - *De la religion. Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs*, trad. nouvelle de B. Reymond, Paris, Van Dieren éditeur (« Références théologiques »), 2004.
- SCHUTZ, Roger et THURIAN, Max : *La parole vivante au Concile*, texte et commentaire de la Constitution sur la révélation, Taizé, Les Presses de Taizé, 1966.
- SCOLA, Angelo (Cardinal) : « Liberté humaine et vérité selon l'Encyclique Fides et Ratio », in : *Fides et Ratio*, Communio, Revue catholique internationale, Tome XXV, 6 - n° 152, Novembre-Décembre 2000, Paris, p. 25-39.
- SEDAR SENGHOR, Léopold : *Éthiopiennes. Poèmes*, Paris, Seuil, 1956.
- SESBOUË, Bernard (Dir.) : *Histoire des dogmes*, t. 4, *La Parole du salut*, par B. Sesbouë et Ch. Theobald, Paris, Desclée, 1996.
- SPITZ, René A. : *De la naissance à la parole. La première année de la vie*, Paris, PUF (« Bibliothèque de psychanalyse »), 1968.
- STERCKX, Dom Sébastien, OSB et CHAMPEAUX, Gérard (de) : *Le monde des symboles*, La Pierre-qui-vire, Zodiaque (« La nuit des temps », 3), 1966.
- STREHLER, Giorgio : « Tout le mal du monde nous appartient mais le bien aussi », entretien accordé le 10 juillet 1995, publié dans *Le Monde* du 26 décembre 1997.
- THEOBALD, Christoph, SJ : *La Révélation...*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2006.
- THOMAS D'AQUIN (saint) : *Summa theologiae*, Turin-Rome, Marietti, 1962-1963.

- *Somme théologique*, Éd. de la Revue des Jeunes, Paris-Tournai-Rome, Desclée et Cie, 1925 sq.
 - *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium, seu Summa contra Gentiles*, 3 vol., Turin-Rome, Marietti, 1961.
 - *Commentaire des Sentences (Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi)*, Paris, Lethielleux, 1955.
 - *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, I et II, Préface de M.-D. Philippe, trad. et notes sous sa direction, Paris, Cerf, 1997 et 2006.
 - *Quaestiones disputatae*, I, *De Veritate*, Turin-Rome, Marietti, 1964.
 - *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus Expositio*, Turin-Rome, Marietti, 1950.
 - *Super Evangelium S. Matthaei Lectura*, Ed. V revisa, cura P. Raphaelis Cai, OP, Turin-Rome, Marietti, 1951.
- TOINET, Paul : *Pour une théologie de l'exégèse*, Préface de I. de la Potterie, SJ, Paris, Fac-éditions, 1983.
- TORRELL, Jean-Pierre, OP : *La théologie catholique*, 2^e éd. revue et augmentée d'un post-scriptum, Paris, Cerf (« Initiations »), 2008.
- VALERY, Paul : *Œuvres*, I, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1957.
- VASSE, Denis : *Un parmi d'autres*, Paris, Seuil (« Le champ freudien »), 1978.
- *Le temps du désir, essai sur le corps et la parole*, Paris, Seuil (« Points Essais », 350), 1969.
- VAN GOGH, Vincent : *Lettres à Théo*, Paris, Grasset, 1937.
- VAUTHIER, Jacques : « Sciences et Métaphysique ; ratio et causa », in : *Aletheia*, n° 3 (*Colloque Métaphysique et Morale*), Rimont, Mars 1993, p. 105-121.
- et PHILIPPE, Marie-Dominique, OP : *Le manteau du mathématicien*, Paris, Mame-Éditions universitaires, 1993.
- VENARD, Olivier-Thomas, OP : « Naissance et développements d'une nouvelle compréhension de la Bible dans l'Église catholique au xx^e siècle », I, II et III, in : *Kephas*, n° 24 (Octobre-Décembre 2007), p. 137-144, 25 (Janvier-Mars 2008), p. 47-58, 26 (Avril-Juin 2008), p. 33-46.
- WAGNER, Jean-Pierre : *La Théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, Paris, Cerf (« Cogitatio fidei », 199), 1997.
- *Henri de Lubac*, Paris, Cerf (« Initiations aux théologiens »), 2001.
- WALDENFELS, Hans : *Manuel de théologie fondamentale*, trad. par O. Depré, revue et corr. par Cl. Geffré, Paris, Cerf (« Cogitatio fidei », 159), 1990.

Liste des abréviations

BA : Bibliothèque augustinienne

BCTC : Bulletin du Cercle thomiste Saint-Nicolas de Caen

CEC : Catéchisme de l'Église catholique

CESJ : Cahiers de l'École Saint-Jean

CG : S. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*

DC : Documentation catholique

DS : H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*

DTC : Dictionnaire de théologie catholique

DV : II^e CONCILE DU VATICAN, Constitution dogmatique *Dei Verbum*

EN : ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*

FR : BX JEAN PAUL II, Lettre encyclique *Fides et Ratio*

GS : II^e CONCILE DU VATICAN, Constitution pastorale *Gaudium et Spes*

Mét. : ARISTOTE, *Métaphysique*

RSPT : Revue des sciences philosophiques et théologiques

SC : Collection Sources chrétiennes

ST : S. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*

VD : BENOIT XVI, Exhortation apostolique *Verbum Domini*

Table des matières

INTRODUCTION	4
PREMIERE PARTIE: REPARTIR DU CHRIST - APPROFONDISSEMENT ET	
RENOUVEAU	13
CHAPITRE PREMIER: LE CHRIST, <i>DEI VERBUM</i>.....	16
1 - LE CHRIST, MEDIEUR ET PLENITUDE DE LA REVELATION.....	20
<i>Bonté et sagesse de Dieu.....</i>	<i>20</i>
<i>Plénitude et médiation</i>	<i>26</i>
<i>Alliance nouvelle et définitive</i>	<i>33</i>
<i>La réponse de la foi</i>	<i>34</i>
<i>Fondement.....</i>	<i>36</i>
2 - <i>DEI VERBUM</i> ET LA THEOLOGIE : UN TEXTE PROGRAMMATIQUE.....	37
Deux sources ?.....	39
L'Écriture, un fondement.....	43
<i>Vatican II : quelques pistes pour la recherche théologique.....</i>	<i>44</i>
3 - REPARTIR DU CHRIST	48
<i>Le Christ et l'articulation de la sagesse théologique.....</i>	<i>49</i>
<i>Science ?.....</i>	<i>53</i>
CHAPITRE II: CRISE ET RENOUVEAU.....	67
1 - LA CRISE DE L'EXEGESE ET DE LA THEOLOGIE.....	67
<i>Quelques aspects de la crise de la théologie chrétienne</i>	<i>70</i>
Le fidéisme.....	71
Le positivisme	74
<i>L'oubli de la sagesse.....</i>	<i>77</i>
2 - LES EXIGENCES DE LA PAROLE DE DIEU SUR LA PHILOSOPHIE	80
Fin.....	82
Vérité.....	83
Métaphysique	83
L'herméneutique et la métaphysique.....	86
Dangers	88
3 - LES TACHES ACTUELLES DE LA THEOLOGIE	92
CHAPITRE III: A LA SOURCE DE LA THEOLOGIE : LE CHRIST, DIEU ET HOMME97	
1 - LE CHRIST, VERITE REÇUE DANS LA FOI.....	98
2 - APPROFONDISSEMENTS BIBLIQUES.....	103
<i>Parole de Dieu et Incarnation</i>	<i>104</i>

<i>Méthodes exégétiques et sens de l'Écriture</i>	108
L'interprétation de la Bible et l'herméneutique	117
<i>L'interprétation catholique ; exégèse et théologie</i>	124
<i>Actualisation, inculturation</i>	128
3 - LA PAROLE DE DIEU, PAROLE DU SEIGNEUR	130
<i>Le Λόγος et le Dieu créateur</i>	133
<i>Le Λόγος et le Christ</i>	135
<i>La Parole de Dieu et l'Esprit Saint</i>	138
Tradition et Écriture.....	139
<i>Le Père, source et origine silencieuse de la Parole</i>	141
<i>La Parole de Dieu, l'exégèse et la théologie</i>	142
ATTENTE	145
DEUXIEME PARTIE: LA PAROLE ET LA PERSONNE - RETOUR A LA SOURCE	148
CHAPITRE IV: L'EXISTENCE HUMAINE, PAROLE DIVINE ?	155
1 - HUMANISME TOTAL ?	155
<i>L'expérience humaine</i>	159
Histoire et Tradition	160
<i>Le langage humain</i>	162
<i>Le langage de la Révélation</i>	164
<i>La Parole divine et le Christ</i>	171
2 - LE TERRAIN ANTHROPOLOGIQUE DE LA THEOLOGIE.....	171
<i>L'expérience comme condition de toute connaissance</i>	172
<i>Limites de l'expérience</i>	173
<i>Degrés de l'expérience</i>	174
<i>L'expérience chrétienne</i>	177
3 - PREMIERE APPROCHE	180
CHAPITRE V: UN TOURNANT HERMENEUTIQUE DE LA THEOLOGIE ?	183
1 - UN TRISTE DESTIN	184
<i>Dogmatisme et herméneutique</i>	189
<i>La bonne situation herméneutique</i>	192
2 - DES SOURCES TARIÉS	194
<i>L'Écriture</i>	194
<i>Relecture</i>	198
<i>Herméneutique et pratique : vérité et vie chrétienne</i>	200
<i>Histoire et vérité</i>	202
3 - HERMENEUTIQUE, EXEGESE, THEOLOGIE	204
CHAPITRE VI: DE L'HERMENEUTIQUE A LA PERSONNE	212

1 - COMPREHENSION ET INTERPRETATION	213
<i>Impasse platonicienne</i>	218
Expression et invention : la pensée et le dire	220
Si vous ne devenez comme des enfants	221
<i>Les détails et le tout</i>	223
2 - DE L'HERMENEUTIQUE A LA PHENOMENOLOGIE	226
<i>Une référence à Aristote ?</i>	227
<i>Tournant herméneutique</i>	229
La voie longue de Paul Ricœur	232
Sémantique	232
Réflexion	234
Existence	234
De l'herméneutique à « l'ontologie », une problématique non résolue	236
3 - SORTIR DE L'IMPASSE PHENOMENOLOGIQUE	238
<i>La philosophie première et le problème de la personne</i>	240
Et la parole ?	244
4 - ENJEU THEOLOGIQUE ET ITINERAIRE	247
CHAPITRE VII: L'ACTIVITE HUMAINE ET LA PAROLE	250
1 - PAROLE HUMAINE ET COMMUNAUTE	253
<i>De la famille</i>	253
Un milieu vital	254
Tradition et parole	256
Parole et obéissance	258
...à la communauté politique	259
2 - LE « FAIRE » DE LA PAROLE	262
<i>L'importance d'une philosophie de l'activité artistique</i>	262
<i>Apprendre à parler</i>	265
<i>Un moyen de communication</i>	266
<i>L'art de la parole</i>	269
L'art et la qualité	269
Voix et parole : musique, poésie, théâtre	270
La musique et le temps	271
La poésie et le langage de la sagesse	273
La tragédie : liberté personnelle et communauté humaine	276
<i>Trois questions</i>	277
3 - QUELQUES ELEMENTS POUR UNE ETHIQUE DE LA PAROLE	279
<i>La parole et l'intention morale</i>	279
Du conseil à l'engagement	282
<i>La parole et l'amitié</i>	283
CHAPITRE VIII: L'HOMME, UN VIVANT CAPABLE DE PAROLE	285

1 - DEUX VERSANTS DE LA PAROLE	285
<i>La parole parlante</i>	286
Parole et geste.....	290
La parole parlante : un excès.....	292
2 - LA PAROLE, FRUIT VITAL DE L'HOMME	294
<i>L'âme et le corps</i>	295
<i>Λόγος et parole</i>	297
Le cri, la parole, le geste.....	297
De la parole au verbe.....	299
Le verbe, un signe.....	301
Du verbe à la parole.....	302
<i>La voix, support vivant et sensible de la parole</i>	304
La voix humaine	305
Un instrument naturel conjoint	306
<i>Le caractère relatif de la parole</i>	307
<i>De la parole à la communication</i>	308
Le corps, instrument de l'âme	309
CHAPITRE IX: LA PERSONNE HUMAINE ET LA PAROLE.....	314
1 - AU-DELA DE LA METHODE	314
<i>Une petite différence au point de départ</i>	315
2 - LA PERSONNE HUMAINE ET LA PAROLE.....	317
<i>Conditionnement, autonomie et recherche de la vérité</i>	318
<i>La parole interpersonnelle : le secret</i>	323
Rencontre personnelle : grandeur et limite de la parole.....	326
<i>De la personne à la Personne : vers une parole de sagesse</i>	328
Connaissance et discours analogique	330
CHAPITRE X: LES MODALITES DE LA PAROLE HUMAINE.....	333
1 - REFLEXION CRITIQUE.....	334
<i>La parole et le « vécu » de l'âme</i>	337
Richesse et diversité.....	339
Le secret et la parole.....	339
Le verbe de la connaissance contemplative	341
La science et l'exigence sincère de la vérité.....	343
Le poète et le dire nécessaire.....	345
Expérience	346
<i>Appréhension et jugement : un problème capital</i>	348
2 - COMMUNAUTE.....	349
3 - SENS LITTERAL ?.....	353
<i>Multiplicité du sens littéral</i>	358

TROISIEME PARTIE: LE CHRIST, LA « PAROLE-PERSONNE » - LE CHRIST, LA	
PAROLE DE DIEU ET LA THEOLOGIE.....	362
CHAPITRE XI: CE QUE DIEU DIT DE SA PAROLE	366
1 - LA PAROLE DE DIEU DANS L'ANCIEN TESTAMENT	367
<i>La crypte de toute l'Écriture (Gn 1 à 11)</i>	<i>367</i>
<i>La Parole de Dieu et Israël.....</i>	<i>371</i>
Les Patriarches	371
Moïse : la Loi	371
Nouveau Moïse	374
Les Prophètes	375
Les Psaumes et les livres sapientiaux.....	378
2 - LA PAROLE DE DIEU DANS LE NOUVEAU TESTAMENT	382
<i>Les Évangiles.....</i>	<i>386</i>
Les paroles du Christ en Croix	392
Après la Résurrection	393
3 - PAROLE DU PERE	395
CHAPITRE XII: DE LA PAROLE HUMAINE A LA PAROLE DE DIEU	397
1 - UNE PAROLE REÇUE DANS LA FOI.....	397
<i>La personne humaine en quête de la vérité et la Parole de Dieu.....</i>	<i>401</i>
2 - INTENTION DIVINE ET PAROLE HUMAINE	403
<i>Possibilité</i>	<i>406</i>
L'analogie n'est pas une comparaison	411
3 - TRANSFORMATION ET INSTRUMENT.....	413
4 - LE CHRIST ET SA PAROLE	419
<i>Le Christ philosophe ?.....</i>	<i>428</i>
5 - LA PAROLE DU CHRIST ET LA TRADITION.....	431
<i>Un milieu divin</i>	<i>432</i>
<i>La voix.....</i>	<i>434</i>
<i>Un milieu maternel</i>	<i>437</i>
La Tradition et les Évangiles.....	439
L'Église	440
<i>Pourquoi Jésus n'a pas écrit</i>	<i>442</i>
Tradition et herméneutique.....	444
Renversement	446
CHAPITRE XIII: LES SENS DE L'ECRITURE AUJOURD'HUI.....	449
1 - COMBATS D'ARRIERE-GARDE	449
2 - TOUT REPREDRE	452
<i>Quelques pistes pour un renouveau.....</i>	<i>454</i>
Médiations.....	456

Recherche	457
Outil.....	458
Matthieu : les béatitudes	459
Marc : la fécondité de la Parole.....	460
Luc : être aux affaires du Père	460
Jean : Il manifesta sa gloire.....	461
Une fin nouvelle.....	462
3 - PAROLE DU PERE	462
<i>La signification de la Parole du Christ.....</i>	<i>464</i>
Le sens mystique et le Christ	465
Finalité.....	471
CHAPITRE XIV: LE CHRIST MAITRE.....	476
1 - ORDRE D'ENSEIGNEMENT	476
<i>Les affirmations de l'Écriture.....</i>	<i>477</i>
<i>L'enseignement et la médiation de la parole.....</i>	<i>479</i>
<i>En vue du salut.....</i>	<i>482</i>
2 - LES FONDEMENTS.....	484
<i>L'intelligence capable du vrai et la raison.....</i>	<i>484</i>
<i>Intelligence et volonté : une priorité réciproque</i>	<i>485</i>
<i>La ratio boni</i>	<i>487</i>
<i>L'intelligence capax Dei.....</i>	<i>490</i>
3 - LE VERBE INCARNE ET LA PAROLE DE DIEU	492
<i>Le Christ Maître.....</i>	<i>494</i>
<i>Le disciple.....</i>	<i>498</i>
CHAPITRE XV: LE CHRIST, CENTRE DE LA FIGURE DE REVELATION	501
1 - L'AMOUR SE MANIFESTANT COMME GLOIRE.....	502
<i>Centre de la figure de révélation.....</i>	<i>504</i>
2 - LA MESURE ET LA FORME	505
<i>Qualité</i>	<i>508</i>
<i>Trois visages de la théologie</i>	<i>509</i>
3 - TROIS QUESTIONS.....	511
CHAPITRE XVI: LE CHRIST : LA PAROLE ET LA PERSONNE	514
1 - LE CHRIST ET SA PAROLE : SON INTENTION D'AMOUR.....	514
<i>Deux sommets.....</i>	<i>515</i>
<i>Modalités.....</i>	<i>517</i>
<i>Intention et vérité.....</i>	<i>521</i>
2 - SAGESSE THEOLOGIQUE : SAINT JEAN.....	523
<i>Jean le théologien.....</i>	<i>525</i>

<i>Le Fils unique et la Révélation du Père</i>	<i>527</i>
<i>Les quatre Vivants.....</i>	<i>533</i>
3 - LE VERBE ET L'AGNEAU	541
<i>Du devenir à la Personne : les présences du Christ</i>	<i>547</i>
CONCLUSION	554
<i>Finalité de la théologie.....</i>	<i>556</i>
<i>Le devenir.....</i>	<i>558</i>
<i>La cause finale.....</i>	<i>559</i>
Cause matérielle	560
Cause efficiente	560
Cause formelle.....	561
Cause exemplaire	561
Exercice vital	562
<i>... et son oubli.....</i>	<i>563</i>
<i>L'articulation de la sagesse théologique</i>	<i>565</i>
Théologie scientifique.....	568
Théologie mystique	568
Théologie biblique.....	570
Exégèse scientifique et théologie biblique	570
Théologie de l'Église.....	572
Outil philosophique	572
ANNEXE: ANTHROPOLOGIE ET METAPHYSIQUE EN THEOLOGIE	580
BIBLIOGRAPHIE.....	590
LISTE DES ABREVIATIONS.....	599
TABLE DES MATIERES	600

Résumé

La théologie naît de la parole de Dieu. Elle doit donc expliciter ce qui caractérise la parole de Dieu. Or, c'est dans le Christ que Dieu s'adresse en personne aux hommes. Il est en outre nécessaire de préciser quelle philosophie de la parole est capable de servir d'instrument à cette réflexion théologique. Dans le Christ, parole et geste sont relatifs à son Je Suis divin et sont portés par une intention et un jugement nouveaux, divins. On reprend ainsi quelques questions fondamentales : foi et intelligence ; histoire et métaphysique ; théologie et mystique : en terre chrétienne, elles sont inséparables et une sagesse théologique demande d'être à la fois savoureuse et rigoureuse du point de vue de la vérité ; ce qui le permet est une philosophie qui explicite la cause finale grâce à l'amour. Enfin, on aborde l'unité et l'organisation de la théologie : c'est à partir du Christ que s'explicite l'ordre de la théologie dans le développement organique de ses parties.

Mots-clés : Christ, Théologie, Parole, Sagesse, Révélation, Écriture Sainte, Exégèse, Mystique.

Résumé en anglais

Theology flows from the word of God. Its task, therefore, is to explicate what characterises that word. In Christ, God speaks in person to mankind, which is why we need to establish which philosophy of the human word is capable of serving theological reflection. Christ's words and actions are relative to His divine I Am; His words and actions are carried by a new, divine judgement and intention. This brings us to some fundamental questions: faith and intelligence; history and metaphysics; theology and the mystical. These pairs are inseparable in Christianity. A theological wisdom must be both appealing and rigorous as regards the truth; what is it that allows it to be just that? A philosophy which, thanks to love, explicates the final cause. Finally, we look at the unity and the organisation of theology: Christ Himself determines the order of theology in the organic development of its different areas.

Keywords : Christ, Theology, Word, Wisdom, Revelation, Holy Scripture, Exegesis, Mystical.