

LE CANON BIBLIQUE ET LA RÉVÉLATION

Essayons de cerner le sujet par trois remarques préliminaires.

1. L'Église chrétienne n'est pas seule à avoir des écrits saints considérés comme canoniques. Le judaïsme a son canon, qui est une partie de la Bible chrétienne, et il y a d'autres religions qui ont comme canon un livre ou un ensemble de livres ; c'est le cas en particulier, quoiqu'à des titres différents, de l'hindouisme et de l'Islam. Il y a aussi des religions qui n'ont pas de livres saints ; ceux-ci sont remplacés par une tradition orale et une praxis religieuse dont la règle, le canon est défini par ceux qui sont les prêtres ou les docteurs de cette religion.

La question qui se pose alors est celle du rapport entre les religions non-chrétiennes et leurs livres ou leurs traditions orales canoniques d'un côté, l'Église chrétienne et son canon de l'autre côté.

Précisons quelque peu les choses, grâce aux deux points suivants. D'abord, le fait de poser expressément la question indiquée, et ce d'entrée de jeu, s'impose manifestement aujourd'hui. Le christianisme, même dans les pays anciennement dits de chrétienté, est une religion particulière ; il n'est pas la seule religion. Sociologiquement parlant, il est une religion à côté d'autres, et nous pouvons inclure dans ces autres les quasi-religions, comme P. Tillich les appelle, à savoir les idéologies totalitaires. C'est dire qu'on ne peut pas réfléchir à la signification du canon biblique comme si nous vivions dans une société de chrétienté. Nous pouvons aujourd'hui moins que jamais rendre compte de la signification du canon biblique uniquement pour l'usage de l'Église chrétienne. Celle-ci est placée dans un monde qui est religieusement pluraliste ; c'est au sein de ce monde qu'elle existe et accomplit sa mission. Il nous faut situer notre réflexion sur le canon biblique dans le contexte religieux ainsi évoqué.

Ensuite, à moins de postuler une conception d'emblée absolutiste de la foi chrétienne et, partant, du canon biblique, et de ne traiter les autres religions et leurs canons ou leurs traditions que par le mépris ou du moins dans la conscience de leur infériorité essentielle par rapport à la foi chrétienne (une infériorité stipulée a priori, ce qui évite la tâche laborieuse d'a-

voir à juger les autres religions sur pièce et donc à se demander ce qu'elles sont et ce qu'elles veulent), dans la conscience aussi de la suffisance de la religion chrétienne et de la Bible (une suffisance qui serait encore affirmée a priori, non référée par conséquent explicitement aux autres religions), on peut voir dans les religions et leurs canons des expressions symboliques d'une expérience religieuse spécifique (spécifique pour chaque religion) ou d'un ensemble d'expériences religieuses spécifiques ; cette expérience est considérée comme essentielle et à ce titre comme exemplaire et comme devant être perpétuée et donc transmise. Autrement dit, on peut voir dans les religions et leurs canons des données qui ont poussé et grandi à partir d'un fait initial (ou d'un ensemble de faits initiaux) perçu comme d'ordre théophanique ou révélateur. Cette conception, qui est conforme à l'auto-compréhension de chaque religion, y compris la religion chrétienne, conduit à demander comment chacune de ces religions et chacun de ces canons se situe vis-à-vis des autres, comment en particulier la religion chrétienne et le canon biblique se situent vis-à-vis des autres formations religieuses. La question revient en fin de compte à celle du rapport entre le Dieu de la Bible et le ou les dieux des autres religions.

2. La Bible est le canon, la norme de l'Église chrétienne. Mais qu'est-ce que cela signifie ? On peut dire ici deux choses.

En premier lieu, il faut dire l'utilité d'une telle instance normative. Cette utilité est double : négativement, elle s'avère face aux hérésies, à toutes les déviations et perversions de la foi chrétienne ; positivement, le canon biblique exprime le contenu véritable de la foi chrétienne.

En deuxième lieu, il faut noter le problème qui apparaît aussitôt. Le canon biblique, en effet, n'est pas monolithique ; il est caractérisé par une grande diversité interne : non seulement il y a deux Testaments, l'Ancien et le Nouveau, mais à l'intérieur de chacun d'eux il y a une grande multiplicité d'écrits, d'âges et de contextes historiques différents, de genres littéraires, d'expressions théologiques variés, etc.

Devant cette diversité se pose la question : quelle est la norme inhérente à la norme ? C'est la question du canon dans le canon.

On sait comment la Réforme du 16^e siècle a répondu à cette question. Pour Luther, suivi par Calvin, le canon dans le canon, c'est l'article de la justification par grâce, par la foi, à cause du Christ. Et toutes les saintes Écritures doivent être lues à la lumière de ce critère du Christ, « was Christum treibet ». Le canon de l'Écriture est second par rapport à Celui que l'É-

criture, dans la variété de ses écrits, atteste : à savoir Dieu Père par le Fils dans le Saint Esprit ou, plus simplement, le Christ. C'est lui la vraie norme, ce que l'orthodoxie du 17^e siècle appellera la norma normans ; l'Écriture est, par rapport à elle, norma normata. On exprime la même distinction en appelant le canon biblique norme ou principe formel de la foi et le contenu central du canon, le Christ en tant que révélation de Dieu dans la loi et l'évangile, norme ou principe matériel de la foi. Celui-ci est le *principium essendi*, le principe ontologique de la foi ; le canon biblique est le *principium cognoscendi*, le principe cognitif de la foi.

3. La distinction entre le canon et le canon dans le canon, autrement dit le caractère second du canon biblique par rapport au Dieu biblique, pose la question de savoir *qui* fixe, outre le canon, aussi le canon dans le canon. La réponse ne peut être que celle-ci : c'est l'Église. À vrai dire, la réponse est plus complexe, car, à moins que l'Église ne soit tout simplement arbitraire dans la fixation du canon et dans l'expression de ce qui est le contenu central du canon biblique – l'Église donne cette expression dans la confession de foi qui est à ce titre *regula fidei* –, on doit dire que l'Église ne fixe le canon et ne formule la confession de foi comme résumé du contenu central du canon et comme clé herméneutique de sa juste interprétation, que parce que ce canon et cette confession de foi s'imposent à elle. Ils s'imposent avec l'autorité qui est celle de la vérité (de Dieu) et qui est reconnue dans la foi. À propos de la fixation du canon comme de la formulation de la confession de foi vaut ce qui selon saint Paul vaut d'abord pour sa prédication (et par extension pour les saintes Écritures dans leur ensemble) en tant qu'elle atteste la révélation de Dieu, à savoir que « nous portons ce trésor dans des vases d'argile » (2 Cor. 4,7) : le canon pas plus que la confession de foi n'est tombé directement du ciel, mais s'est constitué, tout comme la confession de foi, dans une histoire qui a les marques de la relativité de toute histoire. Mais l'Église reconnaît dans cette histoire l'action de l'Esprit de vérité que le Christ, selon les discours d'adieu du 4^e évangile, a promis aux siens. Cette reconnaissance du canon une fois fixé et de la confession de foi une fois formulée, n'est cependant pas donnée une fois pour toutes. Chaque nouvelle génération doit éprouver la vérité du canon et de la confession de foi et donc discerner à nouveau cette vérité : le canon n'est pas canonique par lui-même, mais seulement s'il est reconnu comme tel ; de même pour la confession de foi. Nous verrons encore à propos des saintes Écritures ce que signifie leur caractère canonique et que la lettre n'exclut pas l'Esprit, qu'au contraire elle n'est que par l'Esprit et pour l'Esprit, autrement dit par et pour la Parole vivante, l'action vivante de révélation de Dieu. Ce qui importe ici, c'est la constata-

tion que le canon biblique et l'expression du canon dans le canon par la confession de foi, nous oblique à parler de l'Église comme d'une réalité animée par l'Esprit Saint, et de reconnaître que l'Église ne repose pas en fin de compte, pour parler avec le dogmaticien catholique-romain Michael Schmaus, sur un « Sachprinzip », un principe-chose, à savoir l'Écriture canonique, mais sur un « Personprinzip », un principe-sujet dans lequel, avant toute affirmation d'un magistère ecclésiastique, il faut voir l'Esprit Saint en tant qu'il est présent et agissant dans l'Église. Comment il est présent et agissant, ce n'est pas ici le lieu d'y répondre ; pour cela il faudrait développer toute une ecclésiologie. Il suffit pour notre propos de dire que l'Esprit Saint agit dans l'Église (si c'est exclusivement ou non, nous aurons l'occasion d'y revenir plus loin), à travers la lettre et donc à travers les écrits de la Bible.

Résumons les trois aspects du sujet qui nous sont apparus. Nous avons noté :

- premièrement que le canon biblique doit être confronté avec les canons d'autres religions, autrement dit que le Dieu du canon biblique doit être confronté avec le Dieu (ou les dieux) d'autres religions ;
- deuxièmement que le canon biblique est second par rapport au Dieu biblique, ce qui signifie qu'il est au service de ce dernier ;
- troisièmement que le canon biblique doit toujours à nouveau s'imposer à l'Église comme attestation normative du Dieu biblique.

Ces trois aspects du sujet montrent clairement qu'on ne peut parler du canon biblique sans parler du Dieu biblique et que la question fondamentale est celle-ci : Comment Dieu se constitue-t-il (« constituer » au sens de la phénoménologie), c'est-à-dire comment se pose, s'impose-t-il (se révèle-t-il) à la conscience humaine dans un sens créateur de foi ? Cette question s'éclaircit grâce à une triple démarche, conformément aux trois aspects indiqués du sujet :

- la première va *de Dieu au canon*, de la révélation de Dieu à son attestation canonique ;
- la deuxième va *du canon à Dieu*, de l'attestation canonique de la révélation de Dieu à l'actualisation de cette attestation et, partant, de cette révélation ;
- enfin, si les deux premières démarches procèdent selon un ordre avant tout historique – avant le canon, il y a (la révélation de) Dieu, après le canon il y a (l'actualisation de la révélation de) Dieu –, la troisième démarche part de notre aujourd'hui : c'est dans la confrontation avec le ou les dieux d'autres religions actuelles que le Dieu biblique se constitue comme Dieu. Cette troisième démarche s'intitule par conséquent : *Du Dieu*

du canon biblique au Dieu des dieux.

Précisons quelque peu cette troisième démarche. On peut faire ici les trois remarques suivantes.

D'abord, dans la confrontation avec d'autres formations religieuses, nous partons du canon biblique et du Dieu qu'il atteste. Le canon et, partant, l'Église chrétienne qui confesse le Dieu biblique, sont notre lieu (Standort). On a toujours un lieu d'où l'on parle. On ne peut parler de Dieu que de manière particulière, autrement on ne parle pas de Dieu mais d'une abstraction. Car Dieu – non pas un Dieu quelconque, non pas une « idée » de Dieu, mais le Dieu biblique – est toujours, selon la formule de Hegel appliquée au Christ, l'universel concret. Il est le Dieu universel, mais qui n'est connu que concrètement et cela veut dire : de manière particulière. Il est connu – pour la tradition judéo-chrétienne – dans la révélation à Israël telle qu'elle s'accomplit dans la personne et l'œuvre de Jésus, le Christ.

Deuxièmement, dans la confrontation avec d'autres religions, nous partons, disions-nous, de notre aujourd'hui. Notre aujourd'hui est aussi, selon la belle formule de Roger Schutz, « l'aujourd'hui de Dieu ». Le Dieu dont nous parlons dans notre première démarche, en allant de lui, de sa révélation, à son attestation canonique, est, en tant qu'il est celui qui est, était et vient » (Apoc.), non un Dieu du passé seulement, mais, Dieu éternel, fondement et fin de tout, contemporain de tout aujourd'hui. S'il y a, comme nous le dirons dans la deuxième démarche qui va du canon à Dieu, une actualisation de l'attestation canonique de la révélation de Dieu, c'est que Dieu est éternellement le Dieu d'aujourd'hui. Notre troisième démarche qui part de l'aujourd'hui, ne fait donc que récapituler les deux démarches précédentes.

Et troisièmement, dans la confrontation entre le canon et le Dieu biblique avec d'autres religions, nous ne nous référons pas seulement à la mission de l'Église sans nous référer également à l'être de cette dernière. Il n'y a pas en effet d'un côté un « être » de l'Église et d'un autre côté une mission de l'Église. Dieu ne se constitue, ne se révèle pas autrement à Israël et en Jésus, le Christ, qu'il ne se constitue, ne se révèle face à d'autres dieux. C'est en se constituant face à d'autres dieux qu'il se constitue dans Israël et dans l'Église, et c'est en se constituant dans Israël et dans l'Église qu'il se constitue face à d'autres dieux. Car ces derniers sont présents en chacun de nous. Dans la confrontation entre le canon et le Dieu biblique d'un côté, les autres religions de l'autre côté, il y va indissolublement de l'être et de la mission de l'Église, il y va de la constitution (de

la révélation) de Dieu dans l'Église et, partant, dans le monde, dans le monde et, partant, dans l'Église. L'Église est le monde où le Dieu biblique est le Dieu des dieux.

Voyons maintenant successivement chacune des trois démarches.

I. De Dieu au canon (de la révélation de Dieu à son attestation canonique), autrement dit : *du principium essendi au principium cognoscendi*.

Je ferai ici trois remarques.

1. La révélation de Dieu à Israël et en Jésus, le Christ, conduit à des écrits de toutes sortes et à leur réunion en un livre déclaré canonique. On aurait pu imaginer autre chose : à savoir par exemple que la révélation de Dieu ne donne pas lieu à une attestation écrite. Il est certain, en tout cas, que *tout* ce qui a trait, de près ou de loin, à la révélation de Dieu à Israël et dans le Christ Jésus, n'a pas été consigné dans les saintes Écritures. Il suffit de rappeler simplement à ce propos la fin du 4^e évangile – on peut sans mal étendre ce qui y est dit à l'Ancien Testament – ; il y est dit (Jean 21, 25) : « Jésus a fait encore bien d'autres choses : si on les écrivait une à une, le monde entier ne pourrait contenir les livres qu'on écrirait ». On peut alors simplement constater que, manifestement, la révélation de Dieu, dans ses éléments essentiels, a tendu vers son attestation et aussi vers son attestation écrite, et ce, peut-on dire, « pour fins de transmission ». On doit reconnaître que la révélation de Dieu tend vers sa transmission et, partant, entre autres – car il n'y a pas qu'elle –, vers sa fixation écrite ; elle tend vers sa fixation écrite à cause de la finalité qu'est sa perpétuation, sa transmission. On ne peut que voir dans la fixation écrite de la révélation de Dieu une finalité inhérente à celle-ci. Cela signifie qu'il y a une positivité de la révélation qui appelle une attestation et, partant, une transmission positive.

La positivité est celle de la révélation de Dieu qui, dans sa révélation, est (reste) Dieu. Si Dieu se pose dans sa révélation, s'il se fixe, se définit en elle, il reste aussi au-delà de toute positivité, fixation et définition. Dieu est Dieu ; *revelatus*, il est aussi *absconditus* ; il est *absconditus* en tant que *revelatus*. Dans la positivité de sa révélation, il se pose comme Dieu ; pleinement positif, il l'est comme Dieu et transcende, dans sa position même dans laquelle il se pose dans la nature et dans l'histoire, toute positivité naturelle et historique. C'est pourquoi toute théologie positive est aussi, si elle est *théologie*, théologie négative, à la fois théologie positive et négative, la négation étant celle de la seule positivité naturelle et historique de Dieu. *Deus semper major*. S'il est *dans* sa révélation, c'est *lui* qui est dedans, lui qui est un contenu incontenable. Il faut alors dire à la fois que Dieu est contenu dans sa révélation et aussi, par voie de conséquence et

donc de manière seconde, dans son attestation, principalement son attestation canonique, *et* qu'il est incontenable dans sa révélation et dans son attestation canonique.

2. La révélation de Dieu dépasse son attestation dans l'Écriture, dans le canon. Cette affirmation vaut dans un double sens.

D'abord elle vaut *relativement à l'Écriture Sainte* : la révélation de Dieu (sa révélation à Israël et en Jésus le Christ) ne s'atteste pas seulement en elle, elle s'atteste aussi dans la tradition dans laquelle baigne la tradition écrite qu'est l'Écriture. Au sujet du rapport « tradition et Écriture », « Écriture et tradition », on peut dire une triple chose :

Premièrement, *avant l'Écriture, il y a la tradition orale et toute une praxis religieuse*. Les écrits scripturaux ne sont rien d'autre qu'une coupe, faite à des moments, dans des contextes et selon des points de vue variés, de la tradition orale et de la praxis religieuse ou de foi.

Deuxièmement, *à côté de l'Écriture, il y a la tradition orale et toute une praxis religieuse*. Limitons-nous à un exemple pris dans l'Église de l'âge apostolique. Les apôtres, Paul, Pierre, Jean, d'autres, n'écrivaient pas seulement des lettres, mais prêchaient aussi et surtout oralement. Mais de plus, on peut admettre qu'ils vivaient la réalité ecclésiale telle qu'elle est décrite avec une visée nettement ecclésiologique et qui dépasse par conséquent la relation purement historique concernant la communauté de Jérusalem, dans Act. 2, 42 où sont nommés comme éléments constitutifs de l'être-Église de l'Église, en plus de la prédication ou de l'enseignement des apôtres, également la communion fraternelle, la fraction du pain et les prières. Lorsqu'on parle de succession apostolique, celle-ci ne peut pas être limitée à la succession dans la prédication apostolique telle qu'elle s'exprime dans les écrits du Nouveau Testament et les écrits de l'Ancien Testament qu'ils présupposent, mais doit être étendue à la succession dans toute la praxis apostolique telle qu'elle est présupposée par la prédication apostolique elle-même et telle qu'elle affleure avec assez de clarté dans celle-ci. Certes, l'Écriture en tant que canon est la norme de la tradition orale et de toute la praxis apostoliques, mais l'Écriture, si elle est la *seule* norme de la foi – et dans ce sens il est juste de parler de *sola scriptura* – n'est jamais seule, mais comporte toujours une tradition vivante de foi, d'espérance et d'amour, ou de « martyria », « leitourgia » et « diakonia », bref la tradition vivante de l'Église « Koinonia ».

Troisièmement, enfin, *après l'Écriture, il y a la tradition orale et toute*

une praxis religieuse. C'est même là la visée inscrite dans l'Écriture. On sait que pour Luther, si l'Écriture reste Écriture, « graphè », elle est lex, loi, non evangelium. « Euangelion » est pour Luther un nom d'action et exprime non seulement un contenu mais la proclamation de ce contenu. Le contenu n'est évangile que proclamé et cru. D'où l'insistance de Luther sur la *viva vox evangelii*. Nous touchons ici au thème de la deuxième démarche, allant de l'attestation canonique de la révélation de Dieu à l'actualisation de cette attestation et de la révélation elle-même. Nous y parlerons de l'actualisation des saintes Écritures. Mais il faut préciser ici et dire qu'après l'Écriture il n'y a pas seulement cette transmission (tradition) actualisante de l'Écriture, mais aussi plus largement la perpétuation ou transmission de toute la praxis vivante de l'Église. Si celle-ci doit être jugée à la norme de l'Écriture, elle n'est pas réductible à l'Écriture ni à son actualisation dans la proclamation verbale de l'évangile. L'actualisation seulement verbale de l'Écriture ampute l'Écriture de la tradition vivante de l'Église qu'elle présuppose, dans laquelle elle baigne et qu'à son tour elle engendre.

Ensuite, l'affirmation que la révélation de Dieu dépasse son attestation dans le canon scripturaire, vaut *relativement à la révélation*. À vrai dire, la révélation de Dieu ne dépasse pas seulement son attestation dans les saintes Écritures, mais aussi dans toute la tradition vivante (et authentique) de l'Église. La révélation de Dieu à Israël et en Jésus le Christ est, en effet, une particularisation, une concrétisation de la révélation universelle de Dieu. Dans cette révélation « spéciale » est ramassée de manière typique, exemplaire, dans des événements historiques de haute signification théophanique ou révélatrice, une révélation de Dieu qui est à proprement parler universelle. La révélation spéciale est elle-même transparente à cette révélation universelle et celle-ci trouve sa clé dans celle-là.

Avec cette affirmation nous ouvrons un sujet immense, un sujet qui, de par les polémiques auxquelles il a donné lieu dans les années 30, principalement entre K. Barth et E. Brunner, ne se prête pas facilement à une réflexion systématique véritable. Nous ne nous intéresserons pas ici à ce débat du passé. Je me contenterai de deux remarques à base biblique qui semblent de nature à éclairer utilement, d'un point de vue chrétien, la question envisagée.

Premièrement, on peut renvoyer à un certain nombre de textes du Nouveau Testament qui affirment que Dieu qui est rédempteur dans le Fils, dans le Christ, est déjà *créateur* en lui. Ainsi, par exemple, le prologue de Jean dit que le logos incarné et rédempteur est, au commencement – et cela

veut dire : au fondement de tout ce qui est – le logos créateur. C'est parce qu'en tant que créateur, le logos est universel, il peut, en tant que logos créateur incarné, être appelé « universel concret » ; il est concret dans le logos incarné. Le logos ou le Fils est, selon la réflexion trinitaire qui est fondée dans les affirmations du Nouveau Testament, la manière d'être de Dieu en tant qu'il est tourné *ad extra*, hors de soi. On comprend pourquoi, selon les textes néotestamentaires ici considérés (il faut mentionner principalement, outre Jean 1, 1 Cor. 8, 5 ; Col. 1, 15ss ; Hébr. 1 1ss, etc.), la création et la rédemption sont attribuées au même Christ : c'est que c'est en lui que Dieu agit vers l'extérieur de lui-même. Tout (ta panta), disent les textes, est créé par lui et subsiste en lui. Ce ne sont pas seulement les Pères Apologètes qui parlent, à la suite des stoïciens, du logos spermatikos, du logos répandu en tout ; substantiellement la même affirmation est faite par le prologue de Jean quand il affirme qu'en lui était la vie – ceci vaut pour toute la création – et que la vie était la lumière des hommes – ceci se rapporte spécialement à l'humanité dont il est dit par là que cette vie, cette source de vie universelle qu'est le logos, devient, là où ils ne s'y opposent pas, lucide (lumière, source de lumière) dans les hommes. C'est parce que déjà l'Ancien Testament reconnaît que toute l'humanité est au bénéfice de cette lumière, qu'il peut accueillir des éléments qui sont l'expression de cette lumière et qui viennent d'autres religions (on sait par exemple que le mythe babylonien de la création n'a pas été sans influencer, et pas seulement négativement, le récit de la création de Gen. 1 ; de même la sagesse égyptienne a laissé bien des traces dans la littérature sapientiale d'Israël ; d'autres exemples pourraient être donnés). De son côté, le Nouveau Testament reconnaît en bien des endroits, aussi bien par la bouche de Jésus lorsqu'il parle des « païens » que par le témoignage de Paul (cf. en particulier Rom. I, 18 ss ; 2 ; 12 ss), ce que l'Apocalypse (21, 24 et 26) affirme en disant que les nations (les païens) apporteront leur gloire, ce que nous pourrions appeler : leurs valeurs authentiques, dans la nouvelle Jérusalem. La théologie traditionnelle parle ici des *vestigia trinitatis* ou *veritatis* dont elle dit qu'ils existent (comme vestiges !) partout ; ils sont promis au royaume de Dieu.

Deuxièmement, l'universalité de la révélation ne vaut pas seulement au plan de la création ; elle vaut également au plan de la rédemption. Je ne parle pas ici de la portée universelle de la personne et de l'œuvre du Christ Jésus, mais de l'universalité de l'œuvre rédemptrice de Dieu en Christ dès avant l'incarnation, dès avant Jésus, dès avant – et cela signifie aussi en dehors de – toute l'histoire du salut de l'Ancien Testament qui précède et annonce le Christ Jésus rédempteur. Tout comme le Fils, le Christ, est, au

commencement, le créateur, il est, dès le commencement, le rédempteur. Cela ressort également de plusieurs textes néo-testamentaires : outre le prologue de Jean lui-même, à propos duquel, pour l'aspect indiqué, je renvoie à l'article cité en note (1), on peut ici citer, confirmé par Pierre 1, 19-20, Apoc. 13, 8, lorsque, avec la tradition orientale et contrairement à une large tradition occidentale, on lit ce texte dans son énoncé cursif. Il y est alors parlé de « l'agneau *immolé depuis la fondation du monde* ». Ce passage affirme qu'il y a depuis le commencement du monde une souffrance rédemptrice de Dieu dans le Fils : c'est lui l'agneau dont il est parlé. Dans l'évangile de Jean, par la bouche de Jean-Baptiste (Jean 1, 29), et dans l'Apocalypse, le Christ Jésus est confessé comme agneau de Dieu et ainsi reconnu comme l'événement historique concret de la souffrance rédemptrice universelle de l'agneau de Dieu.

Ainsi, tout comme il y a une révélation (ou action) créatrice universelle de Dieu en Christ, au fondement permanent de tout ce qui est, il y a également une révélation (ou action) rédemptrice universelle de Dieu en Christ, depuis le commencement du monde, c'est-à-dire depuis qu'on peut dire « depuis », depuis que le temps n'est plus un temps d'éternité, chargé d'éternité, mais qu'il est coupé, par la faille de la chute, de l'éternité, même si, à son insu, il reste porté par Dieu en Christ : cette subsistance du monde en Dieu tient à Dieu créateur et, parce que c'est une subsistance malgré la chute, exprime à sa manière que Dieu créateur est rédempteur ; il est créateur et rédempteur en tout, contre la réalité du mal telle qu'elle apparaît avec la chute ; il est, à travers le mal, celui dont l'amour est tout-puissant.

Voilà l'éclairage que la révélation spéciale de Dieu à Israël et dans le Christ Jésus jette sur les « païens », les « nations » et donc sur les religions non-chrétiennes. Il y a une révélation de Dieu, créatrice et rédemptrice, qui dépasse la révélation à Israël et en Jésus le Christ attestée dans l'Écriture de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Cette affirmation appelle une dernière remarque.

3. La révélation de Dieu à Israël et en Jésus le Christ telle qu'elle est attestée dans l'Écriture Sainte, est fondamentalement ouverte à la révélation universelle, créatrice et rédemptrice de Dieu. Mais cette ouverture de la révélation de Dieu au-delà du canon, ne peut être vécue par l'Église qu'*avec* le canon, qu'avec l'attestation canonique de la révélation de Dieu. Sinon il n'y aurait plus Église, et le monde et les religions seraient abandonnées à toutes leurs ambivalences. Car il n'y a pas seulement la lumière de la vérité dans les religions (dans le christianisme en tant que religion historique pas

non plus !), il y a aussi perversion de la vérité. C'est là qu'intervient le canon, c'est là que se manifeste sa signification. L'attestation canonique de la révélation de Dieu, autrement dit la révélation spéciale de Dieu telle qu'elle est attestée dans le canon biblique, n'est inclusive (de la révélation universelle) qu'en étant exclusive (de ses altérations). En même temps il faut dire qu'elle n'est exclusive (des altérations de la révélation universelle, créatrice et rédemptrice) qu'en étant inclusive (de sa vérité). Le canon biblique et la confession de foi de l'Église qui en exprime le contenu central – mais cela veut dire en dernier ressort Dieu lui-même tel qu'il est attesté dans sa révélation par le canon biblique et la confession de foi de l'Église – est le critère de l'inclusion et de l'exclusion des religions – et de leur(s) dieu – par rapport à la révélation spéciale de Dieu. C'est ce que signifie l'affirmation faite dans Éph. 1, 10 selon laquelle Dieu « récapitule toutes choses en Christ ». Cette affirmation, pour unique que soit l'expression « récapitulation » (anakephalaiôsis) dans la Bible, est pourtant, dans sa substance, communément biblique. « Récapitulation » désigne littéralement le fait de donner une tête. Dieu donne en Christ une tête à toutes choses. Comment cela ? On peut ici argumenter avec la thématique néo-testamentaire de la loi et de l'évangile. Le Nouveau Testament affirme une triple relation de l'évangile vis-à-vis de la loi. Premièrement, l'évangile abolit la loi, la loi dans son erreur, selon sa compréhension légaliste. Deuxièmement, l'évangile confirme ou assume la loi, la loi prise maintenant dans sa vérité de « forme de l'évangile », de l'élection, comme dit K. Barth, ou d'indication du chemin du salut. Troisièmement, l'évangile accomplit et donc dépasse la loi, l'évangile est la plénitude. Ce triple sens que prend le mot « récapitulation » à la lumière du Nouveau Testament est celui du mot « Aufhebung » chez Hegel. La « Aufhebung », dit Hegel, est à la fois une négatio, une confirmatio et une sublimatio. Le Nouveau Testament pratique la récapitulation vis-à-vis de l'Ancien Testament, mais l'Ancien Testament déjà et puis aussi le Nouveau Testament la pratiquent vis-à-vis des dieux. Ceux-ci sont niés et donc rejetés dans leur prétention à être le Dieu véritable, ou dans leur prétention d'autonomie ; ils sont assumés et donc confirmés dans leur soumission à Dieu (qu'on pense ici aux affirmations pauliniennes concernant les autorités, puissances, dominations...) ; enfin, leur vérité partielle s'accomplit dans la plénitude du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, du Père de Jésus Christ. C'est là fondamentalement le sens de la confession de foi d'Israël, du « Schema' » qui associe le pluriel « Elohim » (les dieux) au singulier « Yahvé » (Deut. 6, 4), exprimant la récapitulation des Elohim en Yahvé, le Dieu de la révélation particulière à Israël.

Nous pouvons conclure toute cette démarche, qui va de la révélation de Dieu à son attestation canonique, en disant que (la révélation de) Dieu est plus grand(e) que le canon, mais que le canon atteste (la révélation de) Dieu.

II. Du canon à Dieu (de l'attestation canonique de la révélation de Dieu à son actualisation), autrement dit : *du principium cognoscendi au principium essendi*. Si dans notre première démarche, nous sommes allés de la révélation de Dieu à son attestation dans les livres saints réunis dans le canon, nous partons ici du canon, pour aller de là à la révélation de Dieu.

Trois remarques.

1. L'actualisation dont il est question ici est à la fois une actualisation de l'attestation canonique de la révélation de Dieu et une actualisation de la révélation de Dieu elle-même.

Actualisation de l'attestation canonique de la révélation de Dieu, *d'abord*. Les sciences bibliques culminant dans l'exégèse et la théologie biblique sont les sciences à la fois auxiliaires et nécessaires de cette actualisation des écrits saints. Elles sont nécessaires en tant qu'elles sont attachées à la véracité historique de la mémoire qu'est l'attestation canonique de la révélation de Dieu. Elles sont auxiliaires, en ce qu'elles ne réalisent pas elles-mêmes déjà l'actualisation de cette attestation canonique. Cette actualisation est le fait de l'herméneutique, de l'interprétation des textes scripturaires. Sa visée est de dire, à travers les contingences historiques de toutes sortes dont font état et qui caractérisent les textes, et par-delà ces contingences, le sens dernier et, le cas échéant, permanent des textes. S'agissant d'écrits qui attestent la révélation de Dieu, l'interprétation doit nécessairement remonter de l'attestation à ce qui est attesté, par conséquent à la révélation de Dieu, sinon elle se coupe de l'intention qui est celle des textes et en fait les mésinterprète. Il n'y a pas d'actualisation de l'attestation canonique de la révélation de Dieu qui ne soit en fin de compte une actualisation de la révélation de Dieu elle-même. Le sens des textes est d'attester la révélation de Dieu. Celle-ci, certes, en tant qu'attestée par les textes, a besoin de leur médiation. À ce titre, les textes sont révélateurs, dans un sens second, mais ils ne sont pas la révélation elle-même mais la signifient à leur manière. L'actualisation des textes est l'actualisation de leur caractère révélateur second, et conduit par la force des choses à la révélation de Dieu.

Actualisation de la révélation de Dieu à travers les textes, *ensuite*, de telle sorte que la révélation de Dieu puisse devenir présente dans la foi ou dans l'expérience immédiate. Car si la révélation de Dieu se fait dans un

temps et un espace donnés, qui sont uniques et contingents, elle est révélation de Dieu, c'est-à-dire chargée d'éternité et ainsi susceptible d'être, « ubi et quando visum est deo », co-présente de chaque nouveau temps et de chaque nouvel espace, qui sont uniques et contingents à leur tout. L'actualisation, dans ce sens, de la révélation de Dieu, est, nous le verrons encore, le fait de cette révélation elle-même, autrement dit, de Dieu.

Mais l'actualisation de la révélation de Dieu attestée dans les saints livres, se dépasse elle-même. C'est là le corollaire de l'affirmation faite précédemment, à savoir que la révélation de Dieu dépasse son attestation dans l'Écriture Sainte. En raison de la révélation universelle, créatrice et rédemptrice de Dieu, l'actualisation de la révélation spéciale de Dieu qui est à la base des textes canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament, conduit à la transfiguration de la réalité de la nature et de l'histoire. Car la lumière de la révélation spéciale, du fait qu'elle se précède dans la révélation universelle, s'étend à toute la réalité. L'actualisation de la révélation spéciale, à travers les textes canoniques, conduit à déceler l'intériorité dans laquelle la révélation de Dieu se trouve par rapport à la réalité, et ce au fondement des choses pour la création, et depuis le commencement des choses pour la rédemption ; et l'actualisation de la révélation spéciale réalise elle-même cette intériorité par rapport à toute la réalité. L'actualisation de la révélation spéciale de Dieu dépasse toute interprétation de l'attestation canonique de la révélation de Dieu. Elle est une intériorisation, à la fois dans le sens de la reconnaissance de l'intériorité à tout de la révélation de Dieu *et* dans le sens de la réalisation de cette intériorité, là où elle n'apparaît pas. L'intériorisation qu'est l'actualisation de la révélation spéciale de Dieu, c'est la transfiguration (et en un sens aussi la transformation) de la réalité.

Comme la glossolalie pour saint Paul, cette intériorisation et cette transfiguration doivent être interprétées ; elles peuvent l'être grâce à la clé qu'est le canon biblique et son interprétation. Ainsi la démarche qui va du canon à Dieu appelle toujours l'autre démarche, qui va de Dieu au canon, et vice-versa.

2. L'actualisation de l'attestation de la révélation spéciale de Dieu et de celle-ci elle-même se fait tout au long des écrits canoniques eux-mêmes.

Le fait est bien connu ; aussi suffit-il d'indiquer quelques exemples pris parmi de nombreux autres.

Le premier est pris dans l'Ancien Testament. Il a trait au Deutéronome qui – déjà le nom que la LXX a donné à ce livre est significatif ! – est une actualisation, à un moment donné, liée à la réforme de Josias en 622 av.

J. Chr., de la loi mosaïque.

Le deuxième exemple concerne toute la reprise de l'Ancien Testament par le Nouveau. Il s'agit là d'une relecture et donc d'une véritable actualisation de l'Ancien Testament à partir de l'événement « Jésus le Christ ».

Indiquons seulement comme cas d'espèce la 1ère épître de Pierre qui vient de faire l'objet d'une étude de M.A. Chevallier, au titre suffisamment évocateur : *Comment lire aujourd'hui la 1ère épître de Pierre ? De l'actualisation interne à l'Écriture à l'actualisation contemporaine* (In Études sur la première lettre de Pierre. Lectio divina 102, Paris 1980, pp. 129-152).

L'actualisation interne à l'Écriture montre que le texte ne veut pas simplement être répété et donc transmis en lui-même et pour lui-même, mais qu'il tend vers sa transmission vivante et donc vers sa proclamation actualisante. C'est là l'objet de la troisième remarque.

3. L'actualisation de l'attestation biblique de la révélation de Dieu (c'est-à-dire de ce qu'on appelle le kèrygma) peut être désignée du terme néotestamentaire de « prophétie » (prophèteia). Ce que cela signifie ressort du fait que (quelques exemples !)

– les prophètes de l'Ancien Testament peuvent être considérés, selon une affirmation qui paraît tout à fait légitime de Luther, comme les interprètes de Moïse, c'est-à-dire ceux qui actualisent la Torah dans des contextes historiques nouveaux ;

– dans le Nouveau Testament, la « prophèteia » est une « paraklèsis », c'est-à-dire une actualisation du kèrygma dans le sens d'une consolation et d'une exhortation. L'auteur de la prophétie ainsi entendue, c'est, à travers les prophètes eux-mêmes, l'Esprit Saint désigné par le Christ johannique comme Esprit « paraklètos ». Nous l'avons déjà dit : l'actualisation de la révélation de Dieu ne peut être que le fait de Dieu lui-même, autrement dit : le fait de l'Esprit Saint qui est dans et par (in, cum et sub) la lettre de l'Écriture ;

– un exemple particulièrement frappant est représenté par le livre de l'Apocalypse. Il est renvoyé ici au beau commentaire de Pierre Prigent qui vient de paraître. Il en ressort avec clarté que l'Apocalypse n'est rien d'autre qu'une actualisation, dans l'histoire et pour elle, de la révélation de Dieu en Jésus, le Christ.

En conclusion de cette partie qui a trait à la démarche allant de l'attestation canonique de la révélation de Dieu à son actualisation, disons que le but du canon, c'est que Dieu, par l'actualisation, soit Dieu, se constitue (se

révèle) comme Dieu dans l'Église et dans le monde.

III. Du Dieu du canon biblique au Dieu des dieux.

Pour finir, la question : le canon biblique, et, partant, le Dieu biblique, est-il ouvert ou est-il fermé ? Nous ne revenons pas sur ce qui a déjà été dit, à savoir que Dieu est plus grand que l'attestation qui en est donné ; que la révélation de Dieu dépasse son attestation dans le canon biblique ; qu'il y a une révélation universelle qui est présupposée et éclairée par la révélation spéciale de Dieu à Israël et en Jésus, le Christ ; que le canon et le Dieu bibliques sont fondamentalement inclusifs et exclusifs, exclusifs et inclusifs dans le triple sens du mot « récapitulation » qui implique une exclusion, une inclusions et un accomplissement.

Alors, à la question de la clôture ou de l'ouverture du canon biblique, il faut répondre : et – et.

C'est ce qu'il faut préciser quelque peu par les remarques suivantes, présentées sous forme de thèses.

1. La révélation de Dieu en Jésus, le Christ, est « ephapax », une fois pour toutes. Cette affirmation néo-testamentaire, mais qui s'applique déjà à l'Ancien Testament, ne signifie rien d'autre que ceci : ici, dans cette révélation, le Dieu universel est pleinement concret. Il n'y a pas à chercher ailleurs : dans cette révélation, et centralement en Jésus, le Christ, est corporellement présente la plénitude de la divinité. C'est là l'affirmation de foi centrale de l'Église chrétienne.

2. Cette affirmation est comprise à tort dans un sens exclusiviste, pour deux raisons : c'est que d'abord elle est une affirmation de foi, non un instrument de torture et d'exécution ; autrement dit, elle est évangile, non loi (au sens de la *lex semper accusans*) ; elle est une offre, non un couperet. Et puis, parce que l'universel concret qu'est la révélation de Dieu à Israël et en Jésus, le Christ, l'universel concret qu'est le Christ lui-même, est aussi le concret universel, celui par qui ceux qui confessent le Christ sont (souvent il faut dire : pourraient être, s'ils ne pervertissaient la foi en idéologie, c'est-à-dire en une arme, non spirituelle, mais doctrinaire, idéologique) ouverts à l'universalité de Dieu et de son action créatrice et rédemptrice.

3. De même que la révélation spéciale de Dieu présuppose la révélation universelle, son action créatrice et rédemptrice universelle, de même elle ouvre à cette révélation universelle, et cela signifie deux choses.

D'abord, elle ouvre à la révélation universelle qu'elle présuppose. His-

toriquement, cela signifie : elle ouvre aux religions pré-chrétiennes en tant qu'elles sont des expressions de cette révélation universelle. Ces expressions peuvent être de valeur inégale, comporter aussi des éléments de perversion, d'idolâtrisation ou, comme on dit aujourd'hui, d'idéologisation (cette perversion guette, comme déjà dit, aussi la religion biblique) ; elles ne sont certainement pas réductibles à ces perversions.

Ensuite, la révélation spéciale de Dieu à Israël et en Jésus, le Christ, ouvre à son universalisation. C'est là fondamentalement le sens de la prophétie au sens que nous avons dit, c'est-à-dire de la proclamation actualisante. Nous avons évoqué à ce propos l'exemple de l'Apocalypse. Ce livre donne une vision ou un ensemble de visions qui ne veulent être rien d'autre que des explicitations concrètes de la révélation de Dieu en Jésus Christ dans les aspects variés de l'histoire des hommes. Ces visions, cette « apocalypse », qui est révélation de Jésus Christ, marquent, à l'intérieur du canon biblique, l'extension (potentielle) du canon au-delà de lui-même.

Il en résulte une double question :

Premièrement : au nom de quoi rejeterait-on qu'il puisse y avoir, *en principe*, d'autres explications prophétiques nouvelles, par-delà les écrits canoniques ? Certes, il faut ici juger chaque cas séparément, et du point de vue chrétien on ne peut le juger qu'avec le critère du canon. Mais la question se pose, aussi bien pour ce qui est de l'Islam qui, par la bouche du prophète Mohammed, prétend être une explicitation de la révélation de Dieu à Israël et en Jésus (nous ne disons certes pas ici : en Jésus, le Christ, mais en tout cas dans le prophète Jésus), que la question se pose à propos de Joseph Smith et du mormonisme, comme aussi à propos de la « Neuoffenbarung » de Jakob Lorber, un inspiré allemand du dernier siècle à qui a été dictée une révélation nouvelle qui veut se situer dans le prolongement de la révélation de Dieu en Jésus le Christ.

Deuxièmement, au nom de quoi rejeterait-on qu'il puisse y avoir, *en principe*, des explicitations doctrinales, dogmatiques nouvelles, comme celles qui ont été promulguées par l'Église catholique-romaine ? À nouveau, il faut ici juger sur pièce, en ayant comme critère le canon biblique. Mais on n'échappe pas à la question de principe d'une extension, explicitation possible de la connaissance de la révélation de Dieu en Jésus Christ, et, partant, de la révélation elle-même (voir point suivant). La question concerne également toute la culture. Il y a un approfondissement, une extension possible de la connaissance de la réalité. Il y a une dimension de révélation dans la culture elle-même.

4. L'affirmation d'une « révélation continuée » (parallèle à celle d'une création continuée ou continue) est, d'un point de vue chrétien, fautive si elle suppose la dissolution du critère canonique biblique et du Dieu biblique ; elle est pourtant légitime et même nécessaire s'il est vrai que le Dieu biblique, le Dieu d'Israël et de Jésus Christ, est le Dieu vivant qui s'actualise lui-même en permanence par le Saint Esprit Paraclet.

5. La question fondamentale, a-t-il été dit, est celle de la constitution de Dieu : comment Dieu se constitue-t-il, se révèle-t-il à l'homme ? Là où il y a une révélation, où que ce soit, en dehors de la révélation spéciale à Israël et en Jésus le Christ ou en elle, là il y a une récapitulation, dans le sens qui a été donné du mot. Là le Dieu qui se révèle dans tel fait de révélation, se pose en face d'autres réalités ou puissances qui ont le statut de Dieu (x). Il y a alors tout un processus d'exclusion, d'inclusion et de dépassement qui s'effectue. Il ne s'effectue pas seulement entre religions différentes constituées, mais à l'intérieur de l'homme dans lequel ces réalités, ces puissances, ce ou ces dieux sont aussi présents et à l'œuvre.

La rencontre entre les religions est un combat spirituel visant à l'intégration, moyennant une soumission, du ou des dieux des autres religions dans la religion propre. Dans ce combat, c'est le Dieu véritable, qui est le Dieu des dieux, qui l'emportera, et ce « au dernier jour », où il sera tout en tous.

6. Le Dieu biblique est-il le Dieu des dieux ? On ne peut que répondre que Dieu qui se pose dans sa révélation à Israël et en Jésus le Christ, est toujours à la fois *revelatus* et *absconditus*, et est *absconditus* dans sa révélation même. Il est toujours plus grand que lui-même, que sa révélation. Dieu est, avons-nous dit, dans sa révélation même, un contenu incontenable. Le Dieu biblique se révélera en plénitude lors de sa manifestation dans sa parousie, dans ce que nous appelons l'avènement manifeste du royaume de Dieu, et les autres dieux aussi. D'ici là nous avons à témoigner et à écouter, à écouter (aussi du côté des autres religions) et à témoigner.

7. Dans cette confrontation entre le Dieu biblique et le ou les dieux des autres religions, le canon biblique devra toujours à nouveau se vérifier, pour le chrétien, se vérifier comme critère authentique, pertinent. La même affirmation doit être faite à propos des canons des autres religions. On n'échappe pas à son lieu, à moins d'être sans lieu. Mais l'absence de lieu est aussi un lieu. Notre lieu était, dans ces remarques, le lieu de la foi et de l'Église chrétiennes.

Gérard SIEGWALT

NOTE

(1) *Introduction à une théologie chrétienne de la récapitulation. Remarques sur le contenu théologique du prologue de Jean.* In : *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1982, pp. 259 ss.