

Le principe scripturaire (*sola scriptura*) à l'épreuve de notre temps¹

Contre une interprétation « fondamentaliste » du principe scripturaire de la Réforme, l'auteur soutient qu'une théologie se réclamant de la tradition biblique ne saurait cantonner la révélation dans le seul passé des Écritures sans entrer en contradiction avec la confession d'un Dieu vivant, créateur et rédempteur. La Bible est bien la seule norme de la foi, mais elle n'en est pas la seule source, cette dernière se trouvant corrélativement dans les réalités changeantes de la vie et de l'histoire, et dans la prophétia continua dont le Dieu biblique offre le paradigme.

L'expression « principe scripturaire » renvoie au « *sola scriptura* » (l'Écriture seule) de la Réforme, c'est-à-dire aux saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament comme seule source et seule norme de la foi chrétienne. Que l'ampleur du canon biblique ne soit pas exactement la même entre les Églises n'a aucune portée proprement dogmatique. L'affirmation du *sola scriptura* est à ce point évidente pour l'autocompréhension des Églises de la Réforme que nous perdons facilement de vue la problématique qu'elle représente. En partie, cette problématique vaut également pour l'Église catholique-romaine puisque le concile Vatican II a reconnu de manière univoque la signification fondamentale des saintes Écritures pour l'Église et la foi : la question du rapport entre Écriture et tradition y est évaluée de manière telle que son caractère controversé et séparateur dans le passé est surmonté, et qu'elle apparaît désormais dans un sens nouveau et fécond pour le dialogue entre les Églises. Il ne s'agit donc plus là, aujourd'hui, d'un point de controverse, puisque aussi bien les Églises de la Réforme, grâce à l'enrichissement dû au dialogue œcuménique et donc interecclésial (lequel inclut également largement les Églises dites libres ainsi que l'Église orthodoxe), reconnaissent le fait que le canon biblique présuppose une tradition orale et pratique (c'est-à-dire concernant la pratique) dont il émane, et en retour produit de son côté une tradition orale et pratique, dans laquelle seulement il manifeste sa fécondité spirituelle. Il est vrai que la problématique traditionnelle – qui, selon la compréhension protestante, oppose Écriture et tradition – a dominé la confrontation entre les Églises de la Réforme et l'Église catholique-romaine depuis le XVI^e siècle ; elle touche encore, quoique dépassée en principe, la question qui, aux yeux de Rome, demeure : la succession apostolique et la compréhension du ministère qui y est liée.

Si la problématique historique dans sa portée interecclésiale est ainsi largement clarifiée, la perlaboration critique, à la lumière de la nouvelle situation interecclésiale, des controverses passées concernées est un sujet d'intérêt historique permanent. Je n'entrerai pas dans cette thématique historique : elle est avant tout rétrospective et puis, pour le présent, uniquement descriptive, sans affronter comme telle le défi fondamental, d'ordre systématique, dont il va être question ici. La problématique historique devient intéressante pour la réflexion actuelle en tant que systématique, c'est-à-dire critique, dès lors que nous considérons les unilatéralités et les distorsions auxquelles a conduit l'absolutisation du *sola scriptura* par-delà sa compréhension historique à la fois conditionnée et certes nécessaire, et donc légitime du fait des nombreux abus qui ont marqué l'Église occidentale du Moyen Âge finissant ; ces unilatéralités et ces distorsions se sont manifestées au sein des Églises de la Réforme elles-mêmes. Mais lorsque nous constatons les effets de cette absolutisation et des unilatéralités et distorsions générées par elle jusqu'à aujourd'hui, la problématique historique apparaît dans toute sa signification actuelle : pensons au fondamentalisme et à ce qui lui correspond au plan ecclésial, à savoir l'intégrisme (l'intégrisme tient à l'absolutisation d'une période particulière, d'une époque passée de l'Église, érigée en norme idéal-typique parce que considérée au plan de la foi et de l'Église comme particulièrement « intègre » ou parfaite ; le fondamentalisme tient à l'absolutisation du *sola scriptura* en tant que « fondement » exclusif de la foi et de la communauté ecclésiale). Nous savons que l'intégrisme est, au sein sans doute de toutes les Églises dites historiques, une revendication d'un certain nombre de leurs membres, et ce pour établir leur propre identité en vue de leur différenciation d'avec d'autres communautés ecclésiales et d'autres compréhensions de la foi. Nous savons également que les Églises dites « évangéliques » (en anglais *evangelical*) et les Églises

¹ Texte paru dans la revue *Études Théologiques et Religieuses*, n° 1, 2014, p. 39-56. Version française d'une conférence donnée en allemand à la faculté de théologie de Leipzig, le 10 juin 2013.

pentecôtistes, qui croissent rapidement partout dans le monde, ont une compréhension largement fondamentaliste de la Bible.

Nous sommes ainsi placés devant une double tâche : la première a trait à la confrontation critique principalement avec le fondamentalisme, la seconde consiste à rendre compte du principe scripturaire, donc du *sola scriptura*, et ce d'une part en référence à sa mécompréhension partielle par le fondamentalisme, d'autre part et surtout en réponse aux défis du temps présent. Avec cette prise en considération du temps présent comme mise à l'épreuve de notre compréhension du principe scripturaire, celui-ci est appelé directement à répondre de lui-même : il doit s'attester comme principe « spirituel » non seulement spirituellement mais aussi (en tant que principe spirituel !) de manière « temporelle », donc dans sa portée temporelle, et donc de manière crédible. Ce n'est que par cette relation établie à la situation humaine et temporelle donnée que s'éclaire le véritable sens – relationnel – du principe scripturaire : celui-ci n'a pas de vraie signification en lui-même mais seulement en *corrélation*² aux données réelles de la vie et de l'expérience de la réalité.

I. La compréhension fondamentaliste du principe scripturaire en tant que référé à lui-même : essai d'une critique constructive

On s'étonnera de voir souligné spécialement le caractère constructif de cette critique. Cela tient d'une part à une conception responsable de la critique, d'autre part à l'objet même sur lequel porte la critique. Les remarques suivantes permettront de le comprendre.

1. Nous sommes conscients de la problématique historique des condamnations doctrinales (anathèmes). Elles sont indubitablement fondées sur ce que je désigne comme unilatéralités et distorsions de la compréhension de la foi et de l'Église. Mais, le plus souvent, elles tiennent certainement tout autant au « regard » dépréciatif – non évaluatif –, porté sur ce fait. Autant les unilatéralités et les distorsions reposent, comme il apparaîtra encore, sur des rétrécissements – idéologiques – prédonnés, sur des préjugés non remis en question, autant de tels préjugés jouent aussi leur rôle dans les condamnations portées sur la conception théologique perçue comme hérétique ou du moins hétérodoxe de l'adversaire. Le résultat, c'est que préjugé s'oppose à préjugé et que les deux partis sont happés par le cercle vicieux de la condamnation réciproque. Cela conduit – l'expérience multiséculaire le montre à loisir – à l'incompréhension et à l'exclusion réciproques, et est à chaque fois, pour le dire de manière simpliste, un régal pour le diable et un sujet de raillerie pour le monde. La construction de la foi et de l'Église se paie chaque fois au prix de la déconstruction de la foi et de l'Église. Autrement dit, la polémique est à chaque fois spirituellement contreproductive.

2. Le fondamentalisme se présente aujourd'hui à nous non seulement sous son visage chrétien, mais aussi sous les visages d'autres religions. Il représente un phénomène religieux général, il concerne toutes les religions. La façon dont nous traitons ce phénomène à l'intérieur même du christianisme ne peut qu'être fécondée par la façon dont nous le traitons sur le plan interreligieux. La lutte *contre* le fondamentalisme dans d'autres religions ne peut être menée par chacun qu'au nom de son propre fondamentalisme (ou de quelque équivalent de ce dernier, notamment d'ordre politique) ; le dépassement du fondamentalisme chez soi permet aussi de contribuer au dépassement du fondamentalisme ailleurs. Le fondamentalisme apparaît comme une tentation inhérente à toute religion, celle de sa propre absolutisation. Il soulève la question spirituelle et théologique concernant la vraie compréhension de soi de chaque religion particulière et, partant, également du christianisme. Nos *représentations* de foi doivent être examinées une à une quant à leur vérité, et cela dans la conscience du fait qu'elles peuvent être des déformations de la vérité, et le sont bien ici et là comme le montre l'expérience. Pensons à la parole de l'apôtre Paul : « Lorsque j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je pensais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant ; lorsque je suis devenu homme, j'ai fait disparaître ce qui était de l'enfant » (1Co 13, 11). Ce processus de déposition de représentations devenues caduques traverse toute la durée de nos vies ; c'est le processus même de la croissance spirituelle. Il obéit, comme tout dans la vie, à la loi du « meurs pour devenir » ou, comme dit Jésus, du grain de blé qui tombe en terre et meurt, pour pouvoir donner du fruit (Jn 12, 24). La religion, quelle qu'elle soit, à moins de se pervertir et de s'éloigner de sa propre vérité, a pour vocation

² Voir à ce propos Paul TILLICH et sa « méthode de corrélation » (*Théologie systématique*, t. 1).

d'être un lieu spirituel exemplaire pour l'initiation à cette loi et la persévérance en elle, étant entendu que cette loi est en même temps et en son fond une promesse, voire recèle en elle la promesse de la vie véritable.

3. Ce qui vient d'être dit renvoie à cette profonde affirmation théologique, selon laquelle « la critique de la religion est nécessaire à sa vérité ». Eu égard à la réceptivité de chaque religion à la tentation de sa propre absolutisation, eu égard par conséquent à la précarité qui lui est inhérente, y compris pour le christianisme, on reconnaît la responsabilité de la religion : d'abord sa responsabilité en elle-même entre ses différentes expressions et parfois aussi par rapport à ses perversions, ensuite et en même temps la responsabilité des religions entre elles. Cette responsabilité est celle du discernement des esprits (l'expression *diakrisis tōn pneumatōn* est de Paul, 1 Co 12, 10) ; il est la tâche *théologique* par excellence. « Examinez tout, retenez ce qui est bon », dit l'apôtre (1 Th 5, 21 ; voir aussi 1 Jn 4, 1). C'est déjà avec discernement et donc de manière critique que la jeune foi chrétienne s'est située par rapport à la loi (*torah*) vétérotestamentaire. Ce discernement des esprits l'a conduite 1) à l'*abolition* de la loi absolutisée, comprise par conséquent dans le sens du légalisme ; 2) à la *confirmation* de la vraie signification de la loi comprise comme indiquant le chemin vers la vie et, partant, vers Celui qui est la vie, à savoir le Christ ; 3) à la conscience de l'*accomplissement* (*completio*) de la vérité de la loi en Christ et dans le royaume de Dieu faisant dès maintenant irruption en lui. Ce discernement des esprits à la lumière de l'Évangile, et donc de Jésus le Christ par rapport à la loi vétérotestamentaire, est le paradigme de sa mise en œuvre concernant tout autre « objet ». Dans le cas mentionné, il était au service de l'ouverture – critique, donc discernante – du judaïsme au christianisme et ainsi de sa coordination à ce dernier. Nous savons que cette coordination s'est à l'époque soldée largement par un échec, et nous connaissons les réflexions de Paul à ce propos dans Rm 9-11. Elles vont dans le sens d'une *coordination* (ou *corrélation*) *réciroquement critique* entre judaïsme et christianisme ; il s'agit d'une corrélation qui demande à être assumée comme telle dans toute sa précarité, laquelle tient à son caractère historique et donc provisoire. On peut citer à ce propos le passage suivant d'une sourate du coran (5, 48) : « Si Allah avait voulu certes il aurait fait de vous tous une seule communauté. Mais il veut vous éprouver en ce qu'il vous donne. Rivalisez donc dans les bonnes œuvres. C'est vers Allah qu'est votre retour à tous ; alors il vous informera de ce en quoi vous divergiez. » Avec cela, le Coran pas plus que la Bible ne tombe dans le relativisme ; bien plutôt, le fait de la diversité des familles spirituelles fonde la nécessité du discernement *réciroque* des esprits et ainsi du dialogue entendu comme réciroquement critique. À l'intérieur de notre propre religion tout comme entre les religions, nous sommes appelés à être les *gardiens les uns des autres*. « Suis-je le gardien de mon frère ? », demande Caïn après le meurtre de son frère Abel : s'excusant et donc se disculpant quant à sa responsabilité par un déni apparent mais qui revient en fin de compte à une confirmation de son forfait. Si nous ne voulons pas succomber, à l'intérieur et à l'extérieur de notre propre religion, à la loi diabolique du meurtre réciroque, alors il n'y a comme alternative que de devenir les gardiens critiques réciroques de nos vérités spirituelles respectives et donc de nous savoir appelés au dialogue, à ce que Luther a nommé, dans un sens intraecclésial, le *mutuum colloquium fratrum* (le colloque fraternel mutuel). Mais si celui-ci concerne certes la communauté locale et l'ensemble de notre propre religion, avec ses différentes explicitations ecclésiales et également théologiques, y compris le fondamentalisme, il concerne également la rencontre interreligieuse. Je reviendrai sur le fondement théologique de l'élargissement du *mutuum colloquium fratrum* aux religions non chrétiennes.

4. En dernier ressort il en va de la conscience qu'il y a dans le fondamentalisme – et plus précisément, au regard du principe scripturaire, dans le fondamentalisme chrétien – une part de vérité qui demande à être reconnue et pour ainsi dire « engrangée ». J'ai parlé d'unilatéralité : la vérité du fondamentalisme est une vérité *partielle*. Mais une vérité partielle est aussi une vérité, pour autant qu'elle est nommée comme telle et « rachetée » du même coup. Là où c'est le cas, la distorsion à laquelle conduit inévitablement l'unilatéralité peut être évitée. La part de vérité conservée et gardée par le fondamentalisme tient à la conscience qu'avec les saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament nous est donné un trésor spirituel qui s'atteste comme source et comme norme pour la foi et l'Église (ou la communauté chrétienne).

L'unilatéralité de cette vérité reconnue comme vérité partielle tient d'une part à l'usage qui en est fait, et qui est réducteur du message biblique, impliquant son rétrécissement (le fondamentalisme comporte

en effet une théologie biblique réductionniste, s'attestant comme telle en fonction de son « lieu » ecclésial particulier), d'autre part à la compréhension exclusiviste du message biblique ainsi rétréci.

Légitimer formellement cet exclusivisme par la particule exclusive du principe scripturaire (l'Écriture *seule*), c'est méconnaître que ce principe n'est compris correctement (dans le sens de la Réforme) qu'en relation à la *plénitude* du message biblique ; et la même chose vaut pour le *solus Christus*, qui est le *totus Christus*, la *sola gratia*, qui est la *plena gratia*, etc.

Mais autre chose vient s'y ajouter, à savoir le fait que la particule exclusive « seul » est appliquée de manière indifférenciée aux deux qualités reconnues aux saintes Écritures : celle de source et celle de norme. Le fondamentalisme en cela s'inscrit certes formellement dans la succession des réformateurs. La critique adressée à cette indifférenciation concerne par conséquent aussi ces derniers, pour autant qu'ils ont réellement respecté cette indifférenciation (ce qui peut être contesté). La chose à souligner, c'est que *l'affirmation des saintes Écritures comme seule source pour la foi et donc pour l'Église ne peut être maintenue*, et surtout qu'elle n'est pas pleinement respectée par les Églises ou communautés fondamentalistes elles-mêmes dans leur pratique de la prédication : elles réfèrent généralement le message biblique à la situation humaine et communément temporelle, ne voyant pas seulement dans cette situation un lieu d'application pour le message mais aussi un point de départ qui fait sens pour lui ; elles ne renvoient donc pas seulement à partir du message à la situation qu'il concerne, mais aussi, et à l'inverse, de la situation prédonnée au message biblique la concernant. Pratique effective de la corrélation dans les deux sens ! Par là on reconnaît à la situation un caractère de source pour la foi et la réalité communautaire tout comme on le fait pour le message scripturaire ; ce faisant, le caractère de source de la situation ne devient intelligible et nommable que grâce aux saintes Écritures, tout comme à l'inverse le caractère de source des saintes Écritures ne devient intelligible et nommable que grâce à la situation à laquelle elles sont référées. Si par conséquent le lien établi entre la particule exclusive *sola* et la qualité de source des saintes Écritures doit être remis en question, ce lien a sa pleine légitimité en ce qui concerne la normativité spirituelle des Écritures (seule norme) ; il est vrai que la compréhension des Écritures comme norme est marquée aussi par la conscience des deux sources de la foi référées l'une à l'autre. Comme norme également, et surtout comme norme, les saintes Écritures sont relationnelles.

Seule une conception dualiste du réel permettrait d'infirmer ce qui vient d'être dit sur les deux sources. Le maintien de l'affirmation des saintes Écritures comme seule source présuppose le dualisme ou conduit à lui. Mais le dualisme est la négation du monothéisme, selon lequel Dieu est le Créateur continu et ainsi le Recréateur – ou le Rédempteur – des cieux et de la terre : il fait procéder la création continûment du chaos qui menace toutes choses en permanence et qui lui sert pour ainsi dire de matériau (voir Gn 1, 2)

5. Jusque-là c'est de manière générale que nous avons parlé du fondamentalisme, nous référant principalement à ses expressions actuelles dans les Églises et communautés « évangéliques » et pentecôtistes. L'assimilation du fondamentalisme à ces dernières appelle cependant, pour des raisons historiques aussi bien que systématiques, une correction explicative. Le fondamentalisme – autrefois on parlait de biblicisme ou de littéralisme scripturaire – a trouvé son expression doctrinale dans l'orthodoxie luthérienne et réformée de la fin du XVI^e et du XVII^e siècle ; nous savons que, globalement, cela s'est fait de manière assez différenciée. L'orthodoxie doctrinale ainsi définie n'a pourtant cessé de conduire à une pétrification de la compréhension de la foi et de l'Église. L'intégrisme dans les Églises luthériennes et réformées d'aujourd'hui se réfère à cette époque de la « pure doctrine », tout comme l'intégrisme catholique-romain se réfère à l'époque tridentine et post-tridentine. On peut le qualifier comme un doctrinarisme avec des accentuations variées, théologique, liturgique, juridico-ecclésiastique, etc. L'intégrisme est une idéologie, en ce sens qu'il légitime un certain état de fait et n'en voit pas la problématique. Il est essentiellement réactionnaire, purement conservateur, restaurateur, attaché au passé. Le fondamentalisme d'aujourd'hui, d'expression « évangélique » ou pentecôtiste, est tout autre. Il accueille en lui – de manière certes nouvelle – la réaction que l'orthodoxie du XVII^e siècle avait suscitée. Cette réaction s'est produite dans le piétisme. Il est demeuré fidèle au biblicisme, mais il a surmonté sa pétrification liée à sa doctrine pure et autosuffisante, et cela grâce à la conscience – à l'expérience – du fait que le message biblique procède de la vie de la foi et est destiné à la vie de la foi. Le fondamentalisme actuel marque par rapport à

l'orthodoxie du XVII^e siècle son « assomption » critique – il conserve sa part de vérité et il surmonte la pétrification de celle-ci – dans le piétisme, lequel est un mouvement de renouveau de la foi et de la communauté chrétienne. Tout amalgame (non-différenciation) entre le biblicisme du XVII^e siècle et le fondamentalisme dans les Églises et communautés « évangéliques » et pentecôtistes représente une méprise quant à la réalité des choses et passe à côté de la vérité du fondamentalisme actuel.

Il faut dire une chose encore concernant le fondamentalisme actuel, tel qu'il se manifeste dans l'« évangélisme » et dans le pentecôtisme. Dans toute leur unilatéralité due à leur fondamentalisme, ces Églises et communautés représentent, au plan de la foi vécue et de la communauté vécue, comme une sorte de compensation par rapport à l'unilatéralité (ou appauvrissement) correspondantes des Églises dites historiques. Ne se pourrait-il pas que dans l'« économie » (*oikonomia*) de Dieu, au sens où l'Église orthodoxe emploie cette expression, l'« évangélisme » et le pentecôtisme soient une « offre » – à discerner critiqueusement et donc de manière différenciée – faite aux Églises historiques de notre temps, non certes à cause de leur unilatéralité du fait de leur fondamentalisme, mais à cause de la vitalité de leur foi et de leur communauté ? Si cette vitalité est bien marquée par le fondamentalisme, elle ne se réduit pas à lui mais le fait éclater. Nous ne pouvons nous ouvrir à cette offre que par le dialogue (le *mutuum colloquium fratrum*) ; ce n'est que grâce à lui aussi que nos Églises pourront devenir à leur tour une offre faite aux courants « évangéliques » et pentecôtistes présents à l'intérieur de la chrétienté, tant en vue du dépassement de leur fondamentalisme que de l'affermissement de leur « bien » (ou « charisme ») propre dans l'économie totale de l'Église une du Dieu tri-un.

6. Le sens – le but – de la critique vis-à-vis de la compréhension fondamentalisme du principe scripturaire en tant qu'absolutisé et donc référé à lui-même, c'est la *santé* de la foi et de la doctrine (théologie) – la notion de la santé spirituelle se rencontre dans les Épîtres pastorales (littéralement : foi – doctrine – « hygiénique »). Les unilatéralités et les déformations conduisent à des maladies et à des perversions spirituelles. On ne peut les affronter, de manière thérapeutique (!), que grâce à un principe scripturaire bien compris. Grâce à lui seul les exclusivismes qui opposent des communautés de foi les unes aux autres peuvent être surmontés. Le message biblique à ce propos peut être récapitulé dans cette affirmation (Ep 2, 14 suiv.) : « Le Christ est notre paix, lui qui des deux (dans notre texte il s'agit des judéo-chrétiens et des pagano-chrétiens ; nous pouvons ici appliquer l'affirmation aux deux courants de foi et d'Église évoqués dans le contexte de notre réflexion) n'en a fait qu'un, et qui a détruit le mur de séparation : la haine [...] afin de créer en lui-même avec les deux un seul être humain nouveau, en établissant la paix, et de les réconcilier l'un et l'autre avec Dieu en un seul corps par la croix, en détruisant par elle la haine [...]. » La vraie compréhension de ce qui est dit là n'exclut pas mais au contraire inclut consciemment la critique mutuelle (au sens de ce qui a été dit concernant le discernement des esprits).

II. La compréhension corrélatrice du principe scripturaire : essai de compte rendu systématique

Il s'agit ici de fonder la thèse avancée selon laquelle l'affirmation concernant les saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament comme seule source de la foi, et par conséquent aussi pour l'Église, conduit à un rétrécissement qui ne peut être maintenu : elle ne prend pas en considération le contexte chaque fois nouveau – pour nous, dit de manière générale, le temps présent, ce temps entendu comme temps de Dieu et donc comme temps qui est spirituellement signifant. Tel est le sens du rapport affirmé dans le titre du principe scripturaire au temps présent (« Le principe scripturaire à l'épreuve de notre temps ») : le principe scripturaire ne peut être référé à lui-même et donc être absolutisé, il est essentiellement corrélatif – ou relationnel –, c'est-à-dire référé à la réalité qui lui est extérieure. Cela signifie de manière positive que *la clôture du canon biblique n'est pas la fin de la révélation de Dieu*. Il s'agit ici de rendre compte de cette *continuation* de la révélation du Dieu vivant et d'en esquisser la portée, et ce grâce aux remarques suivantes.

1. Les saintes Écritures de la Bible déjà procèdent du va-et-vient constant (donc de la corrélation) entre l'expérience humaine de la réalité et le message qui l'interprète à partir de Dieu et l'oriente vers lui, qui donc la juge, ou l'éclaire et la renouvelle. Partout, une double démarche y est combinée ou intriquée : l'une va du bas vers le haut et l'autre du haut vers le bas. Je qualifie la démarche de bas en haut de sapientiale, celle de haut en bas de prophétique. La démarche sapientiale repose sur l'expérience (*experientia*) : dans son autonomie autosuffisante, fait irruption (en tout cas peut faire

irruption « où et quand cela plaît à Dieu ») la révélation prophétique ; alors que l'expérience est ouverte pour la parole prophétique, dans sa quête du vrai mystère du réel, fondée sur ce qui dans ladite expérience paraît comme irrémédiablement énigmatique, elle examine critiquement (avec discernement) cette parole prophétique quant à sa crédibilité pour elle. À l'inverse, la démarche prophétique, fondée dans la connaissance de Dieu, est référée à la démarche sapientiale. Elle doit en tout état de cause se vérifier dans les données du réel, tout comme de son côté la démarche sapientiale ne parvient à la pleine connaissance d'elle-même que dans la parole prophétique dans laquelle elle s'accomplit³.

La conscience de cette relation intime, cette intrication des deux démarches et la « méthode de corrélation » (P. Tillich) impliquée en elle – une méthode s'avérant chemin paradigmatique d'acquisition de connaissance spirituelle et théologique⁴ – conduisent au dépassement d'un concept purement supranaturaliste de Dieu. Pour ce concept, Dieu est le tout Autre, intervenant de l'extérieur dans notre monde. Le supranaturalisme est une forme de dualisme : la dualité certes effective Dieu/monde (et être humain) est comprise de manière dualiste, au point que la foi en Dieu est une chose plaquée de l'extérieur sur la réalité expérientielle. Le rejet du supranaturalisme, en tant que non conforme à la corrélation (la coordination réciproque) des deux démarches présupposées par la Bible et mises en œuvre par elle, correspond à la compréhension de Luther exprimée dans sa doctrine de la sainte Cène : ne cherchez pas le Christ ailleurs que dans, avec et à travers (*in, cum et sub*) le pain et la coupe partagés du repas du Seigneur. Ceux-ci ne sont pas simplement des paraboles d'une réalité tout autre, mais cette réalité tout autre y devient réelle pour nous, y est vécue par nous, et elle s'avère en nous par les fruits qu'elle produit. Pour ce qui est des saintes Écritures, cela signifie que révélation et réalité, ou encore Esprit divin et lettre humaine y sont liés à la fois sans séparation et en même temps sans confusion entre eux (le dogme de Chalcédoine caractérise la relation entre les deux « natures » du Christ par ces deux adverbes *indivise* et *inconfuse*). Il en appert que la contextualisation, comme elle est appelée aujourd'hui, du message biblique est fondée dans l'essence même de ce dernier. Notons simplement en marge que le grand défi aujourd'hui pour l'islam et sa compréhension du Coran – Écriture venant de Dieu et transmise par l'archange Gabriel à Mohammed – est celui, en premier lieu, de sa contextualité passée, mais également de sa contextualité culturelle. La question décisive est celle-ci : la tâche de la transmission du message biblique ou coranique est-elle satisfaite par sa simple répétition et son adaptation à un temps nouveau – cette compréhension est celle qui domine dans l'islam –, ou faut-il encore entendre aujourd'hui autre chose par « contextualisation » ? C'est là en tout cas, vu à partir de l'autocompréhension de la Bible, la question qui s'avère non seulement légitime mais nécessaire.

2. Il s'agit désormais de préciser ce que nous entendons par expérience du réel (ou réalité expérientielle), et ce dans le contexte biblique même. Nous avons parlé de la démarche sapientiale et de la démarche prophétique. Celle-là est communément humaine, celle-ci est spécifiquement référée à Dieu. Cette dualité (non pas dualisme !) ou polarité apparaît dans la Bible du Premier Testament dans la *dualité Noé/Abraham*. Noé est le père historique – ou plutôt pré-historique, légendaire – de toute l'humanité, donc l'expression historique de l'Adam mythique (archétypique). De lui procède en particulier Abraham, le père des croyants, tel qu'il est attesté de façon similaire par juifs, chrétiens et musulmans. Abraham est le père d'une histoire particulière, l'histoire dite du salut : chacune des trois religions qui se réfèrent à Abraham (les religions abrahamiques) accentue cette histoire à sa manière ; il y a la compréhension juive, la compréhension chrétienne et la compréhension musulmane de cette histoire particulière. Elle a son « *Sitz im Leben* (assise) » dans l'histoire universelle. L'histoire particulière du salut, qui pour chacune des religions concernées part d'Abraham, est également référée pour chacune d'elles à l'histoire universelle, est ancrée en elle qui est liée au nom de Noé. Le danois Grundtvig, contemporain de Kierkegaard, a cette formule : « D'abord homme (être humain), ensuite chrétien » (ou juif ou musulman, etc.). L'alliance abrahamique – l'élection d'Abraham, la

³ Concernant la corrélation ainsi entendue entre réalité et révélation et, de manière plus particulière, entre société humaine et Église chrétienne, cette corrélation étant appliquée aux différents « domaines » de l'affirmation dogmatique (à savoir le monde, l'être humain, Dieu), voir ma *Dogmatique pour la catholicité évangélique*.

⁴ Celle-ci est toujours *symbolique* au sens étymologique du terme *symbole* : réalité expérientielle et révélation y confluent.

« promesse » particulière qui, selon le terme utilisé par le Nouveau Testament, lui est faite – procède comme alliance particulière de l’alliance de Dieu avec Noé. Claus Westermann⁵ distingue à ce propos entre le Dieu qui sauve – il se révèle dans l’histoire particulière du salut – et le Dieu qui bénit : c’est le Dieu qui s’atteste comme créateur et conservateur de toute l’humanité. C’est dire : il y a deux sources, il n’y a pas seulement l’histoire particulière du salut, laquelle commence dans la Bible avec Gn 12 ; il y a également l’histoire universelle, à proprement parler « œcuménique », telle que, après l’histoire des origines (Gn 1-4) et en l’« historicisant » pour ainsi dire, elle trouve son expression fondatrice dans Gn 5-11. La distinction remontant à Augustin, et reprise et accentuée de manière nouvelle par Luther, entre les deux règnes – le règne temporel et le règne spirituel – est ultimement fondée dans celle entre alliance noachique et alliance abrahamique, et elle explicite cette dernière distinction d’une façon particulière, en la référant à la coexistence entre État et religion (Église) dans une société particulière. Il s’agit bien clairement d’une distinction, non d’une séparation ! Entre les deux « règnes » il y a une relation réciproquement critique. Chacun d’eux a son rapport spécifique à Dieu, tous deux ont par conséquent une dimension spirituelle, tous sont signifiants spirituellement ou théologiquement parlant. Nous aurons encore à préciser ce que cela implique pour la corrélation – réciproque – entre les saintes Écritures de l’Ancien et du Nouveau Testament et le temps présent.

3. Ce qui vient d’être dit concernant la compréhension corrélatrice du principe scripturaire est aussi révélateur de la relation essentielle des saintes Écritures à Dieu. En effet, la compréhension des Écritures et celle de Dieu sont liées, comme sont liées la compréhension des Écritures et celle du réel. Les Écritures sont pour ainsi dire l’instance médiatrice entre Dieu et la réalité, et cela de manière à la fois différenciée et donc variée, et en même temps corrélatrice selon la dimension – temporelle ou spirituelle – concernée de la réalité (soit communément humaine et « œcuménique » et donc noachique, soit dans un sens spécial de l’ordre de l’histoire du salut et ainsi abrahamique). Or, l’expérience nous apprend que la réalité est évolutive, elle l’est déjà dans – et aussi selon – la Bible : la création est la *création continue* (*creatio continua*), l’histoire humaine et également, en elle, l’histoire particulière du salut sont orientées vers leur accomplissement dans la nouvelle création, les cieux nouveaux et la terre nouvelle, le royaume de Dieu. Et le Dieu biblique est, tant comme Créateur que comme Rédempteur, le Dieu vivant : dans la ligne de toute la Bible le livre de l’Apocalypse le caractérise comme « celui qui est, qui était, et qui vient » (Ap 1, 8). Vis-à-vis de Moïse Dieu se nomme ainsi : « Je suis qui je suis », voire « Je suis avec toi » (Ex 3, 14 et 3, 12). Dieu toujours d’abord *est*, c’est-à-dire le Dieu présent ; c’est à partir du présent qu’il ouvre au passé, s’attestant comme Celui qui était, et c’est encore à partir du présent qu’il ouvre à l’avenir, s’attestant comme Celui qui vient. On ne peut situer Dieu dans aucun passé, c’est-à-dire l’y enfermer pour l’y conserver avec dévotion comme une pièce de musée ; on ne peut pas non plus le projeter dans un quelconque avenir pour l’y admirer telle une utopie extraterrestre, au-delà de l’ici-bas. Le Dieu du passé et de l’avenir n’existe *pour nous*, qui vivons aujourd’hui, qu’à travers le Dieu présent, le Dieu qui est.

Il en appert que la compréhension selon laquelle les saintes Écritures sont la seule source pour la foi et pour l’Église retient Dieu dans le passé biblique et pour ainsi dire l’y emprisonne. Cette compréhension (mécompréhension !) des saintes Écritures revient en fait à une négation de Dieu en tant que vivant. Elle assigne Dieu à résidence, dit où il faut le chercher. Il n’y a une telle résidence ni dans le passé ni dans l’avenir mais uniquement dans le présent, et à partir de cette présence qui englobe tout Dieu devient perceptible aussi comme le Dieu du passé et le Dieu de l’avenir. La clôture du canon biblique vaut pour ce qui concerne son caractère de norme (ou critère) de la foi et de l’Église : c’est d’après lui que se fait le discernement des esprits. Entendu ainsi, le canon biblique est normatif, car Dieu (ou Jésus le Christ) « est le même hier, aujourd’hui et éternellement » (He 13, 8). Mais puisque la réalité et Dieu se poursuivent, progressent, sont dans un constant devenir, à la fois sont toujours les mêmes et en même temps sont toujours neufs, la réalité chaque fois concernée et le Dieu vivant référé à elle (ou inversement) sont, pris dans leur corrélation essentielle, source permanente de la foi et de l’Église. Les saintes Écritures sont norme et source, mais si elles sont seule norme elles ne sont pas seule source, pour autant que Dieu et la réalité sont perçus – et respectés – comme advenant continûment.

⁵ Claus WESTERMANN, *Théologie de l’Ancien Testament*, traduction de Lore Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1989.

4. Avec cela nous disons que la révélation du Dieu vivant se poursuit : tout comme il faut parler de *création continue*, il faut également parler de *révélation continue*. Cela vaut pour l'histoire cosmique et « œcuménique », donc universelle, tout autant que pour l'histoire spéciale du salut. On distingue traditionnellement à ce propos entre la révélation générale de Dieu d'un côté, sa révélation spéciale de l'autre côté. Ces expressions, cependant, ne renvoient pas seulement au passé ; elles ne deviennent pertinentes quant à leur portée qu'en raison de leur signification au présent.

Concernant d'abord la *revelatio continua* en tant que *generalis* (universelle), elle ne peut être fondée, comme affirmation crédible, que dans l'expérience présente de la réalité : c'est-à-dire qu'elle devient intelligible et pour ainsi dire vérifiable en cette dernière. Ou plutôt : elle doit être rendue intelligible dans cette dernière, car il y a une expérience autosuffisante, enfermée sur elle-même, de la réalité (nous l'avons évoquée) : celle-ci ne permet aucun accès à sa propre dimension de profondeur – spirituelle et théologique –, autrement dit, à la présence et à l'action de Dieu en elle. Les obstacles mis à l'ouverture vis-à-vis de cette dimension de profondeur par le sécularisme aujourd'hui dominant dans le monde dit occidental – que ce soit comme athéisme pratique, comme matérialisme technologique et consumériste, ou comme indifférentisme religieux – sont coulés dans du béton armé et proprement gigantesques. En même temps ils sont potentiellement, ici et là, très réellement minés de l'intérieur par des doutes croissants quant à la pertinence de l'idéologie dominante mentionnée et par la conscience du caractère pour ainsi dire « transparent » de *mystère* de la réalité expérientielle, et donc de la dimension transcendante de celle-ci. La réalité vécue, l'expérience de la réalité : une parole de Dieu qui éveille toute la terre habitée (l'*oikoumène*) de son sommeil dogmatique, idéologique ! Ces voix existent, depuis longtemps déjà et aujourd'hui en nombre croissant, et une nouvelle crainte de Dieu (au sens vétérotestamentaire de l'expression) s'esquisse. Comme humanité et individuellement, nous vivons aujourd'hui de nombreux ébranlements ; il y en a toujours eu, mais ils se multiplient et ils nous concernent aujourd'hui inéluctablement. Je ne parle pas maintenant dans un sens particulier des ébranlements personnels de toutes sortes, quel que soit leur poids existentiel chaque fois particulier ; chacun d'eux appelle un « déchiffrement » particulier pour y déceler une visitation – que ce soit comme « coup du destin » ou comme jugement immanent et en cela ultimement comme grâce –, chacun d'eux appelle par conséquent un accompagnement (consolation) particulier. Je me contente de nommer quelques ébranlements généraux, qui nous concernent tous et toutes (souvent très personnellement) et qui sont aussi perçus dans cette portée : les catastrophes naturelles, qu'elles soient conditionnées ou non par des causes humaines ; les catastrophes civilisationnelles, conditionnées par la civilisation dominante : crise écologique, crise climatique, crise économique (du fait de l'exploitation non seulement de la nature mais d'êtres humains par d'autres êtres humains), crise sociale, crise financière (toutes ces crises sont liées) ; à la base de ces dernières la crise spécifique de la raison humaine et donc philosophique, et ainsi culturelle : crise des fondements qui portent notre civilisation. C'est la crise, pour le dire en un mot, de la conception dualiste (non holistique) de la réalité : selon celle-ci, dont Descartes est le principal porte-parole, l'être humain comme être de raison (*res cogitans*) est opposé à la nature prise comme objet (*res extensa*) ; loin d'être *dans* la nature comme être humain participant à cette dernière, il est pris comme « maître et possesseur de la nature » et donc comme n'étant pas responsable vis-à-vis d'elle. C'est cette conception cartésienne de la réalité qui est à la base des différents aspects mentionnés de la crise de civilisation, ils sont tous déterminés par elle ; c'est cette conception qui est ébranlée et qui s'avère atteinte dans sa consistance ; reprenant un mot d'Ernst Troeltsch, qu'il a employé dans un autre contexte, on peut dire que « tout vacille ».

Que signifie alors, dans cette situation, le renvoi à Dieu ? Non pas que Dieu en serait la cause : la pensée causale, appliquée à Dieu, le réduit à un principe scientifique et philosophique et le renie comme Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de Jésus Christ. La pensée causale conçoit Dieu à la manière d'Aristote – Dieu, *causa prima* de toutes choses – ou dans le sens de la théologie de la rétribution que les amis de Job lui opposent dans son épreuve, mais qui est rejetée par Job d'abord et ensuite par Dieu lui-même comme insuffisante. Certes, la Bible reconnaît et valide l'idée de causalité, mais elle n'a pas tant trait à Dieu qu'à la réalité elle-même. La loi de la causalité est la loi inhérente à la réalité, elle détermine le cours naturel des choses. L'apôtre Paul s'y réfère : « Ne vous y trompez pas, on ne se moque pas de Dieu. Ce qu'un humain sème, il le récoltera aussi » (Ga 6, 7). La loi de la causalité est la loi de la nature, mais Dieu, comme Créateur et Rédempteur, est le Maître de la nature et également de l'histoire en tant que déterminée par cette loi : il est leur Maître, non certes au sens où

il rejetterait la loi de la nature mais au sens où il s'atteste, se révèle, en elle et avec elle et à travers elle (*in, cum et sub*) comme Celui qui crée à partir du chaos (Gn 1, 2), et cela continûment ; son œuvre est celle de la *creatio continua*. Paul, pareillement, dit (Rm 4, 17) : « Dieu donne la vie aux morts et il appelle ce qui n'est point pour que cela soit. » Telle est la présence et l'action présente de Dieu dans l'expérience de la réalité. Telle est sa « visitation » en elle et à travers elle : le fait qu'il visite l'humanité en la rétablissant et en l'orientant de manière neuve pour son propre salut. La tâche du déchiffrement, la tâche « herméneutique » de l'interprétation de cette dimension de profondeur dans l'expérience de la réalité incombe à quiconque y est appelé et en est capable : ce sont assurément souvent des poètes et des artistes de toutes sortes, et des écrivains et des philosophes, qui sont aptes à mettre en mots – ou dans le langage de tel ou tel art – ce dont il en va ici ultimement. Mais cette tâche incombe aussi, pour ainsi dire par vocation, aux religions – qui sont toutes provoquées, défiées, par les ébranlements indiqués –, et elle nous incombe comme chrétiens, chrétiennes et comme Église. Il en va de la tâche prophétique qui porte sur la réalité générale, « œcuménique », et donc communément humaine telle qu'elle est englobée dans la réalité cosmique.

Concernant ensuite la *revelatio continua* en tant que *specialis* (ou *particularis*), elle signifie la permanente continuation et actualisation des saintes Écritures dans chaque nouveau temps, en raison des données chaque fois nouvelles et de la révélation de Dieu advenant en elles et par elles en tant que présence et action de Dieu dans le sens de sa visitation. Par actualisation nous n'entendons pas seulement l'actualisation du message biblique mais, en corrélation avec elle, la perception (ou appréhension), dans les données présentes, de l'actualisation de Dieu – Dieu lui-même s'actualise, toujours le même et toujours neuf – présent et agissant en elles et par elles. Nous avons vu que les saintes Écritures éclairent le plan sapientiel de bas en haut par le plan prophétique de haut en bas et pour ainsi dire « tricotent » ensemble les deux orientations en un même « texte » ; ce texte est comme tel – et donc dans cette intrication, cette corrélation, essentielle des deux orientations dites – un texte prophétique : l'orientation prophétique de haut en bas n'existe pas indépendamment, et pour ainsi dire de manière chimiquement pure en soi et pour soi, mais uniquement dans cette intrication avec l'orientation sapientielle ; elle est toujours l'élaboration (ou perlaboration) de la réalité empirique dans la lumière de Dieu, et ainsi de la relation de foi vivante et responsable – apte à en rendre compte – à Dieu. Cette élaboration, qui toujours neuve, se continue en permanence, s'effectue continûment dans la ligne même du paradigme donné dans les saintes Écritures, comme élaboration de la présence et de l'action de Dieu dans la réalité expérientielle d'aujourd'hui. Tel est le sens de la prophétie entendue comme *prophetia continua*. Parler de *revelatio continua*, c'est parler de *prophetia continua*, à savoir d'interprétation, s'effectuant grâce au discernement des esprits (à l'aune de la norme des saintes Écritures) par rapport à la réalité expérientielle – qu'il s'agisse de la réalité communément « œcuménique » ou de celle qui relève spécialement de l'histoire du salut – selon sa dimension spirituelle et théologique. Le lieu spirituel et théologique particulier de cette interprétation (prophétique), donc la tradition de foi chrétienne, ne peut prétendre à aucun monopole : cette tradition de foi abrahamique présuppose l'alliance noachique de Dieu avec toute la terre habitée, et la Bible reconnaît expressément les « valeurs » des nations païennes également ; l'Apocalypse ne dit-elle pas : « Les rois de la terre (il s'agit des rois « païens ») apporteront leur gloire dans la Jérusalem céleste [...] ; on y apportera la gloire et l'honneur des nations » (Ap 21, 24 et 26) ? La prophétie spécifiquement chrétienne, et donc particulière au sens qui a été dit, ne peut et ne doit pas être comprise dans un sens particulariste et être réduite dans sa portée à la seule Église chrétienne ; sinon, cela reviendrait à une négation de Dieu comme Créateur et Rédempteur des cieux et de la terre et pas seulement de la chrétienté ou encore des traditions abrahamiques. L'Église n'existe pas en dehors de l'humanité mais en elle ; c'est en elle et aussi pour elle qu'elle a son existence et sa tâche particulières. Il peut certes y avoir une prophétie s'adressant de manière particulière à l'Église ; toutefois, la prophétie qui serait réduite, par principe ou de fait, à l'Église, ce qui impliquerait l'autosuffisance de cette dernière, reviendrait à étendre la conception dualiste de Dieu à l'Église elle-même ; elle ressortit à une théologie (unilatérale) de la délimitation et est opposée à une théologie de la récapitulation (critique) de toutes choses en Dieu (Ep 1, 10). Cette dernière est fondée dans la confession du Dieu un et unique (Dt 6, 4), le Créateur et le Rédempteur de toute la réalité. La prophétie chrétienne, qui ne peut être que particulière du fait qu'elle procède d'une tradition de foi particulière, n'est crédible que si, toute particulière qu'elle soit, elle a une portée universelle et avère cette crédibilité par cette portée

universelle. C'est dire qu'elle est « dialogale » et non dictatoriale ; elle ne peut qu'interpeller et appeler ; elle ne saurait ni décréter dans un esprit de supériorité ni discriminer ; elle est toujours responsive-responsable, jamais assertorique de manière arbitraire et sans compétence (au sens « œcuménique », communément humain). Aussi la prophétie chrétienne ne pourra-t-elle jamais être l'affaire d'un seul. Même s'il est vrai que des individus pourront y apporter leur contribution et ainsi peser sur elle, elle sera toujours l'affaire d'une communauté, toujours éprouvée dans le *mutuum colloquium fratrum*, quelle qu'en soit la modalité. Une prophétie qui a autorité est une prophétie qui a surmonté toutes les tentations qui lui sont inhérentes dans le sens de sa propre absolutisation et qui, eu égard aux défis de la réalité expérimentielle d'une part, de la réalité de Dieu se révélant en elle et par elle d'autre part, a passé par l'expérience purificatrice de la pauvreté spirituelle (au sens de la première béatitude) : elle ne peut qu'être reçue, accueillie, comme prophétie. Elle est toujours l'expression du combat spirituel du discernement des esprits, un combat personnel et communautaire qui inclut également toute l'humanité⁶.

Conclusion

La théologie chrétienne s'est toujours comprise dans sa vraie essence comme *theologia viatorum*, théologie des pèlerins, à la suite des premiers chrétiens et chrétiennes qu'on appelait « ceux du chemin » (Ac 9, 2) : les chrétiennes et les chrétiens étaient et sont les compagnons de Celui qui se désigne comme « le chemin » (Jn 14, 6). Ce chemin n'existe qu'en chemin, que comme cheminement⁷. Le cheminement conscient appelle la disponibilité constante à rendre compte (littéralement à donner réponse, 1 P 3, 15) de la foi telle qu'elle advient et progresse sur ce cheminement. La compréhension du principe scripturaire que nous avons esquissée se veut l'expression d'un tel compte rendu. Cette compréhension se transforme – se corrige, s'élargit, se précise – sur le chemin, pour autant qu'il est un cheminement effectif. Nous avons parlé d'une grande mutation historique par rapport à une compréhension passée des saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament entendues comme seule norme et seule source pour la foi et pour l'Église. Cette mutation générale, qui met en question l'unicité de la qualité de source des saintes Écritures et qui tient à la conscience d'une source toujours corrélative (à savoir l'expérience chaque fois spécifique de la réalité ainsi que la réalité de Dieu se découvrant en elle et à travers elle), peut toujours à nouveau correspondre à une mutation tout à fait personnelle, au sens où on passe comme individu d'une compréhension autoréférentielle du principe scripturaire à une compréhension corrélative. Le caractère normatif des saintes Écritures apparaît alors dans son essence comme référé à la réalité expérimentielle chaque fois présente, avec sa dimension de profondeur, et donc sa révélation de Dieu qui devient perceptible en elle et à travers elle. Cette dimension de révélation ne peut pas seulement être nommée grâce aux saintes Écritures ; éclairée par elles, elle les éclaire à son tour. La source qui coule dans les saintes Écritures est aussi la source de la réalité expérimentielle d'aujourd'hui. Pour la norme que sont les saintes Écritures, cela signifie qu'on ne peut en rendre compte que de manière relationnelle : la norme également n'est pas absolue mais corrélative. Si donc la norme des saintes Écritures est norme normante (*norma normans*), la réalité expérimentielle chaque fois présente ou actuelle détermine de son côté ce caractère de norme normante des saintes Écritures : je la qualifie, par rapport à la norme normante, de norme devant être normée (*norma normanda*). La *norma normans* est éprouvée par la *norma normanda* et réciproquement. Il y a coordination réciproque de la source biblique de la foi et de l'Église, et de leur source actuelle.

Cette affirmation en appelle au caractère vivant de la foi et de l'Église chrétiennes dans leur chemin (et leur cheminement) aujourd'hui, dans la réalité donnée. Autrement dit, elle en appelle à leur *crédibilité* ; elle invite la foi et l'Église à rendre compte d'elles-mêmes devant le tribunal de la réalité expérimentielle chaque fois présente, et de la dimension de transcendance se découvrant en elle et à travers elle. Nous sommes appelés à la vie, c'est-à-dire au courage de la foi, au courage pour la foi, au courage pour le risque de la foi responsable.

⁶ À propos de la prophétie continuée, voir mon article « La promesse en partie inaccomplie des discours d'adieu de Jésus. Le Paraclet comme esprit de prophétie et la continuation de la révélation du Dieu vivant », *Études Théologiques et Religieuses*, n° 2, 2011, p. 227-236. Voir ci-dessus.

⁷ Voir déjà la conclusion de l'article cité, p. 235-236. Voir cette conclusion ci-dessus.