Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 27 (1980)

Heft: 3

Artikel: Révélation et expérience(bis)

Autor: Torrell, Jean-Pierre

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760979

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

JEAN-PIERRE TORRELL

Révélation et expérience(bis) *

Les deux mots du titre de cette conférence sont aussi imprécis l'un que l'autre. Il y a pourtant au moins deux raisons qui en justifient l'emploi.

La première réside dans l'extrême actualité de ce thème dans la théologie contemporaine. Il serait facile de relever dans la production théologique de ces dix dernières années une bonne vingtaine d'articles ou de livres qui ont pris ce sujet comme axe de leurs réflexions. Ce nombre serait plus grand encore si l'on se bornait à recenser les travaux qui portent directement sur la seule notion d'expérience dans le domaine de la foi. Ces recherches traitent aussi bien de spiritualité que de théologie ou de pastorale; elles émanent de milieux protestants autant que catholiques; elles s'expriment en diverses langues et proviennent de lieux culturels différents – l'Amérique, du Nord et du Sud (quoique avec des tonalités diverses), y est tout autant intéressée que l'Europe. On le devine aisément, les auteurs ne mettent pas tous, ni toujours, les mêmes choses sous les mêmes mots. On ne retire pas non plus de leur lecture une impression évidente de clarté ou de progrès. Toutefois, cela aide à percevoir un peu mieux la complexité de la question.

La deuxième raison relève au premier abord d'une pure commodité pratique. Il n'est guère possible de préciser dans le seul titre le sujet

* Cet article reprend le texte d'une conférence donnée à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg le 13 février 1980. A quelques retouches littéraires près et à l'exception de deux passages, omis lors de cette conférence par souci de brièveté, le texte imprimé est conforme à celui de l'exposé oral. Nous n'avons pas jugé nécessaire de le surcharger après coup de références scientifiques; on en trouvera quelques-unes dans notre Chronique parue sous le même titre (d'où le «bis» de celui-ci) dans *Revue Thomiste* 78 (1978) 430–463. Le présent texte reproduit avec quelques modifications l'un ou l'autre passage de cette Chronique.

exact d'une conférence sans entrer dans des explications qui n'ont pas leur place à ce niveau. La précision risque de nuire à la concision. Mais l'inverse est aussi vrai. Le moment est donc venu de donner un premier éclaircissement et d'indiquer l'orientation générale de mon propos.

Quand je parle de «révélation», je pense d'abord à l'acte par lequel Dieu «parle» – comme l'on dit –, à l'acte par lequel Dieu se fait connaître et se donne au partenaire qu'il s'est choisi. Je laisse donc de côté le sens objectif du mot par lequel nous désignons l'ensemble de ce qui est révélé: la révélation transmise par la tradition.

Quand je parle d'«expérience», je pense à ce qui se passe dans la personne qui reçoit cette parole, cette communication de Dieu, à la manière dont elle l'assimile, la fait sienne et, éventuellement, la transmet. Il s'agit donc en première visée de l'expérience de la révélation. Comme elle s'est vérifiée d'abord chez les prophètes, nous pourrions déjà préciser notre titre en ajoutant: révélation et expérience *prophétique,* ou nous pourrions dire: l'expérience prophétique de la révélation.

Cependant, je serai amené à proposer du prophète une définition qui va bien au delà de ce qu'on met habituellement sous ce mot. C'est une des raisons pour lesquelles je n'ai pas voulu d'emblée restreindre mon propos par l'ajout de cette précision. Un autre motif réside dans le fait que j'aimerais prolonger cette considération par une analyse des rapports de la révélation à notre expérience actuelle de croyant. Comme acte de Dieu, la révélation est une réalité toujours actuelle, mais l'homme la reçoit d'une manière différente selon qu'il la reçoit sans intermédiaire ou selon qu'il la reçoit aussi par voie de tradition. C'est toute la différence entre le prophète et le simple croyant que nous sommes.

La brièveté de mon titre dissimule donc une relative complexité. Celle-ci revêt elle-même une nouvelle dimension si l'on remarque le parallélisme de fait qui existe entre la vogue actuelle de ces deux mots, expérience et révélation, et la persistance avec laquelle on a parlé de retour du modernisme en ces dernières quinze années. Pour quiconque connaît tant soit peu l'histoire de la théologie récente, l'alliance de ces deux mots ne peut pas ne pas y faire penser. La notion d'expérience religieuse était très en honneur parmi les théologiens et chercheurs modernistes et ils y ont fait appel pour tenter de comprendre le dogme de la révélation. Il n'est donc pas étonnant que toute une série d'auteurs – dont certains très illustres – soient intervenus pour dénoncer une résurgence du modernisme en ces années d'après le Concile, et pour mettre en garde contre

ses dangers. On sait peut-être moins que d'autres auteurs – tout aussi conscients de ces risques – ont jugé utile de souligner que les modernistes avaient soulevé de vraies questions et qu'elles attendaient toujours leurs réponses. Ces questions ont été alors refoulées plus qu'elles n'ont été examinées; il n'y a donc rien d'étrange à ce qu'elles se posent de nouveau à notre époque avec la même virulence.

Quelles étaient donc ces questions? – Au risque de simplifier un peu et de mettre en une lumière trop vive ce qui n'était parfois qu'implicite dans le débat, il me semble que nous pouvons y repérer trois grandes séries de problèmes.

La première concerne la part de l'homme dans la révélation. Les modernistes s'élevaient contre une conception de la révélation qu'ils appelaient «extrinséciste». Aujourd'hui, nous dirions peut-être plus volontiers «supranaturaliste». Selon cette vue des choses, Dieu se comporte comme un agent extérieur à l'homme et, intervenant du dehors, plaque sa révélation sur un sujet purement passif – à la manière dont on plaque de l'or ou de l'argent sur un métal quelconque sans modifier en rien la médiocre qualité de ce support. Dans cette perspective, il est clair que le prophète n'est qu'un pur instrument – même pas! –, un canal inerte par lequel la Parole de Dieu ne fait que passer sans affecter le moins du monde la psychologie ou le psychisme de l'homme, faisant même violence à son autonomie et à sa liberté.

Il y a un soupçon de caricature dans cette description, mais elle n'est pas hélas! dénuée de tout fondement. A l'opposé de cette façon de voir les choses, les modernistes en proposaient une autre selon laquelle la révélation est avant tout une expérience intérieure profonde qui met en œuvre non seulement l'intelligence du sujet, mais aussi toute son affectivité, toutes ses puissances de création, en un mot tout son être. Loin d'être passive, la personne humaine est au contraire suprêmement active dans le processus révélateur. – Disons-le tout de suite, il s'agit là d'une intuition fondamentalement juste dont une théologie de la révélation qui se respecte doit tenir compte.

Après la part de l'homme, la deuxième grande question concerne la part de Dieu. L'homme est actif dans le processus révélateur, mais il ne s'ensuit pas qu'il en est la source. Les idées que je viens de rappeler, justes au départ (le premier Loisy disait fort clairement que l'origine première se trouve en Dieu), prennent une tournure tout à fait inacceptable quand nos auteurs en viennent peu à peu à affirmer que l'expérience religieuse de l'humanité est la source première de ce qui, progressivement,

a pris forme dans la foi chrétienne et dans les dogmes de l'Eglise catholique. Le détail de leurs explications permettrait sans doute de nuancer ce résumé, mais c'est bien à cela que reviennent finalement les choses.

Or, l'effort du théologien qui veut rendre compte de la manière dont s'est effectuée la révélation, ne peut éliminer cette intervention divine. Sans elle, nous pourrions à la rigueur construire une philosophie de la religion, mais nous n'accèderions pas au domaine de la foi théologale. Une théologie de la révélation doit donc respecter simultanément et la part de Dieu et la part de l'homme. Dieu parle à l'homme, disons-nous; comment? L'homme dit la Parole de Dieu, disons-nous encore; comment cela? De quelle façon cette Parole de Dieu s'inscrit-elle dans la psychologie de l'homme pour qu'elle puisse devenir parole d'hommes sans cesser d'être Parole de Dieu?

La troisième et dernière grande question n'est au fond qu'une extension de la précédente. Avec elle nous rejoignons les données les plus fondamentales de la théologie et même de la foi. On pourrait penser que c'est prendre les choses de bien loin; il n'en est pourtant rien. La solution des deux questions précédentes suppose une certaine idée de Dieu, un certain mode de présence de Dieu à sa créature. Faute de s'en souvenir au moment opportun, on commet les pires contresens, on se heurte aux obstacles les plus insurmontables – pour ne pas dire les plus puérils. Il faut donc répéter dans ce contexte que si Dieu n'est pas extérieur à l'homme, il est pourtant autre que lui; s'il est immanent à l'homme, il lui est aussi transcendant. L'effort du théologien ici consiste donc à proposer une conception de l'intériorité, et même de l'immanence de l'expérience de la révélation, qui ne verse pas dans l'immanentisme qu'on a reproché aux modernistes. Car aussi longtemps que l'on s'en tient à cette immanence close qui renferme l'homme en lui-même, on s'interdit de rejoindre Celui qui donne sens à tout ce qui est.

Voilà donc les trois grandes questions qui constitueront la trame profonde de mon exposé. Mais, plutôt que de les reprendre une à une – ce qui nous conduirait fort loin et risquerait de nous engager dans une polémique peu glorieuse –, j'ai préféré tenter de vérifier ce qu'il est possible de dire sur la révélation à partir d'une investigation de l'expérience prophétique. En insistant sur le fait que l'expérience humaine a été et continue à être le lieu où advient la révélation du Dieu vivant, nous devrions pouvoir acquérir de cette révélation une intelligence plus conforme à ce qu'elle est en réalité. Il ne s'agit pas seulement d'un enseignement de type intellectuel, il s'agit de beaucoup plus et de beaucoup

mieux que d'histoire, il s'agit d'un mystère qui a pris corps en un événement d'abord intérieur. Pour cette raison, il échappe en partie aux idées claires et ce serait fausser la perspective d'entrée de jeu que de proposer un plan d'exposé trop nettement structuré. Je vais essayer plutôt de rendre sensible la cohérence interne de la réalité en déployant successivement ses différents aspects.

Cette façon d'aborder la révélation en acte à partir de l'expérience prophétique n'est pas tout à fait inédite dans l'histoire de la pensée. Sans le mot expérience et avec un bonheur inégal, il faut bien le dire, S. Augustin avait déjà frayé la voie, dans son livre sur *La Genèse au sens littéral*, avec ses recherches sur les différents types de visions (corporelles, imaginatives, intellectuelles). Il a sans doute eu des précurseurs, mais c'est à lui que les théologiens scolastiques ont spontanément emboîté le pas. Les premiers linéaments de ce qui nous intéresse se trouvent dans les traités *De prophetia* qui commencent à apparaître au début du XIIIe siècle. Ce type de réflexion atteint une élaboration assez poussée chez S. Thomas d'Aquin, mais elle est encore mise en œuvre à sa manière par un philosophe comme Spinoza.

L'intuition est profondément juste. Si nous voulons comprendre quelque chose au processus révélateur, il faut l'étudier *in situ*, c'est-à-dire dans le lieu même où il s'est produit de façon privilégiée, dans la personne qui a été le destinataire immédiat de la révélation, le prophète. Mais pour aller jusqu'au bout de cette intuition, il faut se donner du prophète une définition beaucoup plus ample que celle de nos dictionnaires. Et ceci en deux directions.

La première modification que nous devons apporter concerne l'extension du terme. Je n'y insiste pas, mais c'est capital pour comprendre ce qui suit: je prends le mot prophète comme s'appliquant à tous les destinataires immédiats, à tous les organes de la révélation immédiate. Il s'applique donc aux prophètes au sens habituel du terme (Isaïe ou Jérémie, par exemple), mais aussi aux sages qui ont réfléchi sur le message des prophètes et ont prolongé à leur manière l'histoire de la révélation; il vaut également pour les apôtres qui ont été les derniers chaînons de cette histoire de la révélation, ainsi que pour Jésus lui-même qui vérifie en sa personne de manière éminente cette qualité d'organe de la révélation. Cette extension du terme peut surprendre au premier abord; elle a en réalité ses bases bibliques, et de récentes études d'exégèse l'ont solidement établie, pour les apôtres notamment; et plus d'un théologien

a utilisé le terme en cette acception élargie. Si, dans la suite de mon exposé, je prends souvent mes exemples chez les prophètes au sens strict, c'est pour ne pas trop disperser la recherche, mais il doit rester entendu que, moyennant les transpositions nécessaires, tout ce que je vais dire s'applique à tous les inspirés qui ont contribué à la transmission de la révélation.

La seconde modification qu'il faut faire subir à notre définition spontanée du prophète, concerne la compréhension du terme. Le prophète n'est pas seulement ni d'abord quelqu'un qui prédit l'avenir. Il le fait à l'occasion, mais cela n'est pas premier; ce n'est qu'une conséquence de ce qu'il est en profondeur. Selon ce qu'il dit de lui-même, le prophète c'est d'abord «celui qui voit» ou «celui qui entend», et souvent les deux simultanément. De Balaam à Ezéchiel, d'Amos à Jérémie, les textes prophétiques – et particulièrement les récits de vocation des prophètes – sont remplis de termes qui relèvent du double vocabulaire de la vision et de l'audition. Les gens de la Bible ne s'y trompent d'ailleurs pas; ils savent que le nom le plus ancien du *nabi'* c'était *rô'éh* ou *ḥôzéh,* c'est-à-dire «le voyant»; et quand ils veulent se moquer de lui ils l'appellent «le visionnaire».

Qu'a-t-il donc vu ou entendu, le prophète? – Il s'agit parfois de visions grandioses comme celles d'Isaïe ou d'Ezéchiel: le Temple en est le cadre, la liturgie l'occasion, l'objet une vérité concernant directement Dieu lui-même. Le plus souvent pourtant il s'agit d'expériences plus proches de la vie quotidienne, qui prennent leur point de départ dans des scènes familières: c'est Jérémie et sa branche d'amandier, ou bien chez le potier; c'est Amos et son fil à plomb ou son panier de figues. Dans les deux cas pourtant, majestueux ou familier, le prophète a conscience d'avoir été admis au conseil divin, d'avoir eu accès au secret de Dieu et d'en avoir reçu une connaissance qui le distingue des faux prophètes et le qualifie pour parler au peuple au nom du Seigneur.

Il y a donc là, antérieure à la mission prophétique, une – et souvent plusieurs – expérience que le prophète a jugé assez extraordinaire pour en perpétuer le souvenir par écrit (sinon toujours par lui-même, du moins par ses disciples). Expérience à laquelle nous pouvons revenir pour la scruter de plus près et tenter d'en comprendre le mécanisme psychologique. Expérience à laquelle lui, en tout cas, revient sans cesse, car c'est là qu'il trouve l'origine divine de sa mission. Jésus, le Prophète par excellence, le dira à Nicodème: «Nous parlons de ce que nous savons, nous témoignons de ce que nous avons vu» (*Jn* 3, 11).

Si effectivement nous examinons de plus près cette expérience du prophète, nous y relevons un certain nombre de caractéristiques dont la plus évidente est qu'il s'agit d'un événement éminemment personnel, et donc aussi éminemment intérieur. Ceci est perceptible non seulement dans les visions de type extatique comme celles d'Ezéchiel ou d'Isaïe dans lesquelles, très manifestement, c'est le monde intérieur du prophète qui, sous la motion divine, accède à la conscience claire. Mais on le perçoit peut-être encore mieux dans les perceptions symboliques de Jérémie où, à partir d'un fait tout à fait banal, le prophète saisit, sous la lumière divine, une vérité qui échappe encore au commun des mortels. Le fait extérieur n'est ici qu'un catalyseur d'un processus intérieur au prophète. En réalité, un certain nombre de textes suggèrent l'idée d'une communication immédiate entre Dieu et le prophète. Quand il s'agit de parole, par exemple, elle est souvent présentée non pas comme un son qui frapperait l'oreille du prophète, mais comme mise directement dans sa bouche. «Dieu vint à la rencontre de Balaam, *il lui mit une parole dans la bouche*» (*Nb* 23, 15; cf. 5 et 12, même expression). La formule se retrouve aussi bien pour Jérémie (1, 9), que pour David (cf. 2 *S* 23, 2) ou Isaïe (51, 16; 59, 21).

Il est important de relever ces expressions au passage pour éviter de projeter dans les textes des puérilités qui ne s'y trouvent pas. Quand Loisy assurait qu'il ne croyait pas du tout aux causeries du Paradis terrestre et pas davantage au fait que Dieu se serait familièrement entretenu avec Abraham ou Moïse, il faisait la preuve qu'il n'était guère sensible aux images d'un style poétique; il ne démontrait pas pour autant que les auteurs bibliques étaient eux-mêmes victimes de leurs anthropomorphismes.

Moins naïfs sur ce point que bien des théologiens postérieurs, les penseurs du Moyen Age – S. Thomas notamment – avaient depuis longtemps mis au point la notion d'une parole et d'une écoute *intérieures* pour rendre compte de la manière dont Dieu s'était adressé à Adam et aux prophètes. On ne parle ici de parole que par analogie, pour signifier que l'inspiration interne par laquelle Dieu intervient a le même effet que notre parole humaine lorsque nous nous adressons à nos interlocuteurs. Le même effet, c'est-à-dire que cette inspiration fait connaître ce que Dieu veut faire connaître, communique ce qu'il veut communiquer. Parler, au sens immédiat du mot, ne saurait en effet convenir à Dieu; pur esprit, il ne saurait émettre une voix perceptible par les sens. Mais la notion de parole n'est pas si pauvre qu'elle ne puisse se vérifier sur

différents registres. Comme le disent les prophètes eux-mêmes, il est possible à Dieu de «parler au cœur» de l'homme – c'est-à-dire de se faire comprendre de lui, même sans paroles! Ce n'est que par la suite que l'inspiré – donnons-lui son nom le plus générique, qu'il s'agisse d'un patriarche, d'un prophète au sens strict, d'un sage ou d'un apôtre – emploiera le mot de parole pour qualifier ce qu'il a perçu. Mais, à proprement parler, ce qu'il a perçu c'est ce que nous appelons l'inspiration divine, cette illumination intérieure qui lui a permis de comprendre ce que Dieu voulait lui faire saisir.

Cette brève réflexion sur la valeur analogique de la notion de parole en entraîne un certain nombre d'autres qui ne sont pas sans importance pour une exacte intelligence de la révélation. Il y en a trois principales qui me paraissent mériter un développement spécial.

Tout d'abord, on ne saurait limiter l'extension analogique du concept de parole à cette idée de parole intérieure. Il s'étend également à toute l'histoire du salut. Sans entrer ici dans les discussions récentes sur la révélation comme histoire ou sur l'histoire comme révélation, il est tout à fait certain que Dieu a «parlé» à son Peuple autant par ce qu'il a fait que par ce qu'il a dit. Malgré les apparences, ceci n'est pas tout à fait une nouveauté dans l'histoire de la pensée chrétienne; S. Augustin disait déjà: Puisque Jésus-Christ est la Parole de Dieu, toute action, tout geste de cette Parole est pour nous une parole. Cependant, notre temps a su donner une portée beaucoup plus vaste à cette idée d'une parole gestuelle. Elle englobe non seulement les actions symboliques des prophètes, les actes de bravoure des Juges, les événements de l'histoire dont l'Exode est certainement le plus marquant, mais aussi les institutions du Peuple d'Israël et les péripéties diverses qui ont meublé cette histoire. Inextricablement mêlées, intrinsèquement liées aux paroles proprement dites, les œuvres de Dieu, accomplies par et pour son Peuple, témoignent de façon tout aussi éloquente de son dessein de salut (cf. *Dei Verbum* 2).

Pourquoi sommes-nous autorisés ici à parler de parole? ... Eh bien, pour la même raison que précédemment. La Bible nous dit – souvent – que ces actes ont été accomplis par leurs auteurs sous la motion de Yahvé qui mit en eux son Esprit. Nous retrouvons à leur propos le même terme d'inspiration. L'Esprit les a donc poussés à agir tout autant qu'à parler et, nous le dirons aussi, à écrire. Puisqu'ils sont posés par inspiration divine, ces actes sont donc signifiants, ils veulent dire quelque chose; c'est pourquoi nous parlons à leur propos de parole. Il faut ajou-

ter cependant que cette parole événementielle ne sera dévoilée dans sa pleine signification que par l'intervention d'une autre parole – la parole interprétatrice des prophètes et des sages qui en dégageront le sens dans leur méditation inspirée.

Ma deuxième remarque vise donc à souligner que l'extension de la notion de parole au domaine tout entier de l'histoire, loin d'éliminer le concept de parole intérieure, en souligne au contraire la nécessité avec encore plus de force. Il y aurait, en effet, une façon d'entendre la révélation par l'histoire qui nous ferait retomber dans le danger d'extrincésisme. Or, s'il est un point sur lequel les théologiens contemporains sont d'accord et à juste titre! – c'est qu'«il n'y a pas vraiment révélation tant qu'il n'y a pas intériorisation de cette révélation dans une conscience humaine» [1]. Je suis tout à fait d'accord avec cette affirmation, mais je crois nécessaire d'ajouter: la révélation ne s'achève pas seulement dans la conscience, c'est là qu'elle commence. Cela n'exclut pas que des événements aient été le point de départ de cette prise de conscience (du plus grand au plus modeste, comme la marmite de Jérémie), mais ces événements, ces faits ne sont perçus comme révélation que par la personne qui pense, juge, réfléchit, met les faits en relation les uns avec les autres et avec sa foi, de façon à en saisir l'intelligibilité de salut, la signification surnaturelle.

En son surgissement originel, la révélation a été expérience de l'illumination divine dans la conscience d'une personne humaine, et c'est à partir de là que cette personne a lu et interprété l'univers et son histoire. Ce qui se produit d'abord à l'échelon modeste d'une expérience personnelle limitée, prend place progressivement dans une série d'autres expériences analogues, jusqu'à former cette conscience collective du Peuple de Dieu en ses générations successives, telle que nous pouvons la percevoir dans la Bible. Mais ne soyons pas dupes: s'il y a dans le tout de cette conscience collective plus que dans la somme de ses parties, n'oublions pas que ces parties sont le fait de personnes, et que c'est dans la singularité de leur relation à Dieu que s'est accompli l'acte révélateur en son jaillissement premier.

Il y a donc au moins un double avantage à valoriser cette notion

[1] C. Geffré, Esquisse d'une théologie de la révélation», dans *La Révélation*, par P. Ricœur, E. Lévinas, E. Haulotte, E. Cornélis, C. Geffré, Bruxelles, 1977, p. 171–205; cf. p. 183.

de parole intérieure. D'une part, elle permet de rectifier ce qu'il pourrait y avoir de trop extériorisant (et, à la limite, de trop «séculier») dans l'idée d'une révélation par l'histoire. D'autre part, elle permet d'instaurer en vérité la structure dialogale de la révélation, c'est-à-dire la relation de personne à personne constitutive de la révélation activement prise, par le maintien et l'approfondissement d'une notion de parole beaucoup plus proche du signifié courant que ne l'est l'idée de l'événement-parole ou de signe des temps.

Cependant, cette notion de parole intérieure comporte une troisième conséquence dont il faut tirer profit pour notre réflexion. Le prophète, avons-nous dit, reçoit de Dieu une inspiration, une illumination, mais il n'entend pas à proprement parler des paroles corporellement prononcées par Dieu lui-même. Ceci est à exclure absolument, au double titre de l'immatérialité de Dieu et de son intériorité à sa créature. Si nous ne le faisons pas, nous sommes victimes d'un anthropomorphisme des plus grossiers et nous restons très en deçà des exigences d'une anthentique intelligence de la foi – sans profit pour les croyants, objet de dérision de la part des non-croyants.

La question se pose alors pourtant: puisque ces paroles dans leur matérialité ne viennent pas de Dieu, d'où viennent-elles donc? La réponse est évidente: du prophète lui-même. L'illumination divine est chez lui le point de départ d'un processus complexe qui se terminera, à l'intérieur de son intelligence, par l'émission d'un concept comme dans tout acte de connaissance, et, à l'extérieur, par la prononciation d'un discours, et, éventuellement la rédaction d'un livre, par lesquels il transmettra en mots humains l'essentiel de ce qu'il aura perçu.

Il est parfaitement possible de décrire ce mécanisme psychologique si l'on dispose d'une théorie critique de la connaissance adéquate, mais je ne saurais entrer ici dans le détail de l'analyse. Il suffira de dire que ce processus consiste essentiellement en l'assimilation personnelle de ce que perçoit le prophète. De telle sorte que la vérité que Dieu lui communique, sous la forme d'une expérience qu'il lui fait vivre et dont il l'aide à découvrir le sens, devienne sa propre vérité. On a pu le dire en une formule frappante: «La révélation est une découverte active de l'esprit humain sous la lumière de l'Esprit Saint» [2]. Il faut également

[2] P. Benoit, «Inspiration et révélation», dans *Concilium* 10 (1965) 13–26; cf. p. 22.

que le prophète cherche et trouve – à l'aide de la même lumière divine – les mots dont il a besoin pour «traduire» ce qu'il a «vu» ou/et «entendu» – disons plus exactement: ce qu'il a «perçu» en son for intérieur. De même il met en œuvre toutes les ressources de son imaginaire pour suggérer par des symboles et des comparaisons ce que les mots ne peuvent dire. Bref, il y a dans son cas quelque chose d'analogue au processus créateur tel que nous pouvons le saisir dans les confidences des poètes ou des artistes qui tentent de donner forme à leur intuition, afin de la transmettre en quelque mesure et de faire partager leur découverte et leur admiration pour ce monde intérieur qui les a ravis.

Prophète-poète, le rapprochement n'est pas gratuit; certains de nos Prophètes sont aussi de grands poètes – songez à Isaïe par exemple. Mais il y a ici davantage que dans n'importe quel acte de création artistique. Humainement parlant, le message des prophètes peut être très au-dessous de nombreux chefs-d'œuvre littéraires. Du point de vue de notre foi, il est incomparablement supérieur car, au travers de ces mots d'hommes, c'est la Parole de Dieu qui nous rejoint. C'est la Parole de Dieu, car c'est lui qui est à l'origine de l'expérience que l'inspiré traduit; c'est lui encore qui assure la rectitude de la transmission. A travers les approximations du langage humain, par le génie littéraire de certains ou, au contraire, malgré l'inculture de certains autres, malgré leurs fautes de grammaire et même, éventuellement, malgré leurs erreurs historiques, échos du savoir de l'époque où le prophète a vécu, à travers et malgré tout cela, Dieu «veille» sur sa Parole et l'essentiel, c'est-à-dire la vérité nécessaire au salut, nous est transmis de façon très certaine.

Achevons de déployer les implications de cette troisième remarque. Il est maintenant devenu clair que cette idée d'une parole intérieure écarte de façon radicale toutes les insuffisantes théories qui régnaient encore à l'époque moderniste, et qui s'imaginaient l'inspiration scripturaire sous le mode d'une dictée qui n'aurait laissé à l'écrivain d'autre liberté que celle d'un copiste, d'une machine à dicter. Pas davantage le prophète n'avait besoin de réciter mot pour mot un discours qu'il n'avait pas matériellement entendu. Il avait au contraire besoin de toute son initiative et de toutes ses ressources pour entrer à titre de sujet pleinement actif dans le processus révélateur, c'est-à-dire pour faire sien d'abord ce qui lui venait de Dieu et, ensuite, pour le transmettre. Ou, si l'on préfère un autre langage, pour entrer à titre de partenaire à part entière dans le dialogue de la révélation.

Les considérations qui précèdent nous mettent mieux en mesure, je pense, d'aborder au passage la question délicate de la liberté du prophète. Puisqu'elle est éminemment personnelle, l'expérience de la révélation ne peut être vécue que dans la liberté, sous peine de n'être qu'une caricature déformée d'une authentique expérience humaine. Il faut d'emblée concéder que Dieu ne peut intervenir arbitrairement dans la vie d'une intelligence et la contraindre à énoncer un jugement ou à prononcer un discours sur des représentations qui lui sont tout à fait extérieures. Cela irait à l'encontre de la nécessaire indépendance de la vie de l'esprit humain, dont le jeu doit être absolument libre de toute pression autre que celle de l'évidence.

A la vérité, s'imaginer l'intervention révélante de Dieu de cette façon, ce serait être fort éloigné de ce qu'elle est en réalité et que j'ai tenté de décrire jusqu'ici. Mais il faut expliciter un peu ce qui n'a été que supposé jusqu'à présent. Dieu n'est pas une cause concurrente au sein du monde phénoménal; il ne faut donc pas le concevoir comme un étranger pour l'intelligence du prophète – pas plus que pour la nôtre. Selon le mot impérissable d'Augustin, il est en moi plus moi-même que moi. Sa transcendance n'élimine absolument pas sa présence au plus intime de l'être humain.

C'est justement cette active présence au plus profond de sa créature qui fait que Dieu peut agir sur elle sans la violenter, car c'est lui qui lui donne tout. Vous savez de quelle manière particulièrement éclairante cela se vérifie à propos des rapports de la grâce et du libre arbitre. La créature n'est pas libre *malgré que* Dieu agisse en elle par sa grâce, mais elle est libre *parce que* Dieu lui donne d'être, et d'être libre et d'agir librement avec le concours de sa grâce. Cela est possible parce que Dieu est déjà au cœur de toute expérience humaine comme la condition même de sa possibilité. Sa présence au cœur de l'expérience prophétique est une réalisation particulière de cette présence universelle. Et là encore cette présence et cette action divines donnent au prophète et d'être, et d'être prophète – librement.

Nous avons vu précédemment que la lumière prophétique agit de telle sorte que les lois de la connaissance humaine se trouvent respectées. Il suffit d'ajouter ici qu'il en va de même sur ce nouveau point: le prophète ne cède qu'à l'évidence de son objet. Sous l'illumination reçue, le prophète voit, comprend que ce qui naît en lui vient de Dieu et il ne peut absolument pas en douter – pas plus que nous ne pouvons douter de ce que nous percevons avec une évidence contraignante. Envers et

contre tout (et contre lui-même parfois! ce serait peut-être la façon la plus satisfaisante d'expliquer l'emprise irrésistible dont parlent certains d'entre eux), il a donc l'évidence que Dieu l'envoie et lui fait dire certaines choses après les lui avoir fait connaître. Il s'aperçoit avec la même netteté que ce n'est pas à la seule capacité naturelle de son intelligence qu'il doit cette perception. En d'autres termes, tout en ayant conscience qu'il y a là quelque chose qui le dépasse, il n'en pose pas moins un acte qui est pleinement sien, personnel, car il n'a cédé à rien d'autre qu'à ce qu'il a perçu avec une évidence et une certitude telles qu'il n'en peut douter.

N'est-ce pas là trop s'avancer et présumer un peu des sentiments intérieurs du prophète? ... Moins qu'il n'y paraît au premier abord, et j'aime ici proposer deux exemples pour illustrer cela. J'emprunte le premier à Martin Buber et à son jeu scénique sur le prophète Elie. Au lever du rideau, la scène est dans l'obscurité. Le prophète, prosterné dans un coin, est violemment excité: «Non, non, non! Je n'irai pas. Tu ne peux pas me contraindre. Je suis libre!» – L'interlocuteur invisible répond alors: «C'est entendu. Je ne peux pas te contraindre. Tu es libre». Long silence... Finalement, Elie se redresse et demande: «Que veux-tu que je fasse?»

Le deuxième exemple nous touche de plus près. Chacun de nous a vécu l'expérience personnelle de l'amour, de la conversion, de la vocation. Le sujet a le sentiment d'une force irrésistible qui le mène et, en même temps, la conscience d'une liberté intérieure inconnue en toute autre circonstance. – N'est-il pas possible d'éclairer par là quelque chose de l'expérience prophétique de la liberté?...

Il était important pour notre propos de souligner la dimension intérieure de l'expérience du prophète. Il n'est pas moins capital d'ajouter maintenant que cette expérience personnelle a aussi une dimension sociale éminente. Cependant, pour introduire à ce nouvel aspect, je voudrais revenir une fois de plus au prophète et à sa psychologie.

Nous avons parlé jusqu'ici de ce don spécial reçu de Dieu par lequel le prophète se trouve, pour ainsi dire, mis «à hauteur de révélation en train de se faire». Comme les dons de Dieu sont généralement dénommés d'après leurs effets dans leurs destinataires, les théologiens parlent ici d'une lumière prophétique. C'est grâce à elle que l'inspiré perçoit la révélation qui lui est adressée; c'est elle qui en fait un organe de la révélation. Mais le prophète n'est pas seulement ni toujours prophète (ou du moins pas toujours en acte de prophétie); il est aussi un croyant; comme nous, il vivait sous la lumière obscure de la foi. La distinction

des deux plans est assez évidente: par la lumière prophétique, le prophète découvrait du nouveau, il accroissait parfois le contenu de la révélation; par la lumière de la foi, il accueillait ce contenu, non seulement en ce qu'il avait d'éventuellement nouveau (puisque le prophète devait croire lui-même ce qu'il annonçait), mais encore en ce qu'il avait d'ancien, et que le prophète recevait de la tradition antérieure.

De quelle manière la lumière de foi et la lumière prophétique s'articulaient-elles concrètement dans la psychologie du prophète? Cela nous restera à jamais inaccessible. Nous devons pourtant réserver ces deux plans pour deux raisons principales. D'abord, parce que la reconnaissance d'un don spécial accordé au prophète permet seule de rendre compte de la distinction entre les deux phases de l'histoire de la révélation: l'une qui est celle de la révélation constituante, qui a duré jusqu'au Christ en qui elle a trouvé sa plénitude et son achèvement; l'autre qui est celle de la révélation en sa phase actualisatrice, et qui est le régime sous lequel nous vivons. Nous retrouverons bientôt cette distinction et il n'y a pas à insister sur cette première raison, mais il est évident qu'elle nous permet de mettre en place une donnée capitale, car c'est uniquement en raison de cette présence spéciale de l'Esprit Saint à l'origine du message que nous le tenons pour révélé et, par suite, normatif pour notre foi.

Ensuite, l'existence simultanée dans le prophète de ces deux dons surnaturels de niveaux différents – lumière de foi, lumière prophétique – nous permet d'articuler de façon plus organique l'expérience personnelle du prophète à l'expérience collective du Peuple de Dieu tout entier. C'est ici que nous rencontrons cette dimension sociale que j'annonçais. Le prophète est déjà participant de cette communauté par sa naissance, par son éducation et par tout ce qui peut relier un individu à son milieu d'origine. De plus, le charisme prophétique, grâce de caractère social par excellence, l'insère à un titre nouveau dans cette communauté, puisque ce qu'il reçoit ne lui est pas donné pour son usage individuel, mais pour être transmis. Mais à ce double lien à la communauté s'en ajoute un troisième, celui, spécifique, de la foi par laquelle le prophète accueille les grandes valeurs de la tradition de ce Peuple.

La tradition contribue ainsi à façonner l'être spirituel du messager, plus encore peut-être que lui-même ne participe à son accroissement. (Une bonne part du message des prophètes consiste en fait à rappeler cette tradition). Située au cœur de l'expérience communautaire, l'expérience prophétique reçoit ainsi une dimension qui dépasse de beaucoup celle d'une personnalité unique – fût-elle de taille exceptionnelle. Il faut

aller jusque-là pour ne pas traiter de l'expérience prophétique d'une manière trop incomplète.

A mon sens, pareille conception de l'expérience permet incontestablement de faire la part de la personne singulière qui l'a vécue (ses origines, sa condition sociale, son tempérament, etc.); elle échappe pourtant au travers du psychologisme et du subjectivisme toujours possibles, car elle intègre la référence aux grands événements fondateurs de la geste du salut, elle est l'écho de leur célébration liturgique, elle est nourrie d'une écoute attentive des traditions ou de la lecture de ce qui est déjà écrit. Dans ce contexte, l'apparition d'une révélation «nouvelle» ressemble beaucoup moins à l'irruption inattendue d'une vérité arbitrairement imposée de l'extérieur qu'au mûrissement d'un fruit longuement nourri de sève et qui se détache de lui-même de la branche qui le porte.

En évoquant, comme nous venons de le faire, l'enracinement du prophète dans un Peuple et dans une Tradition qui l'ont façonné plus encore qu'il n'a contribué à les enrichir – un Peuple qui vient de plus loin que lui et qui continue après lui –, nous en sommes arrivés au moment où nous ne pouvons plus considérer la révélation seulement comme une réalité de jadis, survenue en certains privilégiés, unique et irrépétable. C'est aussi une réalité toujours actuelle, toujours vivante, qui ne cesse de jaillir au sein de ce Peuple et de se perpétuer avec les générations de croyants. Il est évident pourtant que le mot de révélation ne recouvre pas tout à fait le même contenu suivant les diverses phases de l'histoire du salut.

Cela est aisé à comprendre si l'on se place d'emblée au milieu des temps. Avec la venue du Christ Jésus, «prophète puissant en action et en parole devant Dieu et devant tout le peuple» (*Lc* 24, 11), l'histoire de la révélation a trouvé, non pas exactement son achèvement (car le mot pourrait être équivoque), mais son sommet, sa plénitude et sa consommation. Pourquoi? Parce que Jésus n'est pas seulement un prophète; il est le Fils et – S. Jean de la Croix l'a dit mieux que personne –, en nous donnant son Fils qui est son unique Parole, le Père nous a communiqué tout ce qu'il avait à nous dire. Si je prends au sérieux l'incarnation du Fils de Dieu, je ne peux pas ne pas considérer sa venue autrement que nous apportant la totalité, le dernier mot, de ce que nous pouvons espérer connaître de Dieu sur cette terre.

Je sais pourtant que Dieu n'a pas achevé pour autant de se dévoiler: nous vivons encore «dans l'attente de la bienheureuse espérance et de la

manifestation de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur Jésus Christ» (*Tite* 2, 11–14). Peu de réalités sont présentes avec autant de force dans la Bible que cette attente du Jour du Seigneur et de sa totale épiphanie, lors de laquelle nous pourrons enfin le connaître comme nous sommes connus. La révélation est une réalité qui ne trouvera son parfait accomplissement que dans le face-à-face de la vision.

Cependant, entre le moment où la révélation a trouvé ici-bas son sommet par la manifestation de Jésus Christ, par sa parole et par son œuvre, et le moment où elle s'accomplira en plénitude dans la patrie, se déroule une autre histoire: celle de l'actualisation de la révélation. Cela vaut, bien sûr, de la transmission du dépôt par la tradition vivante, mais ce n'est pas seulement cela. En cette époque de l'histoire du salut qui est la nôtre, la révélation reste en son essence relation de personne à personne, et cela vaut analogiquement pour nous comme cela valait pour le prophète.

Se révéler, pour Dieu, ce n'est pas seulement se faire connaître (même au sens biblique le plus plein), encore moins faire connaître quelques vérités à son sujet, c'est aussi se communiquer, se donner lui-même. Mais, pour Dieu, se faire connaître et se donner, ce n'est pas seulement se manifester par la parole de ses messagers ou dans l'histoire d'Israël, c'est aussi nous donner les moyens de le connaître et de l'aimer. L'idée de révélation, on ne le dit pas assez, comporte toujours un double aspect, un double don: *ce que* Dieu communique et *ce par quoi* nous pouvons le recevoir. *Ce par quoi,* chez les premiers destinataires de la révélation, c'était la lumière prophétique *et* la lumière de la foi – je viens de le dire; chez nous, ce n'est que la lumière de la foi, mais c'est grâce à elle qu'il y a révélation *pour nous*. Et c'est de ce point de vue, celui des destinataires, que la révélation a une histoire qui continue toujours.

Dans la mesure où elle est un acte de Dieu, éternel comme lui et, comme lui encore, coextensif à tous les temps et à toutes les situations, la révélation n'a pas d'histoire. Mais dans la mesure où elle est un acte de l'homme qui, grâce au don de Dieu, répond aujourd'hui comme hier à cet acte de Dieu, la révélation est une réalité qui se poursuit dans le temps. Cette histoire a subi une modification essentielle par la venue de la Parole incarnée dans notre monde, mais par tout un aspect d'elle-même, – le dialogue que Dieu a voulu nouer avec nous, aussi bien que le don incessant qu'il nous fait de lui-même –, la révélation continue, bien vivante, et continuera jusqu'à la fin des temps. Il est clair que dans les deux cas, avant et après le Christ, le concept de révélation n'a pas la même

compréhension, mais cela ne suffit pas à en disqualifier l'emploi si l'on prend soin de préciser les différences.

Voilà donc en quel sens l'expérience de la révélation est encore aujourd'hui au cœur de notre vie de croyant. Elle n'a plus, comme celle du prophète, l'effet de nous apprendre du nouveau. Au contraire, l'authenticité de notre expérience personnelle se vérifie à la fidélité avec laquelle nous nous référons à cette expérience première. Notre expérience est dépendante de celle du prophète et nous rejoignons notre Dieu à travers la formulation qu'il nous a laissée de sa propre expérience. Songez, par exemple, à ce que nous apprend sur l'expérience de la conversion ce que nous dit Jérémie du «cœur nouveau» ou Ezéchiel du «cœur de chair» qui doit remplacer notre cœur de pierre. Pensez encore à ce que nous révèle du Saint-Esprit l'expérience de Jésus telle que nous la découvrons dans le discours après la Cène. Pensez enfin à la transfiguration de l'idée de l'Eglise chez S. Paul, qui nous fait passer d'un Peuple sur lequel Dieu règne à un Corps qui vit de la vie même du Christ, à partir de son expérience du chemin de Damas.

Mesurante pour la nôtre, l'expérience du prophète ne lui est donc pas réductible. Cependant, on peut dire en un sens vrai que notre expérience, comme celle du prophète, est découverte toujours nouvelle de l'amour et de la vérité de Dieu. En ce sens, notre expérience prolonge la sienne et, comme la sienne, elle ne peut se concevoir indépendamment d'une relation vitale au Peuple dont nous faisons partie, ou, plus précisément, au Corps dont nous sommes membres. Ce sera ma dernière et très brève réflexion.

L'insertion du sujet croyant, d'aujourd'hui comme d'hier, dans le vaste organisme des croyants et des prophètes de tous les temps, nous conduit à ajouter que l'expérience personnelle n'est vraiment expérience *chrétienne* de la révélation que dans la mesure où elle est en relation avec l'expérience totale de la communion ecclésiale. C'est de cette expérience ecclésiale qu'elle reçoit son sens et sa norme.

Son sens, c'est évident, car elle est ainsi située sur la route du Peuple de Dieu, en marche à travers le temps vers la Terre promise de la communion pleine et entière – avec son Seigneur, mais aussi avec tous ceux qui auront cru en lui. (C'est ici que prendrait place, mais on comprendra que je ne puisse y insister maintenant, l'évocation des possibles expériences *non-chrétiennes* de la révélation. S'il est vrai que Dieu «veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la

vérité» (1 *Tim* 2, 4), nous pouvons bien penser qu'il ne reste sans témoignage dans aucune des nations qui sont sous le ciel. C'est un thème que Vatican II a particulièrement honoré.)

Mais je dis aussi que l'expérience personnelle trouve sa norme dans celle de l'Eglise. Car l'expérience croyante aujourd'hui n'est plus révélante de la même façon que l'était celle des premiers destinataires du message: prophètes, sages, apôtres. De plus, à la manière dont les premiers inspirés étaient eux-mêmes insérés dans un Peuple et son histoire, les croyants que nous sommes reçoivent du Peuple dans lequel ils vivent tout ce qui les constitue comme croyants. L'expérience de la révélation, aujourd'hui comme hier, comporte donc une référence obligée à celle de la communauté. Mais ceci même est à bien entendre. Si, concrètement, nous rejoignons la communion ecclésiale dans les diverses familles dont nous sommes parties prenantes: paroisses, communautés de base, ordres religieux, diocèses, etc., aucun de ces groupes n'est à lui seul le point de référence ultime. Il faut entendre la communion dans toute son extension catholique, non seulement à travers l'espace, comme s'il s'agissait de la seule Eglise d'aujourd'hui, mais encore à travers le temps: l'expérience croyante qui est la nôtre comporte une relation inaliénable à l'origine fondatrice. Les croyants d'aujourd'hui (et, parmi eux, les théologiens à un titre particulier) ne peuvent faire l'économie d'interroger la «mémoire» de la Communion – autrement dit sa Tradition, ce qui est beaucoup plus que son histoire. C'est au cœur de cette Tradition, au sein de l'Eglise, que nous recevons et vivons à notre tour l'expérience des apôtres et des prophètes. C'est là qu'elle reste pour nous toujours vive et actuelle – comme la Parole même de Dieu.

P.S. En écho tardif à une question posée par un auditeur après la conférence, précisons que l'extension du concept de révélation à son actualisation dans l'expérience croyante aujourd'hui, ne vise que le don de l'Esprit nécessaire pour recevoir et comprendre la révélation faite jadis aux prophètes. Cela n'englobe en aucune façon le don d'un autre type par lequel l'Esprit garantit (dans les cas majeurs) l'enseignement du magistère dans l'Eglise; dans ce dernier cas, le terme de révélation serait tout aussi impropre que celui d'inspiration.