

Le texte « Herméneutique de l'idée de Révélation » (Paul Ricœur, 1977) était devenu difficile à trouver en français, nous l'avons donc republié dans le volume *Ecrits et Conférences 2. Herméneutique*. Paris : Seuil, 2010.

Publié à l'origine dans *La révélation* (publication des facultés universitaires Saint Louis,) Bruxelles, 1977, (p.15-54) , il était suivi d'une discussion fort intéressante entre P .Ricœur, E. Levinas, M. Cornelis, le P. Geffré et le P. Haulotte (pp.207-236). Nous la reproduisons ici, en complément du volume qui vient de sortir au Seuil.

LA REVELATION : DISCUSSION D'ENSEMBLE

Daniel Coppieters

Avant d'entamer le débat, peut-être n'est-il pas inutile de faire rapidement le point pour situer l'échange. Il me semble qu'il ne faut pas ici résumer les exposés, ce que chacun a pu faire de son côté, leur articulation étant du reste parfaitement lisible. Plutôt, tenter de dégager quelques lignes de forces, *une sorte d'espace commun* où se meuvent ces exposés indépendants, et qui se dégage de leur rapprochement (sans qu'ils l'aient peut-être dit explicitement ou sous cette forme); *une convergence profonde* qui n'exclut pas, bien au contraire, des divergences qu'il faudra mesurer et qu'il faut surtout respecter, parce que sans elles la convergence serait monotonie et univocité.

. En quoi consisterait cette convergence ? A titre d'hypothèse, j'avancerais qu'elle me paraît jouer à un double niveau : celui de la méthode et celui du contenu, les deux étant d'ailleurs étroitement liés.

- 1) *Au niveau de la méthode*, tous me semblent avoir adopté une démarche de même type : modeste, simple, sans prétentions, respectueuse de son objet, se gardant aussi bien des questionnements a priori, des questions de droit et de possibilité, des problématiques préalables et extérieures à l'objet, que des réductions de fait, des contraintes exercées à partir des grilles que tendrait à imposer une situation culturelle déterminée. Méthode phénoménologique ou descriptive donc, si l'on met sous ce mot une qualité de témoignage et d'engagement, et une attention vigilante à l'altérité immatrisable de ce dont il s'agit de rendre compte, à son excès par rapport à tout savoir, à toute interprétation exhaustive.

Certes, ce trait commun est réalisé selon des modalités très différentes selon l'itinéraire adopté : la « description » de M. Ricœur n'est pas celle de M. Levinas, celle-ci n'est pas celle de M. Cornelis, ni celle du P. Geffré ou du P. Haulotte. Mais il y a bien chez tous, je crois, ce double refus des questions extérieures ou des grilles réductrices.

Je pense que cette humilité et cette sobriété devant l'objet, si elle est peut-être frustrante pour des esprits avides de certitudes rationnelles et de démonstrations apologétiques ou idéologiques, est en réalité une leçon admirable et la seule voie acceptable aujourd'hui. C'est celle du témoignage. « Il y a » quelque chose que nous appelons et que nous vivons comme « révélation ». Comment cela se présente-t-il ? Comment cela œuvre-t-il dans notre expérience ? Voilà ce qu'on se limite à demander et ce à quoi l'on tente de répondre chaque fois dans un lien manifeste avec une pratique.

- 2) *Au niveau du contenu* manifesté par cette description interprétative et témoignante, il me semble qu'apparaît aussi une convergence remarquable qui mérite d'être soulignée.

Contre une compréhension étriquée, notionnelle, intellectualiste de la révélation comme doctrine, savoir gnostique, théosophie, durcissement dogmatique, collection de vérités, et contre un certain rapport classique sclérosé de la raison et de la révélation, c'est une compréhension de la révélation comme acte, comme événement, comme rencontre indissolublement bipolaire entre Dieu et l'homme, comme déployant son propre sens elle-même, et comme transformante, efficace.

On pourrait dire : une compréhension de la révélation comme lieu ou espace dynamique où se noue avec Dieu un rapport où la subjectivité est concernée au plus profond d'elle-même, mais toujours au sein d'une communauté et d'une tradition; lieu de communication créé à partir du lieu du texte qui renvoie lui-même à d'autres lieux fondateurs de révélation dans l'histoire.

Ici, de nouveau, c'est dans la différence des accentuations et des expériences (différences qui méritent examen et discussion) que s'affirment cette parenté et cet accord profond.

Chez M. Ricœur, c'est l'accueil, dans l'interprétation croyante, de la multiplicité irréductible des modalités du langage originaire de la foi, communiquant cependant par la présence circulante en elles du mot « Dieu », qui crée cet espace vivant auquel une raison renonçant à la transparence de la réflexion pure, et ouverte au témoignage et à l'imagination, peut accéder.

Chez M. Levinas, c'est dans la dimension dominante du prescriptif et de l'éthique, celle de la Thora, et dans l'épaisseur de la lettre, que se creuse la distance où s'opère la rencontre avec ce qui excède toute appréhension, dans un désistement à quoi correspond une interprétation de la subjectivité comme pure passivité, qui est aussi le véritable éveil.

Chez le P. Haulotte, l'espace vivant de la révélation est celui qui réunit dans un arc de feu le plan de l'écriture et celui de la lecture dans une pratique « pascalle » branchée sur la pratique socioculturelle. Cette pratique reproduit le mouvement même qui engendre l'écriture, dans le champ de la présence active de son objet ou de son opérateur (Christ ressuscité ou Esprit).

Chez M. Cornélis, on est à première vue dans un monde totalement étranger aux précédents, où l'écriture n'a pas la même fonction, où la dimension personnelle n'a plus de place, et pourtant là aussi, bien que toute comparaison hâtive doive être bannie, on est confronté avec une expérience *sui generis* où, au terme d'une dialectique particulière de déplacement des lieux de la révélation, dans l'auto-évidence de l'illumination, le sujet se dessaisit de soi pour entrer dans un autre espace, et traverser sur l'autre rive.

Enfin, chez, le P. Geffré, c'est bien comme l'auto-communication de Dieu en Christ à chaque homme dans la tradition ecclésiale qu'est comprise la révélation, auto-communication qui est indissolublement œuvre de Dieu et œuvre de l'homme, la révélation incluant en elle-même la foi qui lui répond et qui la comprend.

Mouvement incessant de l'écriture à la parole et vice-versa, de l'événement à l'écriture ou à la parole, du sujet à la communauté ... dans une histoire signifiante mais toujours ouverte et énigmatique. Espace et temporalité inédits, créateurs, la révélation apparaît ainsi comme ce champ de forces normé par une écriture, mais ouvert sur l'événement fondateur et sur la pratique interprétative.

Ce qui s'y produit dépasse fondamentalement toute possibilité du connaître, du désirer, du voir et même du parler. Sa « lumière » provient et ramène en fin de compte au silence et à la nuée. Détournement de l'Éternel devant Moïse, « voix de fin silence » dont il est question dans la « vision » d'Elie, silence final du livre de Job, silence de la croix et peut-être silence ou anti-

révélation du Bouddha.

Ceci, qui est très rapide et probablement déformant, ne veut que désigner le lieu commun autour duquel notre discussion pourrait se construire. Mais sans doute faut-il à présent, pour progresser, accuser davantage les différences et poser les questions...

Paul Ricœur

Je vous remercie vivement pour la façon dont vous avez rassemblé nos exposés. En ce qui concerne le mien, vous ne lui avez aucunement fait violence. Pour dramatiser la discussion, je propose d'accentuer certaines différences entre nos diverses contributions. Je partirai d'abord de l'exposé du P. Haulotte et m'adresserai ensuite à M. Levinas.

Je voudrais interroger le P. Haulotte sur la place qu'il réserve à la notion de parole par rapport à son concept d'écriture et de livre. Ce qui m'a frappé dans son exposé, c'est sa manière de relier l'écriture à la lecture par la médiation de la pratique, pratique de lecture, puis pratique ecclésiale (ou pascale-ecclésiale). Si je lui pose la question de la parole, c'est parce qu'il me semble que la pratique ne peut exercer sa médiation et fonctionner comme « opérateur de sens » que si elle s'appuie sur l'élément de la parole. Par la parole, j'entends ce qui fait de la lecture quelque chose de plus qu'une simple analyse structurale du texte. Je la conçois comme l'activité appropriante grâce à laquelle le texte est de nouveau adressé à ... Or, l'écriture comme telle n'est pas adressée à... Sans sa conversion en parole, elle reste close sur elle-même. La réduction à une trace est sans doute ce qui permet qu'on lui applique les techniques de l'analyse structurale, mais le passage à une pratique me semble requérir la médiation du verbe. Et cela, sous sa double forme *d'adresse* à quelqu'un et de *référence* à un monde. Ce deuxième trait m'importe plus que tout autre: j'ai montré dans mon exposé que dans une discussion sur l'idée de révélation on pouvait faire à la rigueur l'économie de la notion d'auteur, mais non de l'idée que le texte déploie un monde, qui est le monde du texte. C'est comme monde du texte que « l'être nouveau », « le Royaume de Dieu » est projeté. Or, c'est cette proposition d'existence, de vie, de monde, de Royaume, qui me paraît capable d'engendrer une pratique, et d'abord une pratique de lecture, à savoir l'écoute de la parole parlant dans le texte.

Ma seconde question se place à l'intérieur de la première et s'adresse à M. Levinas. Elle concerne la priorité du prescriptif. Dans le résumé que j'ai sous les yeux (je n'ai pas entendu la conférence), je lis ceci.- « Priorité du prescriptif : ce n'est pas un genre littéraire à côté des autres, mais celui qui assure la communication entre tous les autres. Le prescriptif donne forme à toute la révélation, rôle que joue le mot « Dieu » dans la perspective de M. Ricœur ». C'est cet accent mis sur le prescriptif que je veux essayer de comprendre. Car ce qui me frappe dans la tradition biblique, c'est que le prescriptif y paraît toujours encadré par d'autres genres, en particulier le narratif. C'est ce qui me paraît original par rapport au monde grec. Ne lit-on pas dans le même résumé : « Incompatibilité radicale de la Bible avec l'ontologie et l'onto-théologie grecque ? » Je penserais volontiers que la première ligne de rupture avec le monde grec, c'est l'élément narratif. La puissance du narratif est de désigner Dieu non comme une idée, comme un principe, comme un idéal, ou comme une figure spatiale du cosmos, mais bien comme historique, comme agissant historiquement. N'est-ce pas le narratif qui, en préservant l'élément historique, élève le prescriptif lui-même du plan simplement moral au plan religieux ? Sans la liaison du prescriptif à des récits de délivrance, comment pourrait-on éviter la confusion complète entre éthique et révélation ? Il me semble qu'il faut encore ajouter à l'élément narratif l'élément prophétique, ainsi que tous les autres éléments que j'ai essayé de dénombrer, sagesse, hymne, etc. Pour sauvegarder la spécificité du prescriptif, n'est-il pas essentiel qu'il soit toujours accordé avec d'autres genres qui ne s'adressent pas à la volonté pour la soumettre, mais à l'imagination pour l'ouvrir sur ce que j'ai appelé tout à l'heure « être nouveau », « monde

nouveau » ?

Cette remarque ne veut pas exprimer une discordance profonde, mais une simple nuance, qui me permet d'être plus complètement d'accord avec ce qui est dit dans la partie philosophique de la communication de M. Levinas sur le moment d'altérité. Je lis dans le résumé : « Présence dans la Bible d'une notion étrange de la subjectivité qui peut se déployer en un autre type de philosophie que celui de la Grèce, subjectivité fissurée, ouverte à l'altérité ». Le facteur éthique seul peut-il préserver cette *altérité* ? L'éthique ne tend-elle pas toujours à revenir à l'autonomie d'un sujet qui identifie la règle à lui-même ? La pente de l'éthique n'est-elle pas vers l'autonomie ? Dès lors, pour respecter le moment d'altérité, ne faut-il pas le jeu symphonique entier de tous les genres littéraires, et, donc, une moindre emphase de l'élément prescriptif ?

Emmanuel Levinas

Il me sera difficile de poser des questions aux orateurs, à chacun en particulier. J'ai vu dans leurs textes qui me furent envoyés beaucoup plus d'unité que de discordances, et je voudrais poser par conséquent toutes mes questions à tout le monde, mais je pense qu'elles concernent plus spécialement M. Ricœur et le P. Geffré, sans que je puisse toujours dire à quel moment leur exposé soulevait des questions.

Ce ne sont pas des objections à proprement parler; c'est la radicalisation du problème central. Ne faut-il pas insister davantage sur le fait que si, dans la Révélation, on ne maintient pas d'une manière absolument radicale la structure de la transcendance, on ne peut plus lui conserver sa signification divine ? que la notion la plus claire du divin commence dans la transcendance ? Cette extrinsécité, le P. Geffré a voulu la réduire. La réduction m'a paru rapide. Comment le contact peut-il, au point même de la tangence, maintenir une différence ? Le dialogue, auquel on se réfère dans bien des conceptions modernes de la Révélation, répond-il à cette singulière exigence ?

Le problème du statut du langage de la Révélation aurait dû rester au premier plan de cette session. En l'appelant prophétie, j'ai pensé, pour ma part, non pas à la présence d'un parlant second derrière le premier parlant à qui il dicterait messages ou ordres, mais à la structure de l'obligation à l'égard du prochain, à l'obligation éthique dont Moi — le Même — je ne suis jamais quitte, et, ainsi, j'ai pensé au Même qui n'est jamais fermé sur lui-même, mais toujours éclate ou est en explosion de par l'Autre qui l'affecte sans se laisser contenir; de par l'Autre qui, ainsi, éveillant le Même, ne cesse de l'éveiller; et, dès lors, j'ai pensé à la « spiritualité de l'Esprit » ou au « psychisme » de l'âme structurée comme inspiration, comme recevant, sans cesse, ce que le receveur ne saurait comprendre, contenir et tenir: jamais *en état de...* S'est-on assez préoccupé de distinguer le « modèle » de la Révélation du dessin des relations thématiques et thématisées — c'est-à-dire des relations appartenant au monde et à l'histoire, et où les termes sont certes, à la fois, distincts et en rapport, mais où ils constituent aussitôt ensemble un *objet de savoir*; c'est-à-dire se mettent ensemble, se synchronisent, se synthétisent, se présentent et s'offrent à la représentation ? Même l'histoire finit par entrer dans un livre ou une collection de volumes.

Il m'a paru important que dans le prescriptif et dans l'éthique — entendus non point comme conséquences de l'impératif catégorique, non point comme dérivés de l'idée de l'universalité —, dans l'éthique en tant que relation avec autrui s'imposant à *ma* responsabilité (et dans l'éthique seule !), se dessine le modèle d'une immanence rompue : dans l'éthique seule se montre une relation ouverte ou « inachevée », en *devenir*, diachrone, et dont les termes ne sont pas simultanés, ne constituent pas une conjoncture et, dans leur rapport, ne « sont pas quitte » l'un envers l'autre. Hétéronomie sans asservissement! C'est uniquement à cause de l'originalité de ce modèle qu'il m'a semblé nécessaire de recourir à l'éthique, à l'obligation envers autrui, qui n'est pas une simple dette: d'une dette on s'acquitte, alors que, à autrui, on n'a jamais assez payé. C'est là que la subjectivité

d'emblée — et toujours davantage — est fissurée sans *s'installer* en relation pour faire un ensemble ou une conjonction. Eclatement du Même par l'Autre ! Le langage prophétique — langage de la Révélation — en porte témoignage.

Sous un autre prétexte et sous une autre forme, je présenterai la même idée. Cela concerne surtout M. Ricœur. Il a parlé — et à très juste titre, semble-t-il — de la nécessité de faire prévaloir le contenu objectif de la Révélation sur *Erlebnis* subjectif de ce contenu. Cela ne présuppose-t-il pas l'affirmation que la réaction subjective opposée au contenu objectif — an récit révélé — n'est qu'une gangue enveloppant ce contenu et menace de fausser ce contenu et de méconnaître le récit. Je me demande si la réaction subjective n'est qu'un accident du vrai où l'objectif est voué à la *réflexion* dans un miroir déformant. Car alors la subjectivité se réduirait à un stérile redoublement du réel par des images faites de fantasmes. La métaphore de la réfraction — connotant la brisure du rayon lumineux — ne serait-elle pas plus adéquate ici ? La venue de l'être à la manifestation subjective équivaldrait au surgissement du sens: le sens nouveau de la réfraction introduirait ou ouvrirait la dimension même du sens. Le subjectif — brisure de l'être — ne serait alors ni pure reproduction, ni pure déformation de l'objectif, mais la possibilité d'un discours « plus souverain » que l'objectif, d'un « règne de Dieu » capable de tenir en respect l'être. Ce ne serait pas *l'ailleurs* d'un arrière-monde projeté on ne sait où, mais l'ouverture première de cet « où » : l'extériorité signifiée par le « psychisme » même.

Qu'il y ait là place pour l'erreur, c'est un risque couru par l'Esprit, rançon de son élévation : le subjectif peut passer pour une prétention à l'objectivité. La passivité du « subjectif pur » est sur le modèle du prescriptif où le sujet *se surprend* dans sa sujétion — antérieure à toute position, à toute affirmation. Quant je disais que l'homme n'est pas seulement celui à qui la Révélation se révèle, mais l'événement de la Révélation, je suggérais que le subjectif est la Révélation elle-même. Le surnaturel commence dans l'Homme. Dire que ce surnaturel ne suffit pas au « fidèle », c'est dire que l'homme n'est qu'une chose et que tout discours sur son exception de personne n'est que métaphore. En tant qu'être collectif et non seulement éthique, l'homme participe certes, aussitôt à l'essence de l'être : il est celui à qui Révélation est faite. Mais responsable d'autrui, il est l'événement de la Révélation : fission du noyau constitué dans la collection des collectivités. De cet événement du noyautage, on peut, à son tour, bien entendu rendre compte à partir de l'éthique, mais ce n'est pas le moment de le développer¹. En tant que noyau personnel, l'homme est, à juste titre, abordé par les sciences humaines. Cela n'enlève rien à la réfraction subjective qui ouvre la dimension de la Révélation et du sens, modèle de la transcendance.

Le problème actuel, celui qui préoccupe notre jeunesse, le problème de la Révélation tel qu'il préoccupe notre jeunesse (et souvent notre vieillesse), est le problème de la possibilité même, dans un monde fermé à clef, dans le monde de l'être, dans le monde de l'immanence, d'une structure aussi étrange que l'extrinsécité radicale; et c'est dans la relation morale qui n'est pas du tout inventée, qu'on n'a pas importée des Indes ou de Chine, c'est dans cette relation éthique elle-même, que se produit précisément cette constante déposition de soi-même (déposition, au sens où l'on parle de la déposition des rois), déposition au profit d'autrui. Ainsi, présence de l'autre en moi-même, inspiration, je ne la conçois pas du tout comme parole d'une muse ou d'un ange qui dicte des vérités, mais comme en moi une responsabilité toujours croissante pour autrui, mon prochain. C'est sur ce modèle qu'il m'a semblé nécessaire de construire la notion de Révélation. Et voilà pourquoi j'ai attaché tant d'importance au prescriptif.

Je tiens maintenant, en ce qui concerne les textes où le prescriptif m'a paru jouer un rôle considérable, à rappeler que ma lecture s'inspire d'une certaine tradition. J'ai rappelé dans ma conférence la position du commentateur *Rachi* dont l'exégèse est, pour un juif, quasi incorporée au

¹ Cf. dans notre *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pp. 201 et 55

texte sacré. Dès le premier verset de la Genèse, il met en question la valeur des textes narratifs dont le lien avec les prescriptions ne saute pas aux yeux. Pourquoi commencer par le récit de la création du monde, alors qu'il aurait fallu débiter par la première prescription : « Ce mois sera pour vous le premier des mois » (*Exode* 12, 2) ? Le commentateur — « Rachi le Saint » — a-t-il la prétention de réécrire la Bible à sa façon, ou sa question ne signifie-t-elle pas plutôt que c'est la prescription — le commandement, la *Mitzvah* — qu'il attend de la Révélation avec toute l'impatience du fidèle assoiffé de la Parole divine?

Sa réponse a d'ailleurs un sens très actuel : si on ne savait pas que Dieu a créé la terre et le ciel, toute possession de la terre serait usurpation. Mais la terre est à son Créateur et la possession, jouissance d'un don. La notion du premier possédant n'a pas de sens. Il faut y ajouter tout le reste de la Bible : la jouissance de la terre revient à celui qui y fait régner la justice. Car la terre sainte est une terre qui vomit les habitants indignes. Enseignement à généraliser : ne s'agit-il pas là de la signification absolue de la possession ?...

Quoi qu'il en soit, à s'en tenir au texte même de Rachi, la partie narrative de la Bible ne serait là que pour faire valoir la partie prescriptive. Encore un mot : L'attitude du lecteur juif à l'égard de la Bible elle-même, ne se réduit pas à l'alternative formulée par le P. Geffré : être simple récit ou être récit faisant partie de l'événement. Elle est, pour le peuple du livre, le volume même qu'il habite, son espace vital. Il en sort vers l'espace cosmique. Selon un étrange *midrache*, la Tora précédait la création. Cette relation extra-ordinaire qui consiste à sortir du livre révélé, à avoir en guise d'histoire ancienne ce qui pour les peuples historiques est Histoire Sainte, est aussi un rapport à la Révélation qui mériterait un développement propre et que je ne peux tenter aujourd'hui.

Tout ce que je viens de dire, ne met nullement en doute l'évidence que la Bible est aussi récit d'événements « fondateurs d'époques » (ce qui est le sens fort de l'adjectif « édifiant »). Mais l'édification y est toujours liée à des prescriptions : « Tu aimeras l'Éternel ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force ». Je suis reconnaissant à M. Ricœur d'avoir rappelé le passage, qui, dans le *Deutéronome* (6, 5), suit cette prescription d'amour et qu'il interprète comme insistance sur l'importance du narratif : « Et ces paroles que je t'ordonne aujourd'hui, seront dans ton cœur. Tu les enseigneras à tes enfants, et tu en parleras, en restant dans ta maison, en allant sur le chemin, en te couchant et en te levant, etc. ». Que le terme « ces paroles - se réfère aux prescriptions autant qu'aux événements fondateurs — c'est-à-dire à toute la Tora — est cependant évident. Ces « paroles » qu'il faut toujours parler, sont prescrites dans un impératif. Mais, de plus, il ne s'agit pas des récits et des enseignements qui viendraient s'ajouter à l'amour prescrit. Cet amour, ce sont ces récits et les actes du récit qui l'actualisent. La conjonction *et*, dans « Et ces paroles », signifie, en toute rigueur, « c'est-à-dire ». Sans l'acte commandé de l'enseignement des commandements reçus et des événements accomplis, l'amour de Dieu est abstraction. Ce dernier point me permet d'insister sur l'esprit général de tout mon propos : l'amour de Dieu lui-même ne reste pas *émotion*, mais se produit comme accomplissement d'actes commandés — dont la fin est éthique —, de l'étude de la Tora. Nous autres, en Europe, sommes habitués à penser l'éthique et le prescriptif comme ordre préliminaire, au-dessus duquel s'étend le plan religieux libéré de toute obligation et de toute contrainte, toujours « répressives ». La lecture juive de la Bible ne sépare pas de l'émotion religieuse la plus haute, l'éthique de l'obéissance et l'accomplissement d'actes prescrits. Voilà ce que je voudrais dire en répondant à M. Ricœur.

Edgar Haulotte

Pour amorcer une réponse à la question de M. Ricœur concernant le rapport du texte et de la pratique avec la *parole de Dieu*, je voudrais au départ prendre appui sur une citation du *Deutéronome*. Ce livre de la Bible a élaboré une réflexion originale sur le rapport entre la parole de

Yahvé et *sa reprise* par une écriture et une pratique (celle de la Loi), situées dans un milieu socioculturel (fortement sédentarisé) tout différent de celui des origines que le Livre prétend bien re-produire. Ce livre pose avec acuité la question de la production des biens et de leur appropriation vis-à-vis de la parole permanente de Yahvé.

« Les choses cachées sont au Seigneur notre Dieu et les choses *révélées* sont à nous et à nos fils à jamais, pour que toutes les *paroles* de cette Loi soient mises en *pratique*. » (Dt 2.9, 28).

« *Ma parole* est tout *près de toi* : elle est dans ta bouche et dans ton cœur, pour que tu la mettes en *pratique* » (Dt 30, 14).

On pourrait ajouter : « elle est dans tes yeux et dans tes oreilles » (Cf 4, 9; 30, 16).

Avec la parole de Yahvé, nous avons affaire à un mouvement, à un *processus* de circulation intense, qui structure cet homme collectif qu'est le peuple de Yahvé. Elle entre par l'oreille, non pour en ressortir immédiatement par l'autre oreille ou par la bouche. Elle descend d'abord dans le laboratoire du cœur. C'est après ce passage en ce point secret et obligé qu'elle peut réapparaître dans la bouche et modifier le champ de l'action. A chaque phase nouvelle de son existence historique, Israël voit se renouveler ce circuit de la parole. Ainsi, quand il se trouve installé « au-delà du Jourdain », la parole re-dite par Moïse déplace son ancrage antérieur et se reproduit par une « *deutérose* » (l'expression est de Denis Vasse), où écriture et pratique sont liées. L'alliance ainsi ré-novée permet à Israël lui-même de *re-produire le mouvement* de ses origines. Cf. Dt 30, 11s : ma Loi est dans tes moyens; pour la trouver, tu n'as pas à monter dans les cieux ni à passer par-delà les mers. L'écriture deutéronomique de l'histoire joue un rôle capital dans cette opération complexe, ainsi que l'écoute, — autrement dit : la *lecture* qui correspond à cette Ecriture.

Lorsque se forment les Ecritures chrétiennes, à l'ombre et en contrepoint des premières, la parole de Dieu, loin de dissoudre cette logique de la circulation, l'affirme, sur une base historique de nature, il est vrai, toute différente. Et, sur la face des livres nouveaux où nous sommes situés comme lecteurs en train de déchiffrer, de lire et d'écouter ce que *dit* leur volume, c'est à une circulation de la parole de Dieu que nous avons affaire aussi.

Si nous avons paru ne pas assez mettre en valeur le *monde* que le *texte* déploie, « le monde du texte », c'est que nous envisagions le problème à ce niveau précis. Comment rendre compte de la médiation que le Livre opère, en permettant la circulation de la parole (« *révélée* » en Christ) d'un bord à l'autre du *texte* « qui est là » : de l'acte d'écriture à l'acte de lecture ? En d'autres termes : par quelles procédures *l'écriture* permet-elle cette circulation de la parole d'un lieu du temps et de l'espace à un autre lieu, entre lesquels il y a une fissure abyssale, une faille profonde ?

C'est par des dispositifs inscrits dans le texte, par le « système du texte », entier, par un usage concerté de procédures sémantiques réparables, que l'acte d'écrire a « *consigné* » dans des livres (cf. 20, 30s) ce qui relève du circuit de cette parole, — permettant au lecteur (collectif) de faire sienne cette parole, non pas par-dessus l'abîme, mais à travers l'abîme, tel qu'il se présente en chaque époque postérieure à l'inscription originale.

Ces lieux où la parole de Dieu, disons, fonctionne, nous les avons appelés des *pratiques*. Ici se pose la question de définir la position de ces pratiques topiques par rapport à l'ensemble des pratiques qui constituent les rapports socioculturels d'une formation historique donnée et des séries des formations historiques diverses, où la tradition chrétienne a maintenu sa spécificité. Le champ de la foi comporte une pratique *dominante* que l'on peut caractériser par le terme de *pascale*. Bien qu'en connexion étroite avec l'ensemble des rapports sociaux, cette pratique en *émerge* comme fonction de la parole de Dieu. Et elle a un rôle primordial à jouer dans la transformation de ces rapports,

moyennant un véritable travail humain, bien qu'elle ne *détermine* pas par elle-même ces rapports. Comment le montrer brièvement? Choisissons trois dimensions auxquelles les diverses traditions scripturaires font toutes référence.

D'abord la dimension *économique* des rapports sociaux. Son élaboration a une importance capitale dans l'histoire biblique d'Israël; elle est aussi au premier plan dans l'écriture de l'histoire chrétienne. Nous en parlons à propos d'*Epb* 5. Mais les textes d'allure discursive demandent une exégèse longue. Il faut recourir à des textes narratifs pour voir traiter la question de façon concise et saisissante. Par exemple l'épisode d'Ananias et Saphira en *Ac* 5, 1-11, petit drame en trois actes et à trois personnages, construit autour de la structure ambiguë de l'appropriation financière et situé à dessein au milieu des sommaires qui décrivent narrativement les paramètres de la vie commune de ces vastes communautés présentées comme issues quasi directement de la Pentecôte. Elles sont, comme il convient à toute communauté vraie, sous le signe de l'Esprit. Ce texte singulier dit en couleur noire (négativement) ce que les sommaires et les brefs épisodes qui les entourent racontent en couleur d'or (positivement). Au départ, on ne sait pourquoi Ananias, de connivence avec sa femme, retient quelque chose du prix de la vente d'un champ et va mettre le reste aux pieds des apôtres pour la redistribution commune des biens, en déclarant que tout est là : il était libre de garder le champ sans le vendre ou de disposer à son gré du prix de la vente. Le premier acte se passe donc en coulisse. Le second a lieu devant Pierre, qui pose la question : « Ananias, pourquoi *Satan* a-t-il rempli ton cœur ? (On peut songer au Mammon du logion évangélique). *Tu as menti à l'Esprit saint...* ». Et Ananias rend l'âme. Même question à Saphira : « Dis-moi, le terrain, c'est bien à ce prix que vous l'avez vendu ? ». Elle dit : « Oui, c'est bien à ce prix-là ». Alors Pierre reprend : « Comment avez-vous pu vous mettre d'accord pour provoquer *l'Esprit du Seigneur*? ... », Et Saphira à son tour expire. Le montage est remarquable par son mouvement et l'horizon qu'il découvre : une économie figée par la fascination de l'argent, qui tend à tenir lieu des véritables rapports humains, fait peser une menace mortelle sur le corps social tout entier. Cette aliénation dans le métal est la *négation* directe du contenu des rapports instaurés par la résurrection *du Seigneur* et le don *de l'Esprit*. On le voit, la pratique pascale est loin d'être étrangère à la dimension économique de l'existence.

On trouve un éclairage complémentaire pour ce problème touffu en mettant en série avec ce texte le logion de Jésus sur le *domaine de César*. L'interprétation, est nécessairement dialectique, comme pour tout *mashal* sapientiel. Le domaine où s'exerce le pouvoir politique et économique de l'Empire est reconnu comme ayant une *logique propre*. Mais la prise en considération de cette logique et, en un premier temps, sa reconnaissance par la pratique des disciples et de Jésus n'impliquent pas l'autonomie radicale de ce pouvoir. Au contraire, c'est *son rapport* à « ce qui est à Dieu » qui autorise, à un niveau où la réciprocité ne joue pas, l'implication des disciples dans la logique historique du pouvoir, tel qu'il se présente hic et nunc. Ainsi le champ de la pratique pascale ne se tient pas en l'air, dans un royaume abstrait. Et s'il est probable qu'elle les conduise à transformer par un travail précis cette logique, ce sera du dedans, par une *interprétation des données* propres à chaque époque, Le dilemme entre César et Dieu trouve donc sa résolution dans une pratique.

Passons à une autre instance structurelle de l'existence : la *génération*. Des textes ici également se situent en série les uns vis-à-vis des autres. Mais un cas-type permettra d'être bref. Au début de l'Évangile de *Mt*, on voit la pratique chrétienne opérer un renversement du sens traditionnellement admis d'une généalogie. *Mt* fait un comput des ancêtres de Jésus : 3 x 14 générations. Chaque fois, c'est un homme qui en engendre un autre, et quand des femmes sont dénommées, c'est en apposition aux noms d'hommes. (Toutes d'ailleurs sont en position historique de court-circuit, du fait d'une alliance légalement impossible et transgressée : Tamar et la femme d'Urie, Rabab et Ruth.) Le dernier terme de la série y forme une brusque virevolte (préparée comme on a vu, mais insolite) : le nom de Marie n'est pas placé en apposition à celui de Joseph; au contraire, Joseph est l'apposition de Marie, et c'est de la femme que naît ici le dernier engendré :

« Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie,
de laquelle est né Jésus, appelé Christ ».

L'effet produit est radical : Jésus devient brusquement le point de départ *réel* de la lignée de ses ancêtres, le point absolu de toute genèse de l'homme selon l'Esprit (cf. 1, 18 ss). Ce renversement présuppose évidemment connue la fin de l'Évangile (Finale du ch. 28).

On pourrait obtenir un résultat analogue en étudiant le rôle de la pratique (pascale) dans le rapport homme/femme. Cas type : *Epb 5*, La parole de Dieu a pour effet direct la transformation des pratiques de base de l'existence historique.

J'aurais une question ou deux à poser à mon voisin, M. Cornélis.

La première question a trait à *la roue*, la roue avec ses rayons. Nous la trouvons dans un poème de Lao-Tseu, et peut-être avec un certain nombre de transformations, nous la retrouverions dans la fameuse formule de Hölderlin : « N'être pas contenu par le plus petit, n'être pas contraint par le plus grand, *hoc divinum est ...* », formule neutre et circulaire avec un point et un cercle qui jouent de l'un à l'autre.

Ce que je voudrais demander, c'est ceci : est-ce que le *vide médian* de cette roue est nécessairement *rituel* ? Voilà une première question.

Une seconde question se pose également à partir de l'exposé de M. Cornélis. Dans la parole cruciale sur le « ça », je me demande quelle est la fonction du neutre : « ça », « tu es ça »; au secret de la conscience, un neutre apparaît. Je me pose cette question parce que précisément dans le Nouveau Testament l'opérateur de sens est très fréquemment thématiqué sous la forme neutre : « C'est à vous que ces choses (*tauta*) sont révélées »; dans le chap. VIII de *l'Épître aux Romains*, « Vous ne savez pas le *ti*, le 'quoi', de votre prière, mais Dieu connaît le *ti*, le 'quoi' de la tendance profonde de l'Esprit ». Comment expliquer ce recoupement si profond entre la tradition chrétienne et la tradition qui est l'objet de votre étude ?

Etienne Cornélis

Puisque M. Coppieters a rappelé que chacun de nous parle ici à la fois en phénoménologue au sens large et en homme engagé, je me sens engagé à double titre. On m'a explicitement demandé de présenter ce qu'il pouvait y avoir d'analogie, à quelque titre que ce soit, à la révélation monothéiste dans les religions non-monothéistes. Sans pouvoir me dire adepte de ces religions non-monothéistes, j'ai cependant vécu dans le voisinage de leurs textes au point de me sentir profondément concerné, au point même qu'une atteinte à la valeur de ces traditions religieuses m'apparaît comme une atteinte à ma propre foi chrétienne. C'est donc au double titre de représentant de ces deux types de traditions que je poserai mes questions.

Et je choisis directement de les poser à partir du point le plus difficile, m'y sentant provoqué par M. Coppieters. Il reprend, en effet, le terme d'anti-révélation que j'ai utilisé à propos de la parole du Bouddha. Et, ma foi, il me semble y avoir dans l'exposé de mes collègues quelques points qui m'autorisent à les inviter à une réponse à ce propos. A commencer déjà par une expression de M. Ricœur, qui m'a bien sûr frappé, où il parle, à propos de révélation, de la « qualité active du souffrir ».

Cette « qualité active du souffrir » me semble éminemment bouddhique, puisque le premier message du Bouddha, c'est cette découverte — pas du tout passive — que tout est douleur. On a souvent à la

suite de Schopenhauer, voulu faire du message bouddhique un message de pessimisme. Mais il suffit d'avoir rencontré n'importe quel bouddhiste pour se rendre compte qu'il n'en est rien, qu'il y a un dynamisme d'espérance très puissant dans celui qui vit cette foi bouddhique, non seulement à partir d'une écoute de la parole du Bouddha, mais, à travers la parole du Bouddha, d'une écoute du monde souffrant à une transcendance que l'on ne nomme pas, que le Bouddha s'est explicitement refusé à nommer, se réfugiant sur ce point dans le silence éloquent de celui qu'on appelait le «silencieux de la tribu des Çakyas », « Çakyamûni ». Sans doute est-il vrai que ce silencieux a beaucoup parlé, mais, pour s'y mettre, il a cependant dû franchir un seuil, joliment mis en scène par la légende.

Toute la question est de savoir ce qu'est une « révélation » de ce genre, que Bouddha déclare d'une part acquise par son propre zèle à la découvrir, et que d'autre part il proclame son refuge et qu'il honore, lui reconnaissant ainsi une transcendance certaine. M. Ricœur reconnaît-il ici quelque chose de cette « qualité active du souffrir » qui jouait un rôle important dans son exposé ?

A un autre moment, endossant, semble-t-il, les opinions de Nabert, M. Ricœur parle d'une condition de l'authenticité de la religiosité de l'homme, et de la possibilité de la vie religieuse de l'homme, d'une complémentarité du dépouillement de l'expérience mystique et de la liaison du divin à une manifestation historique. On s'est souvent plu à souligner l'insignifiance de l'événement historique dans les croyances de tradition orientale. Ce point serait discutable. Mais je voudrais revenir sur cette thèse de Nabert qui concerne l'éternel problème de l'Absolu dans le relatif. On pourrait évoquer à ce sujet un passage de Philon d'Alexandrie que je ne connais pas par cœur (*De Decal.* IX, 32-35), mais qui m'est resté très vivement présent quelque part, comme l'exposant du problème de toute théologie de cette transcendance de la Parole : c'est la manière dont il interprète le son de trompe qui a accompagné la révélation de Yahvé sur le Sinaï (*Ex.* 19,16), et ce bruit lui-même, il l'interprète comme une quasi-incarnation (*De Decal.* 33); il faut quelque part une médiation entre l'Absolu et l'historique, et c'est toute la difficulté philosophique de la notion de révélation. Donc il y a un moment, dans ce dépouillement total de l'expérience mystique, où s'éprouve l'impossibilité a priori de toute expression adéquate à l'intervention historique de la transcendance. Or, ce « désespoir » quant-à-l'humain devient paradoxalement le dynamisme qui accompagne l'écoute. C'est donc une manière active de souffrir. D'ailleurs quelle meilleure définition pourrait-on donner de la purification opérée au cours de la « nuit obscure » sinon que d'être une manière active d'être passif. Voilà donc comment je m'efforce de provoquer M. Ricœur à regarder du côté de ces traditions orientales et à dire, en philosophe de la révélation qu'il a voulu être ici, ce qu'il pense.

A M. Levinas, je voudrais poser la même question, peut-être d'une façon encore plus provocante. Accepterait-il d'écouler en Bouddha un prophète ? Bouddha est au moins un destructeur d'idoles. Bien sûr, la tradition bouddhique a remis les idoles sur les autels. Mais le Bouddha lui-même, me semble-t-il, peut être considéré comme un prophète destructeur d'idoles. Et quant à l'élément prescriptif qui a été souligné avec tant de force par M. Levinas, on peut se demander, bien sûr s'il y a une véritable continuité entre les prescriptions morales qui font l'objet de l'octuple sentier du Bouddha et la réalisation de la sagesse bouddhique qui introduit dans l'illumination, la *bodhi*, l'éveil et le nirvana. Mais ne pourrait-on pas tout de même distinguer deux plans au prescriptif ? Il y a le plan des commandements, et puis il y a un commandement qui dépasse tous les commandements, et qui est ce souffrir actif de la transcendance. C'est lui qui est destructeur d'idoles, y compris des idoles morales, puisque la moralité aussi est constructrice d'idoles. Or, ne faut-il pas quelque part dépasser une certaine notion du bien et une certaine notion du mal pour être vraiment dans le prescriptif absolu, qui rejoint vraiment la transcendance ? Il me semble que justement le Bouddha a connu et proclamé dans son message ces deux plans-là : il n'a pas du tout nié la nécessité de la préparation au chemin, mais la réalisation suprême de la sagesse est néanmoins quelque part par-delà le bien et le mal; et cependant elle est quelque part aussi l'objet d'une prescription, une prescription non personnelle (au sens de : obligeant une personne morale).

Et ici, je me tourne vers le P. Haulotte et je lui pose une question en même temps que je donne un élément de réponse à sa propre question. Il m'a demandé s'il y avait un rapport aussi essentiel que j'avais semblé le mettre, entre la roue, comme image du dharma, roue qui est significative parce qu'elle a un vide médian, et le contexte ritualiste où cette image a trouvé sa naissance, le contexte de l'ajustement de tous les éléments de l'univers, et de tous les éléments du sujet dans un même ordre, l'ordre du *rita*, l'ordre rituel.

Si on prend le mot rituel dans un sens qui transcende la ritualité du rite, mais qui en reprend la signification sacrificielle, alors je répondrais oui à cette question. Pour moi, toute révélation prend naissance au sein d'une structure rituelle sacrificielle, et s'épure en s'en écartant, en critiquant le berceau d'où elle est issue, de la même manière que les psaumes, ou Isaïe, peuvent critiquer, avec une violence verbale étonnante, le refuge que d'autres prennent dans les rites du Temple. Mais, par ailleurs, la parole prophétique demeure elle-même sacrificiellement, « pascablement » structurée, en ce sens que, justement, elle présente un dépassement de toutes les sécurités. Tout comme les dieux de l'Inde ne sont des dieux que parce qu'ils versent l'offrande dans la bouche les uns des autres et non dans leur propre bouche, la parole prophétique est exempte de tout intérêt égoïste, de tout intérêt pour la classe sociale, le clan, les amis, la famille, d'où sont issus les prophètes. Le prophète se dépouille, est dépouillé par la parole qu'il prononce et par conséquent est en quelque sorte un moi en perdition, un moi sacrifié. Les vocations prophétiques telles qu'elles sont racontées dans la Bible en sont, me semble-t-il, une preuve assez claire. C'est que la contrainte sous laquelle le prophète va parler le projette en réalité dans l'espace de la suprême liberté. Il est libre, il devient un homme libre mais au travers d'un conflit intérieur. Dieu l'a forcé en quelque sorte; il a un moi forcé par Dieu; Dieu l'a violé et il devient lui-même en dépassant le moi étroit qu'il était. Je reviens par ce détour à mon vide médian. Je crois donc qu'il y a dans le prophète une évacuation d'un certain type psychologique du moi individuel qui lui permet justement d'énoncer, dans une situation déterminée, une parole dont les accents sont les accents de la parole de Dieu. Donc, en venant à la deuxième partie de la question, sur le neutre, de « Tu es *cela* », je crois que le Bouddha, en particulier dans sa doctrine de *l'anatta* (du non-soi), a réalisé, a exprimé avec plus de force et plus de radicalité quelque chose qui était déjà *in voto* dans les Upanishads, dans leur doctrine de l'Atman. Je ne vois donc pas une césure mais bien une relation dialectique entre l'apparition du bouddhisme et la théosophie ou la gnose des Upanishads. Il s'agit d'une correction de la course du mouvement de la révélation indienne telle qu'elle prend conscience d'elle-même dans les Upanishads, une correction qui va dans le sens d'un retour à l'humble réalité quotidienne du réel d'un monde souffrant. Le danger d'un Absolu proclamé, c'est que lui-même va devenir une idole, et il faut le vider doublement de ce danger, du côté de l'objet et du côté du sujet. Le Bouddha me semble donc remplir ici un rôle prophétique, on pourrait donc l'appeler un prophète, mais peut-être vaudrait-il mieux dire qu'il a été le philosophe du prophétisme, dégageant certaines structures anthropologiques, certaines conditions pour que la parole prophétique puisse être énoncée. On peut douter de la valeur de « révélation » de son message. Mais on ne peut douter de ce qu'il a mis en place une sorte de pierre de touche qui permet de reconnaître l'authenticité de la parole prophétique.

Au P. Geffré je voudrais dire que son insistance sur la réactualisation d'une expérience de l'alliance, projetée aux origines sur le moment de la création, puis renouvelée, renouvelle aussi le problème de la présence de l'éternel dans l'instant. Bien sûr, dans la tradition judéo-chrétienne, il y a une forte insistance sur le moment historique, mais revenant sur un aspect de la question déjà abordé précédemment, ne peut-on pas voir aussi l'expérience du Bouddha, sous le figuier de Bodh-Gayâ, à partir de son histoire personnelle, de la longue histoire de toutes ses réincarnations précédentes, qui ont fait de lui l'homme qu'il est devenu à cet instant-là, mûr pour l'illumination ? N'est-ce pas là aussi le moment intégrant d'une longue histoire qui a couvert plusieurs périodes cosmiques, mythiques bien entendu, ce qui ne les empêche pas de conférer une certaine dimension historique à l'illumination bouddhique ?

Claude Geffré

J'arrive le dernier et je pense que je dois faire un effort pour donner la possibilité à ceux qui nous écoutent de prendre eux-mêmes la parole, donc pour ne pas prolonger trop ce tour de table. Je voudrais essayer de répondre à l'interpellation de M. Levinas et ce sera pour moi l'occasion de lui poser quelques questions ou de lui faire part de quelques réactions à la lecture du résumé de son exposé. Et puis j'aurais aussi quelques questions à soumettre à M. Ricœur.

Je crois qu'à l'heure où nous sommes, il est bon de revenir à cette radicalité des questions que soulignait M. Levinas tout à l'heure et je voudrais justement essayer de m'exprimer au sujet de cette notion d'extrinsécité ou d'extrinsécisme ou d'extériorité. Dans mon texte, bien entendu, j'ai réagi assez fortement contre une conception « extrinséciste » de la révélation. Mais il n'est pas du tout question pour moi de compromettre la transcendance : c'était au contraire pour essayer de la sauvegarder, c'est-à-dire de chercher à dénoncer une fausse conception de la transcendance qui serait liée à une dualité trop forte de Dieu et de l'homme, à une dualité d'auteurs au sens où il y aurait Dieu comme auteur et puis l'auteur inspiré comme un second, sous l'inspiration de Dieu; à réagir au fond contre une chosification de la révélation comme un en-soi totalement indépendant de ses conditions d'accueil. Mais là, les mots risquent de nous piéger. Pour moi, j'avoue que je préfère le thème *d'altérité* à celui *d'extériorité*, même si dans le texte que j'ai sous les yeux, de M. Levinas, j'ai le sentiment que souvent il préfère le thème d'extériorité à celui d'altérité, et j'ai compris en l'écoutant tout à l'heure pourquoi. Mais alors la question que je me pose, et c'est la question que je voudrais lui soumettre, c'est de savoir si le seul moyen au fond de réaliser cette rupture d'immanence, sur laquelle je suis tout à fait d'accord et qui est le seul moyen de sauvegarder la radicalité d'une révélation, est-ce que le seul moyen d'assurer cette rupture d'immanence, c'est de se situer au plan éthique ? Je sais bien que je risque de comprendre le plan éthique comme un européen et non pas comme il faudrait le comprendre, mais je pose une question naïve : est-ce qu'il n'y a pas au-delà même du mot « extériorité », des expressions comme l'indisponibilité, l'imprévisibilité, qui à ce moment-là ne désignent pas seulement l'interpellation d'un commandement éthique, mais qui peuvent viser ce qu'est la nouveauté d'une extase.

Autrement dit, est-ce que cette rupture d'immanence doit nécessairement passer par la responsabilité à l'égard d'autrui ? C'est la question que je me pose. Et est-ce que dans une perspective comme celle-ci, celle de M. Levinas telle que je la comprends, du point de vue de l'homme, on n'est pas trop uniquement dans le registre de l'obéissance et pas suffisamment dans le registre de l'admiration et de l'action de grâces. Et, si je prends la chose non pas du point de vue de l'homme, mais du point de vue de la révélation elle-même, est-ce- que nous ne sommes pas trop uniquement dans le registre de la proclamation d'une parole ou d'un commandement éthique, et pas suffisamment dans le registre plus mystérieux de la manifestation et de tous les signes de cette manifestation qui peut se médiatiser autrement que par et dans le prescriptif et le commandement éthique. Voilà un peu ma question et elle n'est pas distincte de la question qu'on pourrait aussi poser concernant le sort que vous avez fait au mot « dialogue ». J'en suis tout à fait d'accord. J'ai peut-être eu le tort ou la facilité de recourir à ce vocable dans mon texte. Mais pour moi, « dialogue » n'est qu'une métaphore pour désigner la relation vivante à Dieu, relation vivante à Dieu sur la base de laquelle le livre peut être la parole de Dieu. Et peut-être dans le résumé que j'ai eu de M. Levinas, n'ai-je pas trouvé suffisamment soulignée l'importance de cette relation vivante à Dieu ou de ce que j'appellerais tout simplement *la foi*, comme élément absolument indispensable pour qu'il y ait révélation, en particulier au niveau du prescriptif.

Autrement dit, la question que je poserais, c'est de savoir si l'éthique épuise le religieux, et si alors du point de vue de Dieu, si on peut oser parler ainsi, la révélation sous mode de commandement épuise la manifestation du mystère de Dieu. Quand vous disiez tout à l'heure et quand vous écriviez

dans votre texte : « l'inspiration finalement, c'est la structure de la subjectivité », c'est une formule à laquelle je souscris tout à fait à condition de dire que la structure de la subjectivité, pour moi, c'est la foi. L'inspiration est la structure de la subjectivité qui est la foi. Et pour moi, la foi ne s'épuise pas dans la responsabilité à l'égard d'autrui. La foi est d'abord réponse à Dieu et, en ce sens-là je dirais que s'il est vrai de dire, comme vous le disiez très justement, que finalement l'objet de la révélation, c'est l'homme, je dirais que l'objet de la révélation, ce n'est pas seulement l'homme comme responsable d'autrui, c'est l'homme croyant répondant à Dieu.

Cela rejoint une autre question que je pourrais formuler comme ceci. Elle est peut-être maladroite, mais j'ai eu l'impression en lisant votre résumé concernant la priorité du *prescriptif* que peut-être vous ne mettiez pas suffisamment en relief le rôle, du point de vue de la révélation, des événements fondateurs de l'histoire du peuple d'Israël par rapport à l'explicitation des préceptes de la Loi. Pour moi, il y a rôle théophanique et interpellateur de l'histoire elle-même, et pas simplement au niveau de l'explicitation des préceptes de la Loi.

En lisant la contribution de M. Ricœur, je me suis formulé deux questions. J'étais tout à fait en consonance avec lui dans sa volonté de réagir contre une conception « extrinséciste » — dans mon sens à moi — de la révélation, liée à une inspiration comprise de manière anthropomorphique, sous forme de dictée. Et vous dites que vous ne voulez pas réduire les modalités du langage biblique au prophétique parce que le prophétique est justement la modalité de langage qui est la plus facile pour exploiter une conception insuffisante ou univoque de l'inspiration. Vous rassemblez toutes les diversités du langage biblique sous la catégorie de la *poétique*. Je me suis alors demandé comment, dans cette perspective, vous assuriez, la fonction révélatrice des textes narratifs et descriptifs, des textes prescriptifs qui, semble-t-il, ne relèvent pas directement du poétique, même si on ne comprend pas vulgairement le poétique comme le contraire de la prose. Donc, c'était une première difficulté. Une seconde, c'est que dans votre volonté de récuser une conception psychologisante et, disons, intentionnelle de l'inspiration, vous privilégiez beaucoup ce que vous appelez la manifestation du « monde biblique » par le *texte* et *l'écriture*. Et je me suis demandé si vous ne négligiez pas un peu ce qu'on pourrait appeler la fonction révélatrice, théophanique, de *l'histoire* elle-même, comme manifestation de ce « monde biblique ». Autrement dit, quand on quitte le subjectif pour retrouver l'objectif, est-ce que l'objectif, c'est uniquement l'objectivité du texte. Est-ce qu'on ne peut pas parler quand on essaie de réfléchir sur sa révélation, de cette objectivité d'une histoire signifiante, quoi qu'il en soit bien sûr de la mise par écrit des témoignages sur cette histoire ?

Et je me suis demandé aussi si vous mainteniez assez la distance entre la fonction révélatrice d'un texte en tant que poétique et la fonction révélatrice d'un texte pris comme parole, comme commandement. Et alors — c'est peut-être de ma part une question perfide — je me suis demandé si ce n'est pas cette fidélité à la manifestation au sens de la fonction poétique qui vous a fait privilégier énormément les textes de l'Ancien Testament, comme si le Nouveau Testament ne pouvait pas lui-même assurer cette fonction poétique parce que précisément il était davantage dans le registre de la proclamation, de l'interpellation, et non pas de la manifestation au sens de la fonction poétique. Et, puisque nous partageons la même conception de la révélation, je me suis demandé si vous mainteniez assez une certaine différence entre le christianisme comme religion de la Parole, et le judaïsme et l'Islam, comme religions du Livre.

Emmanuel Levinas

Je voudrais d'abord répéter que, par éthique, je n'entends pas du tout un culte quelconque du bien et du mal, d'un ordre de valeurs, mais le rapport à autrui. Je ne crois pas du tout qu'on puisse dire qu'à un certain moment, le rapport à autrui en tant qu'autrui devienne idolâtrie. La non-idolâtrie entendue positivement est la responsabilité pour autrui. Je dirai même que des textes bibliques et évangéliques le disent: *Jérémie 22, 16* : (« Il faisait droit au pauvre, au malheureux, et il s'en

trouvait bien. Voilà, certes, ce qui s'appelle me connaître, dit l'Eternel »); les textes évangéliques reprennent cela : *Mathieu 25* et aussi saint Jean : « Si ton frère que tu as vu, tu ne l'as pas reconnu et si Dieu que tu ne vois pas, tu crois le reconnaître, tu ne l'as pas reconnu ... » (je cite de mémoire ...). Il me semble que cela permet de répondre à beaucoup de questions soulevées par le P. Geffré. Les textes mêmes qu'il vénère, disent qu'on ne dialogue pas avec Dieu sans la présence du troisième qui est le prochain. Dans un tableau — l'ai-je vu en Hollande ou en Belgique ? — toute une foule de pauvres se tient à la porte d'une femme de cœur, et sous les traits du dernier d'entre eux on reconnaît le Christ.

J'estime aussi que la peur de l'idolâtrie (le P. Geffré a rendu hommage à cette peur) peut cependant tourner en idolâtrie. On m'a enseigné que l'installation au Temple de Jérusalem, au dessus de l'Arche de l'Alliance, de deux chérubins, signifiait, notamment, une sublime exception à l'interdiction de statues et d'images en vue de combattre l'idolâtrie de la non-idolâtrie. Mais aucune limite n'est imposée à l'obligation à l'égard du prochain. C'est le monothéisme même.

L'éthique de l'altérité est un terme que j'aime autant que le P. Geffré. L'extériorité, c'est l'altérité. L'altérité de l'autre homme est le seul modèle de l'extériorité où n'intervient pas l'espace.

Je fais une distinction entre le saint et le sacré. Le sacré s'apparente au magique et au lumineux. Heidegger m'est inintelligible quand il parle du sacré dès qu'il commence à parler de Dieu. Toute la Bible lutte avec le sacré. Elle ne veut pas le conserver dans ce que Hegel appelle *aufheben*, mais l'anéantir — *tilgen*. Tout l'Ancien Testament est plein de prescriptions destructrices des idoles : ne jamais les intégrer dans un culte nouveau ! Je n'ai pas la nostalgie du sacré, je suis contre toute thaumaturgie. Vous connaissez Rois I, 18, 37 où Elie interpelle l'Eternel pour que le feu céleste descende sur l'holocauste qu'il offre : « Exauce-moi ! exauce-moi ! ». Les docteurs rabbiniques demandent : « pourquoi cette répétition ? », Réponse: «le premier 'exauce-moi!' pour que le feu descende, le deuxième, pour que le miracle ne passe pas pour de la sorcellerie'.».

Deux mots enfin sur la prophétie de Bouddha. Non seulement Bouddha, mais tout homme est prophète. Vous connaissez *Amos 3, 8* : « Le Seigneur Dieu a parlé: qui ne prophétiserait? ». Mais il y a de grands prophètes et des hommes qui ne veulent pas écouter. Il y a aussi des faux prophètes !...

Paul Ricœur

Je m'efforcerai d'être aussi bref qu'Emmanuel Levinas. D'abord, je dois dire que j'ai été parfaitement satisfait par la réponse du Père Haulotte; dans la ligne de sa réponse, je dirai que la parole c'est ce qui fait bouger les structures-, parce qu'elle est à l'origine du texte, elle peut aussi renouveler la pratique du texte. Elle est vraiment ce qui circule entre l'écriture et la lecture. Je ne reviendrai pas là-dessus.

Je voudrais répondre par une brève mise au point au malentendu qui pourrait résulter de ce que j'ai dit sur le prophétisme en tant que modèle « d'inspiration ». Je n'avais en vue que la structure littéraire de la prophétie et le critère exégétique connu comme « clause introductive » : « La parole me fût adressée en ces termes: vas et dis à... ». Cette clause distingue entièrement la prophétie de la narration. Jamais, en effet, le narrateur n'est présent à son propre texte. C'est un point que Benveniste avait mis en lumière dans son article sur *La Structure du verbe français* (repris dans ses *Problèmes de Linguistique générale*) : les événements du récit, disait-il, se déroulent d'eux-mêmes. Le narrateur n'est pas intérieur à la narration comme le prophète l'est à sa prophétie. C'est ce qui fait de la narration une forme tout à fait spécifique du discours religieux. Cette remarque exégétique n'avait servi qu'à mettre en garde contre la tentation de généraliser le trait spécifique de la formule prophétique à tout discours religieux. Inversement, en soulignant ce trait spécifique, je n'endossais

aucunement la mécompréhension qui lui a été attachée, à savoir la conception qui assimile l'inspiration à l'action d'un auteur derrière l'auteur, — conception qui a tenu une place exorbitante dans la tradition théologique chrétienne, je ne me suis servi des autres genres littéraires que pour desserrer la contrainte de ce modèle, dans la mesure où il a une base exégétique, mais extrapolée indûment au-delà du genre prophétique.

Quant à la querelle sur le primat du prescriptif, je ne voudrais pas la prolonger. La discussion a, en effet, atteint le point où il ne s'agit plus d'un débat purement théorique, d'une préférence intellectuelle, mais de la modalité de l'engagement de chacun dans sa tradition. Or, on ne l'a peut-être pas assez dit : il n'y a pas d'interprétation en dehors d'une tradition, qui a certes ses limites, mais qui aussi recèle le dynamisme dont vit l'interprétation. Dès lors, on ne conteste pas une tradition avec des arguments intellectuels. L'autre peut tout au plus reconnaître cette tradition à partir de ce qui est vivant dans la sienne propre. Dans la mesure où le primat du prescriptif *vous* constitue absolument, existentiellement et communautairement, *je* ne peux que le reconnaître. Tout ce que je peux dire, c'est pourquoi je suis placé sur un autre itinéraire. A cet égard, je me permettrai de dire d'abord que j'obéis pour ma part à l'exigence de remonter la pente d'une certaine fermeture moralisante du protestantisme; ensuite que, sur le plan philosophique, je m'efforce d'explicitier le mot de l'Evangile : « Qui veut sauver son âme la perdra ». Philosophiquement parlant, sauver son âme, cela veut dire : placer le sujet au centre, l'ego au sommet. C'est là, je le dis en passant pour répondre à M. Cornelis, qu'une certaine réflexion de type bouddhique doit pouvoir être reconnue de loin. Mais, dans la mesure où je ne vis pas dans cette tradition, cette reconnaissance reste une reconnaissance de la frontière ou du seuil. Du moins m'aide-t-elle à recouvrer une dimension oubliée de mon propre héritage, à savoir l'appel à un dessaisissement, à un lâcher-prise du sujet.

Si donc je me suis élevé contre l'emphase du moment éthique, c'est dans la mesure où j'ai cru reconnaître encore dans l'éthique un moment positionnel par lequel le sujet est à nouveau exalté. C'est ce que suggère Heidegger, quand il reproche au penser-valeur de confirmer le règne moderne de la subjectivité. Je suis bien d'accord que la subjectivité doit être posée, mais après avoir été déposée. Le moment de déposition est la condition de tout. Cette déposition se fait par toutes sortes de voies, en particulier par l'acte même de lecture, par lequel je me soumetts à un texte qui n'est pas moi. Mais la voie royale reste le décentrement dans la seconde personne, que nous enseigne Emmanuel Levinas par toute son œuvre. Il faudrait peut-être ajouter une certaine méditation de la souffrance. Je songe à ce que dit Clifford Geertz dans son essai sur *La Religion comme système symbolique*, repris dans son *Interpretation of Cultures* : la pierre de touche de la religion, dit-il, c'est finalement ce qu'un homme fuit de sa souffrance. Et il ajoute: la religion est à son point culminant non pas quand elle explique, ni même quand elle console, mais quand elle aide l'homme à souffrir sa souffrance. C'est en ce point que finalement se rejoignent un ethos qui est prescriptif et une vision du monde qui est descriptive.

Cette déposition du moi est ce qui m'avait frappé dans la dernière philosophie de Nabert. Né dans la tradition de la philosophie réflexive, donc une certaine égologie, il a dû coûteusement conquérir cette vérité que la reconnaissance de l'absolu est toujours diminution du moi. Autrement, c'est Feuerbach qui a raison. Feuerbach a montré de façon décisive que l'achèvement d'une philosophie de la subjectivité, c'est l'athéisme. Vous-même avez écrit dans *Totalité et Infini* que la volonté est athée. En effet, se poser, c'est être athée. S'est en ce sens que je dis que le moi doit être déposé avant que puisse être constituée une subjectivité moins égocentrique, moins hargneuse, et surtout moins prétentieuse.

Un participant

Je voudrais poser une question aux deux croyants que sont MM. Ricoeur et Levinas pour savoir dans leurs traditions respectives et selon les exposés qu'ils nous ont donnés, où ils pourraient placer ce

que le catholique peut appeler un magistère ?

Michel Renaud

Je voudrais seulement demander à M. Ricœur s'il serait d'accord pour dire que son exposé, surtout la perspective finale de l'évocation de Nabert, reflète davantage une sorte de philosophie de la révélation plutôt qu'une théologie de la révélation, au sens où il semble avoir remplacé l'ancienne étude des conditions de possibilité de la révélation au niveau d'une théodicée par celle des conditions de possibilité de la révélation au niveau de l'accueil subjectif. Autrefois, d'ailleurs, il a montré qu'il se démarquait par rapport à une telle tradition, la théodicée étant comme le vœu de garantir l'objectivité du révélant lui-même, tandis que maintenant il semble avoir retiré l'étude des conditions de possibilité au niveau de la subjectivité en montrant l'impossibilité du sujet de s'enfermer dans une sorte de prétention à l'isolement subjectif (c'était la philosophie transcendantale). Tout cela resterait dans l'ordre des conditions propédeutiques de la révélation. Alors, il s'agirait d'une présentation philosophique qui n'arriverait pas encore, comme disait Hegel, *in mediam rem*.

Jacques Déom

Ma question s'adresserait à M. Levinas.

J'aimerais lui demander, à lui qui est né intellectuellement dans un double milieu : celui de la difficile et généreuse exégèse rabbinique d'une part, et d'autre part dans le milieu de la pensée occidentale, ce que suggère à sa méditation cette communauté de racine entre les deux mots qui en hébreu signifient « révélation » et d'autre part « exil » : « galouth »-« hitgalouth ».

Paul Ricœur

Pour répondre à la première question, que je ne veux pas du tout fuir, je dirai que, sous sa forme juridique, l'idée de magistère m'est assez étrangère. Toutefois, je la rejoins autrement par trois voies concourantes. D'abord, comme je l'ai dit, il n'y a pas d'appréhension d'un révélé sans interprétation; il n'y a pas d'interprétation qui soit simplement personnelle, subjective : elle se fait toujours dans une communauté. Cette condition communautaire du processus d'interprétation implique en outre que c'est toujours dans une certaine tradition qu'on interprète. C'est alors, dans le cadre d'une tradition et pour en régler le cours, que s'exerce quelque chose comme une activité de discernement, parfois par instruction mutuelle, mais plus fondamentalement dans un certain rapport hiérarchique de maître à disciple. Cette relation pédagogique, à mon sens, ne peut être éliminée. C'est elle qui contient l'essentiel de l'idée de magistère. C'est donc dans une communauté et dans une tradition que s'exerce cette relation enseignante de maître à disciple qui, en tant que telle, ne comporte aucun sens juridique et encore moins disciplinaire.

Quant au problème qui a été soulevé concernant le caractère philosophique de ma contribution, je confirme que je n'ai aucunement voulu faire une théologie de la révélation, mais une philosophie de la révélation. Ce qui veut dire que, écoutant une parole qui est source pour moi, j'essaye l'approximation de cette parole avec les ressources internes d'une philosophie qui ne comporte pas d'éléments révélés. Je crois que cette dualité doit être maintenue; je l'ai dit dès le début de mon exposé; la philosophie n'a, selon moi, aucunement la tâche de parler de Dieu; bien au contraire la philosophie est humaine, elle est mondaine. Mais l'acte philosophique peut fournir l'approximation de ce qui est signifié dans la révélation par le mouvement même de la dépossession et de la déposition de l'ego.

Emmanuel Levinas

En ce qui concerne le magistère, je souscris à tout ce qu'a dit M. Ricœur, en soulignant peut-être davantage la notion d'école et l'importance de certains livres qu'il faut avoir lus. Sans cela, on n'est pas mécréant, on est ignorant.

A propos de la deuxième question relative à l'écho que se font les deux termes « hitgalouth » signifiant « révélation », et « galouth » désignant l'« exil », on peut beaucoup rêver. On peut beaucoup rêver sur les rapprochements des termes, même dans des langues profanes. Peut-être, grammaticalement, les deux sens du verbe *galo* : « révéler » et « émigrer », montrent-ils leur unité dans le verbe « galol » — «rouler» ou « ôter ». « Hitgalouth » — le fait d'ôter de devant quelqu'un un voile et de dé-voiler; « galouth » — le fait de rouler: de rouler de la Terre Sainte vers des terres qui sont peut-être accueillantes, mais qui ne sont pas saintes et pas toujours accueillantes. Et alors on peut rêver. Les rêves possibles sont nombreux : recevoir la révélation serait se trouver exilé sur la Terre. Exil essentiel, dont parle le psaume (119, 19) : « je suis étranger sur la Terre». Il est vrai que le psalmiste qui se reconnaît étranger sur la terre ajoute aussitôt : « Ne me cache pas tes lois ! ». Il en appelle à la Révélation qui met fin au dépaysement. Idée d'un autre rêve qui n'est pas plus mauvaise que celle du premier.

Paul Tibon

Je voudrais poser une question à M. Levinas. Je n'ai pas été satisfait, peut-être par incompréhension, de sa réponse à propos du prescriptif et du narratif et, c'est une voie peut-être originale de vous relancer la question, je n'ai pas compris dans votre exposé comment vous justifiez qu'à un moment donné on ait cessé d'écrire la Tora, ou qu'on ait cessé de mettre par écrit le Talmud. C'est en vertu de quelle prescription ? Ou bien est-ce seulement un événement brut que l'on ne peut que raconter ?

Christian De Duytsbaever

Tout à l'heure, M. Levinas a repris une phrase qu'il avait déjà écrite lors de son exposé il y a quelques semaines, concernant l'existence de faux prophètes dans la Bible. M. Ricœur tout à l'heure a aussi dans sa dernière réponse insisté sur l'importance du lien à une communauté. Alors est-ce le lien à une communauté ou à une tradition qui est le seul critère pour déterminer le faux prophète ? Je crois d'ailleurs que le P. Haulotte avait fait illusion à quelque chose de semblable quand il avait distingué les deux lignes de compréhension du baptême dans les textes pauliniens dont l'une arrive à l'hétérodoxie.

Emmanuel Levinas

J'ajoute d'abord un point de plus au sujet de « galouth-hitgalouth » : le terme employé dans la Bible hébraïque pour Révélation n'est pas toujours de la racine « galo ». La plupart du temps, le texte se sert du terme évoquant la vision. Mais de la vision ne reste qu'une parole: «Je me suis montré et je n'ai rien fait voir: j'ai dit».

Pourquoi à un certain moment fut mise par écrit la tradition orale que les juifs considèrent comme étant de dignité égale à celle des Ecritures ? (Notons que Leibniz en admettait l'existence; au début de sa *Théodicée*, il admet des idées que « Moïse n'avait point fait entrer dans ses lois » et qui s'enseignaient « de main en main ». Il est vrai que Leibniz avait lu Maïmonide. Ce croyant n'était pas ignorant.) La tradition orale a dû se faire écrit au moment où le judaïsme persécuté et dispersé commençait à l'oublier ou courait ce risque. Je ne crois pas qu'il faille y chercher une signification métaphysique. La loi orale a d'ailleurs conservé d'une certaine façon son style d'enseignement oral. Elle appelle questions et discussions : toujours des commentaires s'ajoutent à des commentaires. La lecture appelle la présence d'un maître et le dialogue avec des compagnons. « Malheur aux solitaires ! », dit un texte à propos de l'étudiant qui prétend se passer de collègues. Ce style se

traduit dans l'image typographique du traité talmudique : au milieu, le texte et de deux côtés, comme barres à porteurs, des commentaires. Commentaires, à leur tour, commentés dans les appendices très nombreux qui achèvent les volumes.

Dernière question sur les faux prophètes et la fausse exégèse. La communauté est certainement nécessaire pour les reconnaître et je souscris absolument à ce qui a été dit à ce sujet. Mais à côté des communautés qui existent massivement, les juifs vivent en des communautés dispersées. L'accord entre membres épars est un fait étrange. Enfin quant au risque du faux-prophétisme, je pense qu'il doit être couru si l'on veut le prophétisme. Je ne crois pas qu'on puisse sortir de l'ambiguïté. Si l'on pouvait sortir de l'ambiguïté, on perdrait la transcendance: La Révélation serait un savoir. J'ai cherché, sans invoquer la foi, un modèle de la transcendance dans l'éthique. Le P. Geffré a beaucoup insisté sur la foi. Alors que tout notre effort a consisté à comprendre la révélation à partir de la philosophie, n'a-t-il pas introduit un accès spécial qui se définit précisément par ce qui est en question ?

Claude Geffré

Méthodologiquement, je suis tout à fait d'accord avec vous. Vous aviez parfaitement le droit de vous en tenir à votre approche philosophique.

Mon insistance sur la foi voulait simplement apporter une nuance, si vous voulez, quant à une identification du religieux et de l'éthique au point de vue de l'anthropologie religieuse, de l'homme en face de Dieu. Donc, on peut dire d'une certaine façon que ce qui est révélé, effectivement, c'est l'homme, mais c'est l'homme croyant. Et à ce moment, je crois qu'on dépasse justement un faux dilemme entre immanence et transcendance.

Et si on prend la question des faux prophètes, je suis tout à fait d'accord avec vous : il est nécessaire de courir le risque des faux prophètes. Je pense même que — dans l'économie non pas de la révélation constitutive, mais de l'actualisation de la révélation — si la parole de Dieu est une parole vivante pour nous aujourd'hui, les faux prophètes ont une fonction nécessaire.

Paul Ricœur

Je suis, moi aussi, très intrigué par la question du faux prophète. Mais je me demande si nous sommes en état de la poser correctement, étant donné que la parole s'est rarement fait valoir en dehors d'un contexte de pouvoir. Tant qu'un pouvoir de contrainte restera attaché à l'institution religieuse, nous ne saurons pas qui est le vrai et qui est le faux prophète. Ceux que nous connaissons comme faux prophètes, ce sont bien souvent ceux qui ont été éliminés, parfois physiquement. Considérons seulement l'histoire du christianisme, avec tous les mouvements latéraux, sectaires, qui ont été déclarés hérétiques. Il est difficile de séparer le critère du vrai et du faux prophète de l'exercice d'un magistère autoritaire, univoque et unificateur. En revanche, dans la mesure où l'on voit aujourd'hui la puissance de la parole se dégager des éléments politiques du pouvoir, on voit aussi le champ de la parole se libérer, avec ses contradictions internes et ses confrontations externes. Alors commence d'apparaître le vrai problème, qui ne sera plus tranché par la force, mais par le témoignage, par la capacité de mener de front ces trois conquêtes et ces trois défaites : vrai et faux moi, vrai et faux Dieu, vrai et faux prophète. Pour l'heure, nous ne savons guère exercer le discernement des esprits, tant qu'il reste livré à l'arbitrage de la force.

Emmanuel Levinas

Mon idée est très différente, mais je ne peux maintenant dérouler toute une problématique². Toute relation avec l'extériorité de la transcendance conserve la possibilité d'avoir été non-relation. La transcendance est ambiguë ou, si l'on veut, énigme. Ce n'est pas là l'affirmation d'un principe de prudence méthodologique, mais la modalité même de la transcendance qui n'est pas savoir, qui n'est pas une pensée pensant à sa mesure. Si elle pensait à sa mesure, elle serait pensée immanente à elle-même.

*Edgar Haulotte*³

Je verrais volontiers la question sous un autre point de vue, sans prétendre pour autant la résoudre. La définition et la mise en œuvre d'un critère de discernement du vrai et du faux pour une « révélation » située au sein d'une réalité *historique* pose un problème de *pouvoir*. Est-ce par un accident de l'histoire, en quelque sorte étranger à la « révélation » ? Cela tient-il à la structure même de cette « révélation » ? Ou une solution médiane permettrait-elle d'éviter le dilemme ? Certes, en partant au ras du sol d'un constat qui demanderait bien des nuances, on pourrait poser la question sous la forme suivante. Comment un groupe dirigeant, une école, une « église » pourraient-ils déterminer ce critère, qui est d'ordre *pratique* autant que théorique, sans investir en lui leur propre poids, leurs convictions, leurs traditions, et des options subreptices en partie méconnues, coups et contrecoups de leur confrontation avec la réalité extérieure à leur territoire ? A ce niveau, déterminer ce critère de véracité, c'est, par la force des choses et avec une sorte de voracité, le « surdéterminer ». Pour la « révélation » en cause, il en va sans doute ainsi, dès que sa tradition porteuse entend la distinguer de ce qui n'est pas elle : de toute autre. Et *a fortiori* si sa prétention s'arme d'un principe de sélection binaire.

Mais l'analyse doit aller au-delà et poser le problème à un autre niveau. *Tout récit historique est suite de contradictions*; elle compose un état instable entre des contradictions. Dans une formation de type historique donc, quand *un effet* se produit sous la parole de Dieu et, comme parole de Dieu, entre en tension féconde avec les composantes dynamiques de cette formation, des oppositions de sens contraire et même contradictoires se manifestent aussitôt: une lutte, un corps à corps s'inaugure et se poursuit en phases complexes. De larges et profonds tracés en témoignent dans le *corpus* du Nouveau Testament; un livre entier s'est consacré à en établir symboliquement le relevé épique : *Apocalypse*. Lutte, non pas directement entre le vrai et le faux, les prophètes vrais et les faux (qui ne se dénombrent qu'après coup, quand on fait le point), mais entre le *donné* de la « révélation » elle-même et son appropriation, la possession de sa marque et de son titre. C'est de la *nature du pouvoir* qu'il s'agit, du pouvoir divin d'abord tel qu'il apparaît à l'homme (cf. l'hymne de *Ph* 2, 5-11) et, en conséquence, de la nature du pouvoir qui régit les rapports humains, faits inévitablement de couples contradictoires, et dont le déplacement, la transformation et le dépassement passent par des médiations difficiles et lentes. Il y a contradiction, non pas simplement entre *domination/esclavage*, par exemple (Rm passim; 8, 34, 38; 2 P 2, 19), mais entre ce couple binaire et tout le processus non-binaire que Rm 8, 29 décrit, *l'agapè* insécable formant l'axiologie de la formation d'une « multitude de frères » à la suite du Christ, « premier-né ». La « conversion » d'un couple dans la série des autres est un passage (une « pâque ») jamais acquis une fois pour toutes. On ne voit donc pas comment la parole de Dieu sera jamais une parole limpide qui tombe dans un espace sans conflit de pouvoir, s'il s'agit bien pour elle de faire la vérité dans l'histoire. On citerait avec pertinence ici la parabole de l'ivraie et du bon grain que le maître du champ (qui est le monde : *Mt* 13, 30) dit de laisser croître l'un et l'autre ensemble jusqu'à la moisson (v. 38).

² Cf. dans notre *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 2^e édition, Paris, Vrin, 1957, l'étude intitulée *Enigme et phénomène*

³ Le texte de cette intervention a été repris et développé en vue de publication.

Paradoxalement, un discernement s'opère pourtant, de par la force interne de la parole ensemencée, puisque, au travers de la contradiction, le blé poursuit sa croissance, et, selon *Rm 8*, l'*agapê* sa poussée axiologique. Une mélodie sort de la bataille et la flûte ne se perd pas dans le fracas des cuivres (Aragon, je crois?). Comment rendre compte de la procédure en cours et discerner les catégories en jeu ? Je m'aiderais volontiers de *deux textes* issus de traditions différentes et dont la conjonction est particulièrement significative. On y trouve en connexion trois catégories fondamentales, élaborées par l'impétueuse histoire d'Israël et retranscrites en une suite chrétienne. *Leur corrélation* me paraît donner un éclairage important sur le problème de discernement qui nous occupe. Il s'agit, d'une part, du texte de la tradition évangélique commune à *Mt* et *Le* sur le « *signe de Jonas* », et, d'autre part, du long début de 1 C concernant la *vraie* et la *fausse sagesse*.

Pour s'aiguiser l'appétit en jouant sur les mots, on pourrait formuler ainsi l'enjeu des deux textes: existe-t-il un critère de discernement dont le prestige amènerait juifs et grecs à proclamer l'authenticité de la « révélation » de Jésus ?

Désignons les trois catégories par un lexème-vedette, présent à la fois dans les deux textes. Sont en jeu corrélatif :

- (1) un *kérygma* présentation première des articulations décisives de la « bonne nouvelle » à un public non encore initié. En *Mt* le kérygme chrétien est homologue de celui du prophète Jonas.
- (2) une démarche de *sagesse* (*Sophia*), envisagée dans un double sens : positif ou négatif.
- (3) un *signe* (*sêmeion*) : récusé comme « signe du ciel » par les trois synoptiques (*Me* 8, 11; *Mt* 16, 1; *Le* 11, 16), il prend un sens positif comme « *signe de Jonas* » dans la tradition commune à *Mt/Lc* : *Mt* 12, 38 ss/*Le* 11, 29ss. » *En fait de signe, il n'en sera pas donné d'autre que le signe* (qu'a été le prophète) *Jonas* ». Dans 1 C, la catégorie de signe (*semeion*) n'est indiquée que pour être exclue (1, 22), et la question se pose de savoir ce qui en tient lieu en positif. Je vais y revenir.

C'est, en effet, du mouvement réciproque de ces termes que vient le sens des deux textes, non pas l'éclat céleste réclamé par l'auditoire, mais un éclairage paradoxal sur un critère (un signe) de discernement concernant le périple du Fils de l'homme au-delà des terres connues (*Le* 11, 30. Cf. *Mt* 12, 40). Aucun d'eux ne réussirait isolément à produire ce critère, le *kérygme* est, certes, un point de repère objectif, collectif, quasi officiel, articulant les diverses traditions (ce que *Gal* 2, 7-10 constate pour l'Évangile de Paul par rapport à celui des « colonnes de l'église »). Mais le kérygme, s'il ramenait son ex-centration sur le dehors (« les peuples ») au centre de son dedans, perdrait son souffle et deviendrait une plate-forme doctrinaire. Quant à la *sagesse*, son art distingue l'Un de l'Autre, l'autre dans le même, le même dans l'autre, rassemble dans son filet toutes sortes de poissons et sort de ses trésors du neuf et du vieux. Dans le champ touffu de l'action, elle sait trouver la place d'une prophétie véritable et la reconnaître adossée à un tas *d'autres* d'apparence égale ou meilleure; elle découvre la vérité sans s'abstraire des conditions équivoques de sa production. Mais nos deux textes parlent aussi d'une sagesse devenue folle qui, en tournant sur elle-même, se fait mondaine et perd tout sens d'une « révélation » : le *logion* de Jésus sur la « révélation » aux « petits », cachée aux « sages », (*Mt* 1 14 25), se compare aisément au discours de 1 C 1-2 sur la duplicité de la « sagesse des sages ». Le *sêmeion* lui, est ambigu, toujours, tant qu'il répond comme en miroir à l'attente de solliciteurs peu enclins à sortir d'un espace narcissique. Le prophète Jonas est

un signe qui renvoie efficacement *au dehors* et à *l'autre* : à l'extrémité du monde des peuples (les Ninivites la représentent vigoureusement) et à celle du temps des « trois jours » cruciaux pour le Fils de l'homme. On a ici la clef pour trouver l'équivalence positive du *sêmeion* dans le texte de 1 C 1. Aussitôt après le passage où les Grecs (païens) réclament des *sêmeia* on lit : « Mais nous, nous proclamons le *messie crucifié*, puissance de Dieu et *sagesse* de Dieu » (v. 28) ... Les trois catégories sont là en circuit.

Un peu plus loin, on retrouve cette trilogie avec une transformation intéressante portant encore sur une équivalence du terme *signe* : en 2, 1, la catégorie de *mystère* (*mustêrion*) tient lieu de celle de *sêmeion*. (« Ce n'est pas avec le prestige de la parole ou de *la sagesse* que je suis venu vous annoncer (cf. *kêrugma*) le *mystère* de Dieu ». La sagesse, négative ici, marque pourtant la fonction : cf. v. 7 « Nous enseignons *la sagesse de Dieu*, *mystérieuse* et demeurée cachée ».

Le nœud du problème commence à se manifester là, et je m'excuse du détour imposé pour y parvenir. *L'acte de discernement passe nécessairement lui-même* par l'obscur écheveau où des situations critiques composent le périple personnel du « messie crucifié », s'inscrivent dans son destin par la force de l'histoire, rejoignent les contradictions constitutives de l'existence historique collective (et donc individuelle) ; précisément, ce *rapport interne* d'une « révélation » (prise au sens actif et personnalisé que lui donne le texte paulinien) avec son *extériorité radicale* (telle que symbolisée par le logion sur le « sige de Jonas ») est ce qui fait signe et forme en quelque sorte un critère. L'aperception de ce signe se produit dans l'« exultation de l'Esprit », comme en un temps de conception du Verbe. Comment serait-ce jamais chose faite, vue et dite une fois pour toutes ? Un tel rapport reste à établir par une *pratique* constante en fonction de *l'analyse de situation*, qui requiert de façon impérative le point de vue d'autres partenaires, *extérieurs* au champ propre de la foi, mais *solidaires* dans la lutte contre les forces envoûtantes. Ce discernement du vrai et du faux est donc un *travail* qui, sous un aspect capital, rejoint le travail d'autres groupes d'hommes, situés à l'extérieur de la tradition porteuse de la « révélation », mais qui pourtant font, voient et disent quelque chose de décisif qui va dans le même sens, comme la reine du Midi et les païens de Ninive, les publicains, les prostituées et tous les « petits » de l'Évangile, qui marchent sur « le chemin de la justice » (Mt 21, 32). Ce travail met donc en œuvre une sagesse complexe. On voit toutefois ce que lui apporte en propre le *kérygme* de la « bonne nouvelle » ; quand il entre en circuit avec le labeur de sagesse, un arc de feu se produit : signe mystérieux et caché jusque là.

Aussi, me semble-t-il, ce n'est pas un accident de l'histoire (la contamination du pouvoir, un conflit séculaire de pouvoirs) qui explique l'échec relatif de la tradition à définir jusqu'ici avec rigueur le critère d'une révélation authentique, autrement que par voie autoritaire et partisane. Cette inadéquation est à situer à un niveau plus radical, et peut-être conviendrait-il de parler plutôt d'une démarche de tâtonnement, d'où l'équivoque n'est pas exclue, mais nullement constitutive, car elle correspond à la *structure historique* de cette « révélation » : le mi-lieu de cette « révélation » est en Jésus-Christ l'*obscur* écheveau des contradictions qui font l'histoire, décryptées et réinscrites en son « corps » : la vérité dans l'histoire se produit en quelque sorte en lui (en Dieu) par une sorte de *vide médian*. Mais ce vide médian qui est au cœur de l'existence, comme le signe de Jonas, est parfaitement connaissable : « mystère du royaume », singulier et pluriel, « caché aux sages, mais révélé aux petits » : ouverture tracée par l'Esprit vers « la vérité tout entière ».

Ce point de vue sur la question posée tout à l'heure n'est sans doute pas exhaustif, mais il l'éclaire peut-être sous un jour particulièrement vif. Résumons le parcours. Les lignes de force du *Kérygme* (évangélique et paulinien) dessinent les articulations du périple du « Fils de l'homme » et du « messie crucifié » dans un mi-lieu fait des contradictions que « tout homme » et « tout peuple » rencontrent en leur mi-lieu propre ; ces articulations constituent un *plan* délimité : une présentation de la parole audible et lisible *au-dehors* comme au-dedans. Désignons-le comme le plan de la *vita Christi*. La *Sophia*, elle, dessine en vis-à-vis sur un plan symétrique, non sans marquer un écart, le profil rigoureux d'une époque donnée, et le renouvelle constamment, invitant impérativement

l'« église » qui l'écoute à une sortie hors de soi vers l'autre (l'altérité) qui est l'inconnue à inventer pour échapper aux impasses. Et quelle est l'opération qu'effectue le *sêmeion* en livrant sa lumière ? Il *fait signe* en tant que «pâque»; il fait le *passage* dialectique entre un plan et l'autre, dans les deux sens : arche sur l'eau à travers le déluge ou arc de feu (cf. 2 P 2, 4-8)), « chemin de vie et de justice » (cf. Mt 7, 14; 21, 32; 2 P 2, 2.21), « droit chemin » entre les prophètes et docteurs vrais et faux (2 P 2, 15). Ce *sêmeion* n'est autre chose que le rapport établi dans l'Esprit, mais laborieusement, en chaque mi-lieu de foi, entre le plan évangélique de la *vita Christi* et le plan socio-économique (anthropologique) déterminant de chaque formation historique. Ce rapport est œuvre d'Esprit au travers d'un abîme à passer réellement.

Si l'on veut, pour finir, le percevoir en vérité comme un repère de discernement, il convient de le définir en tâtonnant, mais avec une extrême attention : les données précédentes le permettent. Ce rapport maintient en corrélation des positions critiques dont les données (à établir) constituent, de part et d'autre, les deux plans vivants du *kérygme* et de la *transformation du présent* : il relie le « messie crucifié » du kérygme (1, C 2, 2) et les « tout-petits » (Mt 11, 25) du moment présent, qui n'ont pas droit à une reconnaissance par les puissances actuelles du monde, tout ce qui est faible, méprisé et sans prix dans le monde, folie en fin de compte (1 C 1, 27 s). On devine sans peine la nature de ce rapport. Ce rapport entre homologues objectives de situations « dans le monde » n'a de sens qu'en fonction des procédures et des catégories qui l'établissent, donc au niveau de la « révélation » dont il s'agit; ce n'est pas la chair et le sang (les sciences humaines, par exemple) qui déterminent qui sont les « pauvres en esprit » des Béatitudes et leur « révèle » leur rapport avec Jésus, le Fils de l'homme. *Ce rapport est de l'ordre de l'Esprit*. Pourtant, impliquant une analyse rigoureuse des forces sociales et de production, il ne se produit pas sans s'impliquer à son tour, par la voie ainsi ouverte du dedans vers le dehors, dans un processus de *transformation* du dehors par le dedans. Trait pertinent par excellence de son authenticité.