

Laval théologique et philosophique



La théologie fondamentale et la dogmatique de la Révélation

Michel Gervais

Volume 26, numéro 3, 1970

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020186ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020186ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gervais, M. (1970). La théologie fondamentale et la dogmatique de la Révélation. *Laval théologique et philosophique*, 26(3), 223–232.
<https://doi.org/10.7202/1020186ar>

LA THÉOLOGIE FONDAMENTALE ET LA DOGMATIQUE DE LA RÉVÉLATION

Michel GERVAIS

Un récent numéro de la revue *Concilium*¹ nous fait voir les hésitations de la pensée théologique actuelle touchant le statut et la méthode de la théologie fondamentale, à laquelle le numéro est expressément consacré.

Nous n'avons pas l'intention d'aborder dans son ensemble ce problème très complexe. Nous voudrions simplement apporter ici une contribution à la discussion actuelle en nous efforçant de répondre à deux questions bien précises : 1) a-t-on lieu de contester la visée même de la théologie fondamentale classique ; et 2) est-il opportun de considérer l'apologétique générale comme un traité théologique nettement distinct des autres et, en particulier, du traité dogmatique de la révélation ?

Pour répondre à la première question, il convient de faire au départ un bref rappel touchant la résolution ou l'analyse de l'acte de foi.

La foi, on le sait, se résout dans la Parole de Dieu tant au plan intérieur et subjectif qu'au plan de la proposition extérieure du message². Dans son efficacité souveraine, le *Dabar* divin infuse en l'homme la lumière de la foi, participation surnaturelle à la Vérité incréée. Ainsi attiré de l'intérieur, le croyant adhère avec la plus grande certitude au message de salut qui origine, lui aussi, dans la Parole de Dieu. Mais c'est directement que Dieu s'adressa jadis aux prophètes et aux apôtres, alors qu'il nous transmet son message à travers des médiations multiples. Médiation de l'Écriture, d'abord, puisque les apôtres y ont consigné l'essentiel du dépôt de la foi. L'on ne saurait toutefois comprendre correctement la Sainte

¹ *Concilium*, n. 46, juin 1969.

² Cf. S. Thomas, *Ila Ilae*, q. 6, a. 1 ; *Ia*, q. 111, a. 1, ad. 1 ; *In ad Rom.* (10, 17), n. 844 ; *In Boet. De Trin.*, q. 3, a. 1, ad 4 ; *III Cont. Gent.*, c. 154. Cf. aussi : LAFLAMME, R., « Le miracle dans l'économie de la Parole », dans *Laval théol. et philos.*, XX (1964), pp. 225-232 ; LATOURELLE, R., *Théologie de la Révélation*, 2^e éd., coll. *Studia*, n. 15, Desclée, Bruges-Paris, 1966, p. 463 ; CONGAR, Y., *La foi et la théologie*, coll. *Le mystère chrétien*, n. 1, Desclée, Tournai, 1962, pp. 16-18.

Écriture à moins de la lire à la lumière de la Tradition qui l'explicite et de l'enseignement de l'Église qui en détermine le sens³. Cette résolution ou, si l'on veut, ce ressourcement de la foi, saint Thomas le propose en quelques mots :

Omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intellectis sane⁴.

C'est dire que, dans l'ensemble des vérités de notre foi, certaines tiennent lieu de principes en regard des autres dans l'ordre de la connaissance : admettre les unes implique déjà l'adhésion aux autres. La révélation de Dieu, l'inspiration de la sainte Écriture, la valeur normative de la Tradition et l'autorité du magistère de l'Église, tels sont les fondements de notre foi⁵. Si, par exemple, nous croyons que le Christ est réellement présent dans l'Eucharistie, c'est que Dieu l'a révélé et que l'Esprit Saint nous donne d'adhérer à cette révélation. Et nous croyons que Dieu a révélé ceci plutôt que cela, parce que l'Écriture et la Tradition en témoignent explicitement et que l'Église nous certifie sur le sens de ce témoignage. Il en va de même pour tous les articles de la foi.

Aussi bien, en montrant la crédibilité de ces « vérités premières », l'on se trouve à manifester de façon générale la crédibilité de toute la foi. C'était du moins l'intention que se proposait la « théologie fondamentale », conçue comme un traité d'apologétique générale⁶. L'on conteste aujourd'hui le bien-fondé d'une telle entreprise. Si tous les auteurs semblent s'accorder pour voir dans la théologie fondamentale « l'effort par lequel la réflexion chrétienne justifie l'accueil de la foi »⁷, un bon nombre met en doute — au moins de façon implicite — la visée même de l'apologétique « classique », savoir : manifester de façon générale la crédibilité

³ Cf. Vatican II, *Constit. « Dei Verbum »*, c. II.

⁴ *Ila Ilae*, q. 5, a. 3, ad 2.

⁵ Il faut dire cependant qu'antérieurement à ces vérités, il est au moins un énoncé qui a un caractère plus fondamental encore : il s'agit, bien sûr, de l'existence de Dieu. Avant de croire que Dieu a parlé, il faut d'abord admettre qu'il y a un Dieu. « Inter ea vero quae de Deo secundum seipsum consideranda sunt, praetermittendum est, quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse. Quo non habito, omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur » (S. Thomas, *1 Cont. Gent.*, c. 9). L'étude de l'existence de Dieu est donc plus fondamentale que la « théologie fondamentale » elle-même.

⁶ L'expression « théologie fondamentale » nous invite à considérer d'emblée cette justification rationnelle de la foi comme une fonction propre de la théologie. Plusieurs hésitent à le faire. C'est, croyons-nous, pour ne pas avoir été suffisamment attentifs au fait que la théologie est sagesse. Parce qu'aucune science ne lui est supérieure, il lui échoit en propre, comme à la métaphysique dans l'ordre naturel, de stabiliser ses principes et de les défendre contre ceux qui les refusent. Ne pas le reconnaître nous obligerait à écarter du champ de la théologie proprement dite tous les arguments de convenance, sous prétexte qu'ils ne s'appuient pas sur des prémisses révélées. Ces arguments sont pourtant la plus haute réalisation du « fides quaerens intellectum » de saint Anselme.

⁷ WALGRAVE, J., « Théologie fondamentale pour notre temps. Réflexions sur sa structure, ses méthodes et son objet », dans *Concilium*, 46 (1969), p. 73.

du dogme catholique en justifiant rationnellement la croyance à ces « vérités premières » dont nous avons parlé.

L'on doit reconnaître que le développement considérable des sciences positives a rendu désuets la plupart des manuels d'apologétique. Il est certain également que ceux-ci n'ont pas accueilli avec assez de faveur la méthode proposée par un Maurice Blondel. L'on y revient aujourd'hui, convaincu que l'on est de la valeur justificative d'un discours visant à montrer le lien entre la révélation et l'existence humaine. Il s'agit de « confronter le message chrétien du salut avec cette intelligence plus aigüe que l'homme a prise de lui-même et avec la philosophie qui formule en thèmes ordonnés les motifs profonds de cette attitude de vie »⁸; de « découvrir dans l'expérience humaine une ouverture, un appel, vers quelque chose qui dépasse tout ce que l'homme peut se procurer par sa propre activité au sein du monde. Il faut qu'il s'apparaisse à lui-même besogneux d'un salut qui lui serait donné »⁹.

On l'a maintes fois souligné, l'emploi d'une telle méthode ne va pas sans comporter certains dangers. Les deux plus sérieux nous paraissent être les suivants. D'une part, l'on risque par là de naturaliser la grâce en confondant ouverture et exigence, possibilité et nécessité. Par ailleurs, une apologétique s'appuyant exclusivement sur des motifs d'ordre interne ou subjectif peut en arriver, par un retournement paradoxal, à seconder la critique de la religion. « Le fondement de la critique religieuse est celui-ci : l'homme fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme »¹⁰. Or, comment ne pas considérer comme une pure projection de l'homme une religion qui a pour toute lettre de créance le besoin que l'homme en éprouve ? Ne serait-on pas justifié d'y voir une autre forme de messianisme illusoire, « le soupir de la créature accablée par le malheur »¹¹ ?

Nonobstant ces réticences, il faut reconnaître la valeur apologétique d'un discours ordonné à faire voir l'homme en quête d'un absolu qu'il ne peut atteindre par ses seules forces. Une telle entreprise n'est pas nouvelle : elle a des appuis chez les plus grands docteurs de l'Église¹² et dans l'Écriture même¹³. L'on en reconnaît le bien-fondé dès lors qu'on porte attention à la finalité essentiellement salutaire de la révélation. Car la révélation est nécessaire, « parce que Dieu, dans son infinie bonté, a ordonné l'homme à une fin surnaturelle »¹⁴. C'est dire que pour manifester la nécessité de la révélation, il faut montrer la convenance de

⁸ *Art. cité*, p. 75.

⁹ BOUILLARD, H., « L'expérience humaine, comme point de départ de la théologie fondamentale », dans *Concilium*, 6 (1965), p. 89.

¹⁰ MARX, K., *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Molitor, *Oeuvres philosophiques*, t. I, éd. Costes, Paris, p. 84.

¹¹ *Op. cit.*, p. 83.

¹² Cf. par exemple : S. Thomas, *IIa IIae*, q. 2, a. 3 ; *Ia IIae*, q. 3, a. 8 ; q. 12, a. 1 ; *III Cont. Gent.*, c. 48 ; etc.

¹³ Cf. LEBRETON, J., « L'apologétique de saint Paul d'après l'épître aux Romains », dans *Revue pratique d'apologétique*, t. VIII, pp. 178-190.

¹⁴ *Dz S*, n. 3005.

cette finalité surnaturelle. Et l'on ne peut le faire qu'en s'appuyant sur la bonté de Dieu¹⁵ et sur l'ouverture de l'homme à l'absolu¹⁶.

L'on parle avec raison d'un anthropocentrisme de la pensée contemporaine. Dans un tel contexte, une apologétique basée uniquement sur des raisons d'ordre historique est vouée à l'échec. D'où la nécessité plus impérieuse que jamais de recourir à cette méthode que nous avons essayé de décrire brièvement.

À la liste des griefs formulés à l'endroit de la théologie fondamentale « classique », il faut ajouter celui-ci. Elle reposait, selon certains, sur une conception rationaliste de la foi et sur une fausse notion de la crédibilité¹⁷. Il n'est pas impossible que cette accusation soit partiellement fondée.

Quoi qu'il en soit, l'on peut se demander si toutes ces lacunes observées dans les travaux de théologie fondamentale commandent le rejet de son dessein même ; justifier la foi de façon générale en montrant la crédibilité de ses fondements. En nous appuyant sur le schéma de la résolution de la foi tel qu'esquissé plus haut, nous devons répondre à cette question par la négative. Si vraiment l'adhésion aux différents mystères repose sur la croyance à certaines vérités fondamentales, la manifestation de celles-ci fonde nécessairement, bien que de façon générale, la crédibilité de toute la foi.

Quant aux objections formulées à ce sujet, elles nous semblent porter à faux. L'on nous dit : « si l'homme d'aujourd'hui est tenté de repousser le fait d'une Révélation divine, ce n'est pas tant en raison de sa notion abstraite (*locutio Dei attestans*) que de son contenu. Oui, c'est à partir de là qu'il met en doute l'histoire même de la Révélation »¹⁸. « L'homme d'aujourd'hui ne saurait en effet aucunement se satisfaire du processus qui consiste à le renvoyer à la proposition selon laquelle la Révélation historique ayant eu lieu, tout le reste s'ensuit, et qu'il faut en accepter le contenu sans problème »¹⁹.

Il importe ici de rappeler que la théologie fondamentale classique n'a jamais prétendu évacuer la nécessité d'une manifestation particulière de crédibilité pour chacun des dogmes. Le dialogue avec l'incroyance et le contact avec la raison sont des dimensions permanentes de toute la théologie. Peut-être les théologiens ont-ils trop souvent considéré la défense de la foi comme la tâche exclusive de la théologie fondamentale. Une telle attitude ne rencontre aucun appui dans la grande tradition théologique qui regarde la justification de la foi comme une obligation

¹⁵ Cf. S. Thomas, *IIIa*, q. 1, a. 1. Il s'agit, dans ce texte de l'argument manifestant la convenance de l'Incarnation. Il vaut, *mutatis mutandis*, pour montrer la convenance de notre élévation à l'ordre surnaturel et de notre vocation au plus haut bonheur qui soit possible pour nous.

¹⁶ C'est la voie suivie par saint Thomas lorsqu'il se pose la question de la nécessité de la foi (*IIa IIae*, q. 2, a. 3)

¹⁷ Cf. WALGRAVE, J. H., *Parole de Dieu et existence*, Casterman, Tournai, 1967, pp. 198-201 ; GEFFRÉ, C., « L'histoire récente de la théologie fondamentale. Essai d'interprétation », dans *Concilium*, 46 (1969), pp. 16-17.

¹⁸ RAHNER, K., *Est-il possible aujourd'hui de croire ?*, Mame, Paris, 1966, pp. 201-202.

¹⁹ *Op cit.*, p. 203.

constante de la *sacra doctrina*. Et, du moins au niveau des énoncés de principe, la théologie fondamentale n'a jamais non plus réclamé le monopole de la manifestation des vérités de foi, écartant ainsi la nécessité d'appuyer rationnellement chacun des dogmes.

D'autre part, la théologie fondamentale peut fort bien, dans la plus parfaite fidélité à elle-même, aborder de façon globale le contenu de la révélation, comme le suggère le P. Rahner. Elle y trouvera des motifs de crédibilité extrêmement forts à l'appui du fait de la révélation. Mais, alors, le donné révélé n'est plus considéré de la même façon : on le prend comme un signe, comme une raison de croire à l'initiative gratuite de la Parole de Dieu. C'est nommément la cohérence de la doctrine catholique et le lien qu'on peut établir entre elle et l'expérience humaine thématifiée qui peuvent contribuer largement à la justification rationnelle de la foi²⁰. Le contenu de la révélation est alors assumé comme un signe à l'appui du fait de la révélation. Il importe cependant de voir que l'objectif demeure le même : il s'agit toujours de l'établissement des fondements de la foi et particulièrement du fait de la révélation. Ainsi, cette référence au contenu de la révélation ne modifie pas substantiellement l'intention de la théologie fondamentale qui est — son nom même l'indique — manifestation des fondements de la foi.

L'on objecte encore cependant que l'apologétique d'hier partait d'« une conception toute abstraite de la révélation conçue comme communication de vérités surnaturelles »²¹. Que dans les définitions « traditionnelles » de la révélation, l'on n'ait pas fait grand cas de « la notion biblique de révélation, notion historique, personaliste et christocentrique, celle-là même qui est mise en valeur dans la constitution *Dei Verbum* »²², nul ne peut sérieusement le contester. Nous nous demandons cependant en quoi cela peut bien modifier le concept de révélation, communication de connaissance surnaturelle. Nous tenons au contraire que ce dernier élément est le plus important dans une définition adéquate de la révélation. C'est en effet l'élément spécifique, celui qui caractérise la révélation, permettant ainsi de la considérer comme un mystère particulier, distinct des autres. Si l'on ne définit pas la révélation comme une communication de connaissance — connaissance ordonnée au salut, bien sûr, et centrée sur le Christ, — l'on se retrouve dans une impasse lorsqu'il s'agit de dire ce que ce mystère a de propre en regard des autres²³. La révélation est l'une des bénédictions spirituelles dont Dieu nous

²⁰ Même si les traités d'apologétique classique n'utilisaient guère ces motifs et entretenaient une certaine suspicion à l'égard d'une méthode s'appuyant sur eux, il n'en demeure pas moins que, théoriquement, ils classaient parmi les raisons de croire « la beauté, la cohérence, la sainteté et la transcendance du dogme catholique » et la « satisfaction admirable de toutes les aspirations humaines ». Cf. par exemple : FALCON, J., *La crédibilité du dogme catholique*, 3^e éd., E. Vitte, Paris, 1952, p. 53.

²¹ GEFFRÉ, C., *art. cité*, p. 16.

²² *Ibid.*

²³ Il faut ici prendre garde aux argumentations fondées uniquement sur la conception biblique de la Parole de Dieu. Si l'on prend, en effet, l'expression « Parole de Dieu » dans toute l'extension que lui donne l'Écriture, il faut dire qu'absolument tout, sauf le mal, procède de cette Parole : non seulement la révélation, mais encore tous les mystères du

a bénis, aux cieux, dans le Christ, et elle consiste en ceci que Dieu nous « fait connaître le mystère de sa volonté, ce dessein bienveillant qu'Il avait formé en lui par avance, pour le réaliser quand les temps seraient accomplis » (Ep 1 9).

Ce qui caractérise cet acte de Dieu et le met à part de toute autre intervention surnaturelle, c'est qu'il connote un rapport direct à l'intelligence de la créature, étant l'acte par lequel Dieu lui manifeste sa pensée, lui fait connaître un message²⁴.

Comment, d'ailleurs, pourrait-on parler de la révélation comme du mystère primordial, sans se référer à cette dimension conceptuelle de la révélation, qui, à notre avis, est tout à fait essentielle et spécifique ?²⁵ Car :

La révélation ou la parole de Dieu à l'humanité est la première réalité chrétienne : le premier fait, le premier mystère, la première catégorie. Toute l'économie du salut, dans l'ordre de la connaissance, repose sur ce mystère de l'automanifestation de Dieu dans une confiance d'amour. La révélation est le mystère primordial, celui qui nous communique tous les autres, car elle est la manifestation du dessein de salut que Dieu méditait de toute éternité et qu'il a réalisé en Jésus-Christ (Eph., 1, 9-10 ; Rom., 16, 25-27) ; c'est par elle que nous sommes connus les dons du salut et les moyens qui en assurent la possession²⁶.

Dans la même ligne, il faut noter que l'élément « per locutionem » contenu dans les définitions classiques de la révélation est loin d'être aussi inadéquat que l'affirment certains auteurs²⁷. Certes, et c'est là un progrès très net de la réflexion sur la révélation, nous savons désormais que « l'économie de la révélation s'effectue par des actions et des paroles intrinsèquement reliées entre elles »²⁸. Saint Augustin nous le disait déjà :

Quid autem agatur cum genere humano, per historiam commendari voluit, et per prophetiam²⁹.

christianisme, tous les événements de l'histoire et même la création avec tout ce que cela implique. La notion biblique de la Parole de Dieu ne nous fournit donc pas l'élément spécifique d'une définition de la révélation. Nous espérons pouvoir expliciter davantage ces vues dans un autre article.

²⁴ LAFLAMME, R., art. cité, p. 226.

²⁵ C'est pourtant le même auteur (GEFFRÉ, C., Art. cité, p. 15) qui avant de parler de « conception toute abstraite de la révélation », affirme au sujet de celle-ci qu'elle est « le dogme le plus fondamental », « le présupposé fondamental dont on part et sans lequel toutes les vérités dont traite la théologie s'écroulent ».

²⁶ LATOURELLE, R., op. cit., p. 9. C'est nous qui soulignons. Cf. aussi : LÉONARD, A., « Vers une théologie de la Parole de Dieu », dans *La Parole de Dieu en Jésus-Christ*, coll. *Cahiers de l'actualité religieuse*, n. 15, Casterman, Tournai, 1964, p. 12.

²⁷ Cf. par exemple : BULST, W., *Revelation*, Sheed and Ward, New-York, 1965.

²⁸ Vatican II, *Constit. « Dei Verbum »*, c. I, n. 2.

²⁹ *De Vera Religione*, XXV, 46 ; P.L., 34, 142. L'on rencontre dans le même traité cette admirable formule : « Hujus religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis divinae providentiae, pro salute generis humani in aeternam vitam reformandi atque reparandi » (VII, 13 ; P.L., 34, 128).

Tous les auteurs qui ont écrit récemment sur la révélation soulignent avec raison son caractère essentiellement historique : Dieu se révèle aux hommes dans et par une histoire de salut. Un grand nombre d'entre eux ont cependant soin d'ajouter que la parole prophétique occupe dans la révélation la place primordiale. Les événements de l'histoire ont certes une portée noétique. Ils n'acquièrent toutefois leur pleine valeur de révélation que par la médiation de la parole du prophète, entendu ici au sens le plus large.

Quand on caractérise la révélation de Dieu en Israël comme une révélation dans l'histoire, on suppose la médiation du *dabar* prophétique. Même les interventions spéciales de Dieu dans la trame des événements ne deviennent des « signes » qu'après avoir été annoncées ou interprétées d'autorité³⁰.

Assurément, cette présence de l'action divine dans les événements demeurerait imperceptible si, par ailleurs, la Parole prophétique ne permettait de la déceler. En ce sens, c'est donc toujours à la Parole qu'en dernière analyse la révélation est due³¹.

L'on parle avec raison de la structure sacramentelle de la révélation. Ceci fait précisément ressortir le caractère primordial de la parole prophétique. Deux éléments concourent en effet à la perfection du signe sacramentel : un geste extérieur et des paroles qui en déterminent le sens. Verser de l'eau sur la tête d'un enfant est en soi un geste équivoque. Les paroles « Je te baptise... » viennent dissiper toute ambiguïté sur la portée de cet acte.

Saint Augustin dit, dans le *De Doctrina Christiana* (L. II, c. 3, P.L., 34, 37), que « chez les hommes, les paroles ont obtenu la première place entre les autres signes ». C'est qu'on peut en tirer des combinaisons variées pour leur faire signifier les diverses conceptions de l'esprit. Aussi est-ce par elles que nous pouvons le plus distinctement exprimer nos pensées. Pour la perfection de la signification sacramentelle il était donc nécessaire que la signification des choses sensibles fût précisée par des paroles. C'est ainsi que l'eau peut également signifier la purification puisqu'elle est liquide ou le rafraîchissement à cause de sa fraîcheur. Mais lorsqu'on dit : « Je te baptise », il devient évident que dans le baptême on se sert de l'eau pour signifier la purification spirituelle³².

Il en va de même dans la révélation où la parole prophétique vient préciser le sens des événements de l'histoire et leur conférer leur pleine valeur intentionnelle. De soi, ceux-ci sont ambigus : ils laissent le champ libre à des interprétations

³⁰ LARCHER, C., « La Parole de Dieu en tant que révélation dans l'Ancien Testament », dans *La Parole de Dieu en Jésus-Christ*, p. 58.

³¹ GRELOT, P., *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, coll. *Biblioth. de théologie*, série I, vol. 3, Desclée, Paris, 1962, p. 130. Cf. aussi : LATOURELLE, R., *op. cit.*, pp. 417-434 ; SCHILLEBEECKX, E., *Révélation et théologie*, coll. *Approches théologiques*, n. 1, Cep, Bruxelles, 1965, pp. 13-15 ; 35-53 ; RICHARDSON, A., *Christian Apologetics*, SCM Press, London, 1963, pp. 145 s.

³² S. Thomas, *IIIa*, q. 60, a. 6. Traduction de A.-M. Roguet légèrement modifiée.

diverses. Le *dabar* prophétique vient soulever le voile et « faire découvrir le mystère qui s'y trouve contenu »³³.

Cette primauté de la parole n'a de sens que dans la mesure où la révélation est conçue comme une communication de connaissance. Est-il besoin de dire qu'une telle conception de la révélation n'oblige nullement à la considérer comme un cours de métaphysique ou de théologie ? Il n'y a en effet aucun lien de nécessité entre cette conception et le rejet du caractère personnaliste, de la finalité essentiellement salutaire et de la dimension christocentrique de la révélation.

Ainsi, pour revenir au point qui nous occupe, l'on peut difficilement parler, à notre avis, d'une conception abstraite de la révélation qui dévaloriserait au départ le projet et le schème général de l'apologétique classique. Nous croyons au contraire que l'intention fondamentale de cette œuvre théologique garde toute sa valeur.

Comment, en effet, la manifestation générale de la crédibilité de la foi ne serait-elle pas assurée par la justification rationnelle de ses fondements ? Nous ne voyons pas comment un tel projet pourrait être rendu caduque. Au contraire, il nous paraît toujours valable et nécessaire et sa réalisation devrait en principe précéder toute manifestation particulière de crédibilité. Le passage de l'universel au particulier, du commun au propre est en effet inscrit dans la nature même de l'intelligence humaine.

L'on peut toutefois se demander s'il est opportun de considérer l'apologétique générale comme une partie de la théologie nettement distincte des autres et, en particulier, du traité dogmatique de la révélation.

* * *

D'après ce qui précède, il est clair que le titre « *De Revelatione* », employé pour désigner les ouvrages de théologie fondamentale, était bien choisi. Car c'est bien la révélation divine et ses organes de transmission qui font l'objet des considérations de cette partie de la théologie. Elle les envisage cependant d'un point de vue bien spécial, celui de l'apologétique. Il s'agit en somme de manifester, dans un discours valable aux yeux de la raison, l'existence (*an sit*) de la révélation et l'authenticité de ses *media* : l'Écriture, la Tradition et le Magistère.

Ces réalités peuvent cependant être envisagées sous un autre angle. C'est le point de vue de ce que le Père Latourelle dénomme, faute de meilleure expression, la « dogmatique de la révélation ». Il n'est plus tellement question ici de manifester la crédibilité des fondements de la foi, mais bien plutôt d'approfondir la connaissance de la nature même (*quid sit*) de ces réalités primordiales. Dans une telle perspective, la révélation est envisagée comme un mystère de foi que la théologie se doit de définir et d'analyser tout comme les autres mystères. Après avoir montré la possibilité, la convenance et l'existence du fait de la révélation, elle se doit en effet de prolonger dans une réflexion scientifique l'adhésion croyante à ce mystère d'un Dieu qui parle aux hommes.

³³ Vatican II, *Constit. « Dei Verbum »*, c. I, n. 2.

Il existe pourtant, en théologie, un traité de la révélation. Ce traité étudie *le fait* de la révélation et l'ensemble des signes qui nous permettent de conclure avec certitude à l'existence de ce fait. Cette réflexion sur le fait de la révélation, qui relève de la fonction *apologétique* de la théologie est une réflexion nécessaire dans l'Eglise . . .

Cependant, l'étude apologétique du fait de la révélation, si solide soit-elle, ne saurait épuiser la richesse de la réalité, car cette réalité, nous l'avons dit, est non seulement un fait, mais un mystère. Quand nous avons établi que Dieu a parlé, et que l'apparition du Christ dans l'histoire constitue le point le plus compact de cette intervention, nous avons fait beaucoup, certes, mais nous n'avons pas tout fait. Nous avons établi que la révélation *existe*, mais nous n'avons pas encore dit *tout ce qu'elle est*. Nous sommes à la périphérie de la révélation. Il nous reste à en découvrir la nature, les aspects, les dimensions, la profondeur. À côté d'une apologétique de la révélation, il y a donc place pour une dogmatique de la révélation . . .

. . . Elle envisage la révélation du point de vue de la révélation, tout comme les autres mystères de la foi : création, incarnation, rédemption, etc. Elle procède de la foi à l'intelligence de la foi, s'appuyant sur l'Écriture comme source inspirée et sur l'Église comme institution divine. *Fides quaerens intellectum* : elle est une quête de l'esprit, une prospection du mystère déjà accueilli dans la foi ³⁴.

Voilà bien définies les deux façons de considérer la révélation. Il est toutefois bien important de se rappeler que cette distinction est universelle en théologie et qu'elle vaut pour l'étude de tous les mystères. Car l'on peut envisager la création, l'Incarnation, la résurrection du Christ ou l'Église comme des vérités de foi dont il s'agit de manifester la consonance avec la raison et la crédibilité. L'on peut aussi s'efforcer, en présupposant l'adhésion de foi, d'« embellir, estandre et amplifier la vérité de sa créance » ³⁵ et d'en arriver à « une certaine intelligence très fructueuse de ces mystères » ³⁶. Pour reprendre saint Augustin, c'est la raison qui précède la foi dans le premier cas, alors qu'à l'inverse, la foi précède la raison dans le second ³⁷.

Dans l'étude théologique des différents mystères de la foi, l'on n'a pas coutume de dissocier ces deux démarches que sont la défense et l'exposition du dogme. Pourquoi le faire dans l'étude de la révélation ? À notre avis, cela ne peut entraîner que des inconvénients. Ils sont identiques à ceux qui suivraient, par exemple, d'une séparation entre l'exposé du donné révélé sur la Trinité et l'étude de ce mystère comme problème posé à la raison. La justification risque alors de ne pas tenir suffisamment compte de la richesse du mystère à défendre. Par ailleurs, l'exposition du donné révélé peut, de son côté, négliger ce dialogue avec l'incroyance

³⁴ LATOURELLE, R., *op. cit.*, pp. 10-11. Cf. aussi JOURNET, C., *Introduction à la théologie*, Desclée, Paris, 1947, p. 146.

³⁵ MONTAIGNE, *Essais*, L. II, c. XII (*Apologie de Raymond Sebon*), dans *Oeuvres complètes*, coll. *La pléiade*, N.R.F., Bruges, 1962, p. 418.

³⁶ Vatican I, *Constit. « Dei Filius »*, c. IV ; *Dz S.*, n. 3016. Cf. S. Thomas, *In I Sent.*, prol. q. 1, a. 3, sol. 3.

³⁷ Cf. S. Augustin, *Epist. CXX*, c. I, n. 3 ; *P.L.*, 33, 453.

et ce contact avec la philosophie qui sont des dimensions essentielles à toute théologie authentique. Il faut préférer, à notre sens, une saine intégration de la défense et de l'exposition, de l'apologétique et de la dogmatique.

Comme tous les autres, le traité sur la révélation devrait comporter deux parties ou mieux peut-être, deux grandes orientations : une partie apologétique où l'on se pose le problème de l'existence de la révélation et celui de l'authenticité de ses *media* de transmission ; et une partie dogmatique où l'on étudie la nature de ces réalités que sont la révélation, l'Écriture, la Tradition et le Magistère. Convenait-il que Dieu parle aux hommes ? A-t-il parlé, de fait ? Par quels moyens concrets nous a-t-il transmis son message ? Telles nous semblent être des questions qui ne peuvent être négligées dans un traité sur la révélation. Par ailleurs, il convient de ne pas dissocier l'étude de ces problèmes de l'exposé dogmatique sur la Parole de Dieu elle-même et sur ses moyens de transmission.

Mais, comme ces réalités sont les fondements de notre foi et parce que, dans l'ordre de la connaissance, elles tiennent lieu de principes, la partie défensive du traité de la révélation acquiert une portée apologétique générale. C'est-à-dire qu'en justifiant rationnellement la croyance en ce mystère fondamental de la Parole de Dieu adressée aux hommes, comme on doit le faire dans l'étude de n'importe quel autre mystère, on se trouve à manifester de façon générale la crédibilité de toute la foi.

Tel nous paraît devoir être le statut de la théologie fondamentale. En bref, même si certains réajustements s'imposent quant à sa méthode, l'intention de la théologie fondamentale demeure toujours valable. Cependant, il n'est pas nécessaire de faire de l'apologétique générale une étude séparée. Il convient plutôt de la considérer comme relevant d'un traité plus global sur la révélation, dont la partie défensive acquiert une portée universelle en raison du caractère fondamental du mystère de la Parole de Dieu.