

# Laval théologique et philosophique



## EN COLLABORATION, *La Révélation*

René-Michel Roberge

Volume 34, numéro 2, 1978

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705674ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705674ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Roberge, R.-M. (1978). Compte rendu de [EN COLLABORATION, *La Révélation*]. *Laval théologique et philosophique*, 34(2), 212–214.  
<https://doi.org/10.7202/705674ar>

M. McNamara, M. Delcor, J.C. Dancy, etc.). Quel intérêt particulier présente le commentaire d'André Lacocque ?

L'A. impressionnera peu de lecteurs par l'*Introduction* de son ouvrage, qui touche trop de sujets en trop peu de pages. On y apprend très peu sur la chronologie et la composition littéraire de l'ouvrage, sur les genres littéraires auxquels il rattache les deux grandes parties de *Daniel*: peu de choses même sur le milieu historique et culturel d'où émergea le livre de *Daniel*. Le fait est d'autant plus étonnant que l'A. écrit : « Toute la problématique du livre de Daniel est influencée par son époque de rédaction. Ici, plus que jamais, la question du *Sitz im Leben* doit être résolue et sa solution doit servir de point de référence constant dans la lecture du document à travers ses douze chapitres » (p. 14). Il est vrai que le commentaire et les notes feront très souvent allusion aux faits historiques et culturels susceptibles d'éclairer tel ou tel verset du livre; mais n'aurait-il pas convenu que l'introduction du livre présentât une synthèse bien nourrie sur le milieu historique et culturel qui vit naître le livre de Daniel ? La notion, fort attrayante, que l'A. donne de l'apocalyptique appelait également une synthèse de cette nature : « C'est donc une véritable *théologie de l'histoire* que l'apocalyptique cherche à brosser. Il s'agit de montrer que tous les événements depuis le « commencement » s'imbriquent parfaitement dans une construction majestueuse et, pour tout dire, divine. Rien n'y est superflu et rien n'y manque » (p. 17).

L'A. a le mérite de présenter une *traduction* d'une excellente qualité. Elle ressemble étrangement à celle de la *Traduction œcuménique de la Bible* (= TOB). Le fait s'expliquera quand l'A. parlera de l'« introduction au livre de Daniel de la TOB » qu'il a rédigée avec le Professeur P. Grelot (p. 20). Plus d'un lecteur du commentaire aurait aimé que l'A. retienne comme dans la TOB les suppléments deutérocanoniques qui font partie d'une tradition religieuse et biblique bien ferme. Il faudra donc recourir à d'autres commentaires pour étudier des morceaux tels que la prière d'Azarias, le cantique des enfants dans la fournaise, l'épisode de Suzanne et celui de Bel et le dragon (Dn 3, 24-90; 13; 14). C'est dommage !

Le *commentaire* lui-même est de bonne qualité. Il est net, rédigé en un français limpide, appuyé par des notes brèves et fournies à la

fois. L'A. apparaît bien au fait de la littérature récente touchant *Daniel*. Il fournit volontiers l'éventail des opinions, en donnant d'ordinaire les références aux exposés qui permettraient de pousser l'enquête. Sur le plan de la critique textuelle et des difficultés philologiques, l'A. est particulièrement au fait de la recherche. Il expose ses vues personnelles, mais sans vouloir les imposer à tout prix. Nous ne sommes pas assurés, cependant, que l'A. ait saisi les grandes préoccupations, les filons majeurs, les questions essentielles dont la découverte fournirait la clé du livre de Daniel. Peut-être notre vœu sera-t-il satisfait par cet autre ouvrage en formation que l'A. annonce au terme de son commentaire : « *Daniel en son temps. Recherches sur les origines bibliques du mouvement apocalyptique juif* » (p. 184). Le commentaire que nous avons sous les yeux appelle un exposé théologique susceptible de donner une unité plus profonde et une cohérence plus nette au présent ouvrage.

L'A. témoigne d'une étonnante familiarité avec le texte original, avec ses variantes et ses versions. Il connaît admirablement la littérature récente sur *Daniel*. Il soulève maints problèmes. À ces divers titres, son commentaire est le bienvenu : professeurs et étudiants y trouveront une masse de renseignements, d'éclaircissements, de points de vue stimulants. Ne nous aurait-il que débarrassé des spéculations douteuses qui ont pullulé autour de ce livre, pour nous ramener au texte et à son contenu authentique, qu'il nous aurait rendu un service considérable. Il donne beaucoup plus, en réalité.

Paul-Émile LANGEVIN

EN COLLABORATION, *La Révélation*. Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint Louis (n° 7), 1977 (15.5 × 23 cm) 240 pages.

L'ouvrage ne prétend pas offrir un exposé systématique et complet de théologie de la révélation. Son intérêt est de proposer une reformulation du problème par le biais d'une approche pluridisciplinaire et pluriconfessionnelle du thème.

Dans *Herméneutique de l'idée de Révélation*, Paul Ricœur réagit contre cette problématique trop répandue qui consiste à opposer « un concept autoritaire et opaque de la révé-

lation au concept d'une raison prétendument maîtresse d'elle-même et transparente pour soi-même » (p. 15). Il le fait en réexaminant les concepts de révélation et de raison.

Pour retrouver une plus juste idée de la révélation, il pense qu'il faut retourner, au-delà de sa modalité dogmatique et magistérielle, à son niveau le plus originaire, à savoir celui de la confession de foi. Une telle opération, affirme Ricœur, permet de redécouvrir un concept pluriel de révélation, dont l'inspiration prophétique n'est que le premier analogué. La démarche est géniale. Nous aurions cependant aimé que l'auteur ne cantonne pas sa vérification aux seules formes de discours de confession de foi de l'Ancien Testament. Sans doute parce que nous ne connaissons pas suffisamment le langage du Professeur Ricœur, nous nous sommes étonné de l'usage fait de la catégorie d'analogie chez un partisan de la fonction poétique du langage. L'analogie nous semble être au langage conceptualisant ce que le symbole ou l'expression symbolique sont à l'herméneutique.

Dans la seconde partie de son exposé, Ricœur s'attaque aux deux grandes objections de la raison au principe de la révélation à savoir qu'il serait une violation de l'idée de vérité objective et une atteinte à l'autonomie du sujet pensant inscrite dans l'idée d'une conscience maîtresse d'elle-même. Au premier reproche de la raison, l'auteur répond en exposant de façon très suggestive, comment la vérité peut être affaire de manifestation, donc de « révélation ». Comme il fallait s'y attendre, il nous amène vérifier son hypothèse dans le fonctionnement poétique de l'écriture. Quant à la seconde prétention que la raison oppose au concept de vérité révélée, l'auteur veut la désamorcer en soulignant, par l'analyse de la catégorie de témoignage, « la dépendance sans hétéronomie de la réflexion à l'égard de témoignages extérieurs à la conscience » (p. 54). L'étude est à lire.

Le Professeur Emmanuel Levinas, juif croyant et philosophe, apporte ensuite sa contribution sous le titre *La Révélation dans la tradition juive*. Quant aux structures de la Révélation juive, il insiste sur l'inépuisable richesse de sens du texte biblique, sur le fait que la parole révélée n'est pas seulement parole venue d'ailleurs, mais parole « habitant en celui qui l'accueille » (p. 59), sur le rôle de la tradition orale consignée dans le Talmud, et enfin sur la

distinction *Aggada-Halakka*, qui s'ajoute à la distinction Loi orale-Loi écrite pour donner les « quatre points cardinaux de la Révélation juive » (p. 66).

Dans son contenu, la pensée juive résiste à tout dogmatisme. Elle apparaît cependant comme religion de l'obéissance au Très Haut, obéissance qui exige le souci du prochain, obéissance qui se vit sous le thème de l'élection et sous le mode du ritualisme dans son sens positif de « distance prise dans la nature à l'égard de la nature » (p. 69). La raison qui accueille la révélation est essentiellement subjectivité ouverte à l'altérité, toute faite d'obéissance et d'écoute, contrairement à la subjectivité de la philosophie grecque.

L'étude suivante est d'un exégète du Nouveau Testament, le P. Edgar Haulotte. Par delà son langage aride, l'analyse illustre bien le support matériel de la fonction révélatrice du texte du Nouveau Testament en tant qu'écriture et lecture.

Le Professeur Étienne Cornélis, spécialiste reconnu des traditions de l'Inde, nous montre ensuite comment et dans quelles limites le problème de la révélation se pose dans la religion indienne. Il commence par un tableau d'histoire qui nous laisse bien voir, au fil des âges, des types différents d'expérience religieuse relativement différents et qu'on ne peut ignorer dans une comparaison entre théologie indienne et judéo-chrétienne de la révélation. Il y distingue, approximativement entre 1200 et 800 avant J.-C., l'époque des « poètes ivres » où le foyer de l'expérience religieuse est « le feu du sacrifice, en tant que point de ralliement des forces cosmiques » (p. 150). Suit une période d'intériorisation avec les « ascètes mystiques ». L'accent est alors sur la foi dans l'efficacité du rite sacrificiel. Vers le VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère, c'est avec l'avènement du bouddhisme, une « anti-révélation ». « Elle ne prétend pas découvrir à ceux qui lui font crédit les imageries tranquilisantes d'un au-delà garanti à certaines conditions magico-sacrificielles ou gnostiques, mais sans rien promettre d'autre qu'un nirvana sans forme et sans visage, elle ouvre un chemin étroit au milieu de la jungle du monde; non un chemin de fuite, mais dans le refus de toute facilité, un chemin d'assomption active et méditative de la nature douloureuse (dukkha), insubstantielle (anatta) et impermanente (anicca) de l'expérience » (p. 158). L'accent est mainte-

nant sur la foi en ce que nous révèle le témoin infailible qu'est Bouddha. Enfin, ce sera la période de la bhakti, dévotion amoureuse envers toute manifestation de l'absolu sous forme humaine ou animale. Il s'agit de reconnaître le Soi divin présent dans l'autre. La figure du témoin devient objet de foi.

Dans la seconde partie de son étude, l'auteur s'interroge sur l'autorité de la révélation pour les religions de l'Inde et esquisse une comparaison fort éclairante entre les conceptions chrétiennes et indiennes de la révélation.

Avec son *Esquisse d'une théologie de la Révélation*, Claude Geffré fait un peu le point du meilleur de la théologie actuelle de la révélation. Il est amené à dire que l'originalité de la révélation chrétienne tient aux faits qu'elle se situe quelque part entre le registre de la proclamation et celui de la manifestation, qu'elle est « moins communication de vérités nouvelles que communication de Dieu lui-même » (p. 180), et qu'elle a un caractère profondément humain « par rapport au merveilleux des révélations dans les autres religions » (p. 181).

Pour Geffré, il est important d'insister sur le fait « qu'il n'y a pas vraiment de révélation tant qu'il n'y a pas intériorisation de cette révélation dans une conscience croyante » (p. 183). La révélation, c'est indissociablement l'action de Dieu dans l'histoire et l'interprétation croyante de cette action. Quant à la tradition, comme interprétation par le Peuple de Dieu, elle est déjà intérieure à l'Écriture elle-même et constitutive de la révélation. En ce qui a trait au concept d'inspiration, le P. Geffré nous rappelle que « c'est parce que l'Écriture est une traduction lisible de la foi et que Dieu est l'auteur de la foi » (p. 187), qu'elle peut être dite Parole de Dieu.

L'auteur aborde ensuite plus directement la question du rapport révélation — histoire. Reprenant les vues hégéliennes de Pannenberg, il pourra conclure qu'une « théologie de la révélation tend nécessairement à se confondre avec une théologie de l'histoire » (p. 191).

Le P. Geffré achève son exposé avec un développement sur le thème de la permanence de la Révélation dans l'Église. Il nous y invite à ne pas comprendre en un sens trop étroit la clôture de la révélation avec la mort du dernier apôtre.

Comme il se devait en raison de la diversité des approches réunies, l'ouvrage se termine par un compte rendu de la confrontation avec laquelle s'est terminée la session théologique qui a été l'occasion de ces communications.

Tant en raison de la nouveauté des matériaux qu'il propose que par la qualité de ses auteurs, l'ouvrage est d'une valeur incontestable. Il ne peut être ignoré : c'est le moins qu'on puisse dire.

R.-Michel ROBERGE

EN COLLABORATION. *De la Fe a la Teologia*, Éditorial Herder, Barcelona 1977, 14 × 21,5 cm, 244 pages.

Le présent volume en castillan a paru originellement en catalan, en 1973, sous le même titre : *De la foi à la théologie*, seul lien d'unité entre ces articles, assez disparates, qui couvrent une dizaine de sujets. L'intention des Auteurs, professeurs à la Faculté de théologie de Barcelone, était d'apporter à leurs étudiants ou à d'autres lecteurs éventuels des réponses à des problèmes actuels. Ils y ont réussi. Il faut louer cette réalisation tant pour le choix des thèmes traités que pour leur qualité. Il est heureux que la traduction en ait été faite du catalan, que peu de personnes connaissent en dehors de l'Espagne, au castillan qui peut atteindre une plus large audience. Mais comme ceux qui ignorent l'espagnol sont encore trop nombreux, une version française serait des plus souhaitables pour diffuser la grande richesse de ces textes.

Il est bien difficile de rendre tant soit peu de justice à chaque travail à moins d'en relever au moins sommairement le contenu tout en laissant à regret de côté d'importants développements.

En se posant la question : « *Qu'est-ce que le salut ?* », Salvador Pié i Nonot n'oublie pas la « relation entre libération et salut ». Comme la Théologie de la Libération, qui a originé en Amérique latine, a envahi l'Europe, particulièrement l'Espagne, l'Auteur commence par une étude sémantique, brève mais très nuancée, du mot « salut », expression étrangère au langage évangélique. On ne la rencontre, en effet, ni chez Marc, ni chez Matthieu et une seule fois en Jean 4,22, dans l'épisode de la Samaritaine : « *Le salut vient des Juifs* ». Luc l'emploie six fois, mais surtout dans les textes de l'enfance : Cant. de Zacharie 1,69,71,77; celui de Siméon