

RÉVÉLATION ET SOCIÉTÉ

La Constitution "Dei Verbum" et les fonctions sociales de l'Écriture

par Gérard DEFOIS
Institut Catholique de Paris

Cet article reprend les lignes maîtresses d'une thèse de théologie soutenue à l'Institut Catholique de Paris en septembre 1974. L'étude critique en termes de sociologie de la culture et des institutions amène l'auteur à faire apparaître les intérêts sociaux dont le document conciliaire Dei Verbum est en partie le produit. Il ne suffit pas de modifier les thèmes théologiques pour déplacer le statut du texte dans le champ social du catholicisme. La stabilité des rapports institutionnels est frappante au-delà des mutations doctrinales. L'auteur émet des propositions théologiques dont il voudrait fonder la pertinence sur des mutations institutionnelles et des stratégies de communication.

This article resumes the major axes of a thesis maintained at the Catholic Institut of Paris in september 1974. A critical study in terms of sociology of culture and institutions enables the author to bring to light the social interests implicit in the production of the conciliar document "Dei Verbum". A modification of theological themes is insufficient to bring about a shift in the social status of this text within the social field of Catholicism, institutional relations being remarkably stable in the face of doctrinal mutations. The author in turn puts forward some theological propositions whose relevance is founded on institutional mutations and strategies of communication.

L'habitude s'est établie de lier la sociologie de la religion à la seule étude de la pratique religieuse, des conduites et des institutions spécifiques du champ religieux. Notre propos serait de rompre avec ces conventions qui tiennent l'analyse à l'écart des processus de production de messages religieux dans un corps social donné. En effet les religions positives étant établies sur la réception d'une Révélation, il est admis que leurs énoncés doctrinaux empruntent à des sources transcendantes ce qu'elles diffusent comme représentations, symboles et récits.

C'est pourquoi aujourd'hui encore, dans le champ intellectuel des théologiens et de certains croyants en France, le rapport entre la prétention critique des sciences de l'homme et les productions des croyants est vécu sous le mode polémique. Il semble que les deux discours ne puissent coexister et que leur affrontement conduise, à court ou moyen terme, à la réduction de l'un à l'autre. Tout se passe donc comme si logique croyante et démarche critique se disputaient un domaine dont l'un et l'autre revendiquaient en même temps la maîtrise. Comme toutes les luttes pour la conquête du pouvoir, — celui-ci pouvant être symbolique, c'est-à-dire dans le registre des représentations et des légitimations culturelles occupant un champ donné —, cette concurrence se ramènerait à la domestication de l'autre partie, voire à l'intériorisation résignée de son état de dominé.

Il nous faut sortir de ce débat dont les présupposés épistémologiques sont confus pour mieux voiler les revendications de compétence, légitimées tour à tour par la transcendance de la science ou par celle de la foi, ce qui n'est que prétexte au maintien de l'ordre des discours selon des finalités que nous désignons en termes de conflits de pouvoir.

Le propos scientifique n'est en rien isomorphe à un discours théologique¹. La confusion épistémologique vient de ce qu'à la suite des polémiques foi / raison au XIX^e siècle, on met sur le même plan la croyance et la science. Cette dernière peut alors être combattue comme entreprise anti-religieuse et, pour

1. Un chapitre de notre thèse traite longuement de ce problème. Il a été publié dans *Le Supplément*, n° 112, pp. 101-125, aux éditions du Cerf, février 1975, sous le titre : *Sociologie de la connaissance religieuse et théologie de la croyance*. — Par ailleurs, notons que nous n'avons pas repris ici, eu égard aux limites de cet article, l'appareil technique, statistique, linguistique et structural de notre enquête et de notre thèse.

ce faire, on lui attribuera les caractéristiques du discours croyant : dogme ou lois, autorité des sources, universalité des maximes, crédibilité absolue et caractère définitif des assertions.

A l'encontre de cette polémique, la sociologie contemporaine, — et les sciences humaines dans leur ensemble la rejoignent ici —, sait que ces fruits de ses investigations sont toujours relatifs, partiels et provisoires. La science n'avance que par mise en relation dans un système des faits observés, elle fait apparaître, telle la géométrie moderne, des fonctions et non cette nature intrinsèque que la pensée spontanée attribue aux points, lignes et plans². Comme l'écrivait déjà Bachelard : « La réalité d'une ligne se fortifie par la multiplicité de ses appartenances à des surfaces variées, mieux encore, (...) l'essence d'une notion mathématique se mesure aux possibilités de déformation qui permet d'étendre l'application de cette notion³. »

Une sociologie de la culture et des institutions religieuses ne saurait à l'instar des définitions théologiques procéder par déterminations de natures et de vérités qu'il suffirait ensuite de retrouver dans les faits ou les pratiques pastorales. S'écarter du substantialisme habituel en ce domaine, le sociologue pour traiter tout objet culturel, qu'il s'agisse d'institutions, de pratiques communes, de messages institués ou même d'une langue, se doit de dépasser l'opposition tranchée que faisait Leibniz (et le rationalisme classique) entre les vérités de raison et les vérités de fait, entre les vérités formelles et éternelles et les vérités « contingentes » et empiriques. Notre entreprise scientifique se fonde sur le postulat que l'expérience est un système constitué et constituant et, par là, ses objets des produits de conditions sociales objectives.

2. Alexandre Koyré remarque :

« Ayant nous-mêmes vécu deux ou trois crises profondes de notre manière de penser — la crise des « fondements » et l'« éclipse des absolus » mathématiques, la révolution relativiste, la révolution quantitative —, ayant subi la destruction de nos idées anciennes et fait l'effort d'adaptation aux idées nouvelles, nous sommes plus aptes que nos prédécesseurs à comprendre les crises et les polémiques de jadis ». *Études d'histoire de la pensée scientifique*. N.R.F. Gallimard, Paris 1973, p. 14.

3. G. BACHELARD, *Le Nouvel Esprit Scientifique*, Paris P.U.F., 1934, 5^e éd. 1949, p. 24. Bachelard écrit :

« Le rôle des entités prime leur nature et (...) l'essence est contemporaine de la relation » (p. 22). « C'est en tant que *relation* que les diverses géométries sont équivalentes. C'est en tant que relation qu'elles ont une réalité et non par référence à un objet, à une expérience, à une image de l'intuition » (p. 28 ; c'est moi qui souligne).

C'est dire que d'autres discours que le nôtre peuvent être tenus à propos de l'objet de notre recherche. Qu'ils soient tributaires d'autres secteurs du champ scientifique ou qu'ils viennent de préoccupations autres que celles qui déterminent les méthodes et les objets de la science. Pour nous, la sociologie de la culture et des institutions se donne son objet propre lorsqu'elle se constitue comme science des relations entre la reproduction culturelle et la reproduction sociale, c'est-à-dire lorsqu'elle s'efforce d'établir la contribution que le système d'enseignement, par exemple, apporte à la reproduction de la structure des rapports sociaux entre les catégories, hiérarchies, groupes et classes⁴.

Production culturelle et reproduction sociale, la fonction sociale d'un texte comme structuré par l'état d'une société et comme structurant d'échanges en cette société, tel nous apparaît l'objet même de cette sociologie qui s'inscrit dans la mise à jour des processus de constitution d'un groupe.

Nous avons choisi dans le champ religieux la fonction sociale de l'Écriture en tant que principe structuré et production d'une société croyante donnée. Nous prenons pour ce faire nos distances avec des projets de recherche historique qui, rapportant le texte à l'histoire ancienne ou récente du document conciliaire, établiraient sa genèse et le déroulement de sa fabrication. Nous nous écartons aussi des commentaires théologiques qui visent à dégager des cohérences thématiques et des progrès doctrinaux⁵. Sans ignorer ces travaux, *prenant le texte comme texte*, il nous revient de restituer son contexte culturel et son prétexte stratégique, c'est-à-dire institutionnel. Par là, et faisant cela seulement, nous tenterons de faire apparaître non le sens, mais la fonction et les modèles de relations sociales qui structurent le discours conciliaire.

4. Notre problématique de sociologie de la diffusion culturelle doit le meilleur de sa méthode et de ses hypothèses aux travaux de M. Pierre Bourdieu et de ses collaborateurs du Centre de Sociologie Européenne et de l'École Pratique des Hautes Études. Parmi ses publications, nous avons surtout retenu : *Le métier de Sociologue*, Mouton 1968 ; *La reproduction*, éd. de Minuit, Paris 1970 ; *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédée de trois études d'ethnologie kabyle, Droz, Genève-Paris 1972.

5. En particulier, nous nous référons aux commentaires de B. Dupuy, H. de Lubac, P. Grelot et al., dans *La Révélation Divine*, tomes I et II, (Coll. Unam Sanctam, 70), Cerf, Paris 1968. Nous renverrons à cet ouvrage par le sigle : *Révélation...*

Pourquoi avoir choisi la Constitution *Dei Verbum* ? Pour des raisons sociologiques : tout d'abord, nombreux sont les observateurs qui notent son importance capitale ; lors du Concile, la majorité de l'Assemblée s'est cristallisée autour du refus du premier schéma « de fontibus ». C'est dire que ce document a rempli une fonction stratégique dans l'élaboration du consensus conciliaire. Par ailleurs, la sociologie de la culture ayant pour objet l'étude de la production des messages, il nous est apparu pertinent d'étudier en *Dei Verbum* les règles par lesquelles l'Eglise entend réguler la production des messages et expressions croyantes. L'étude de la production des règles de production par l'autorité instituée donnait, nous a-t-il semblé, le lieu optimal d'observation de ce système de relations.

L'ÉTABLISSEMENT DU CHAMP

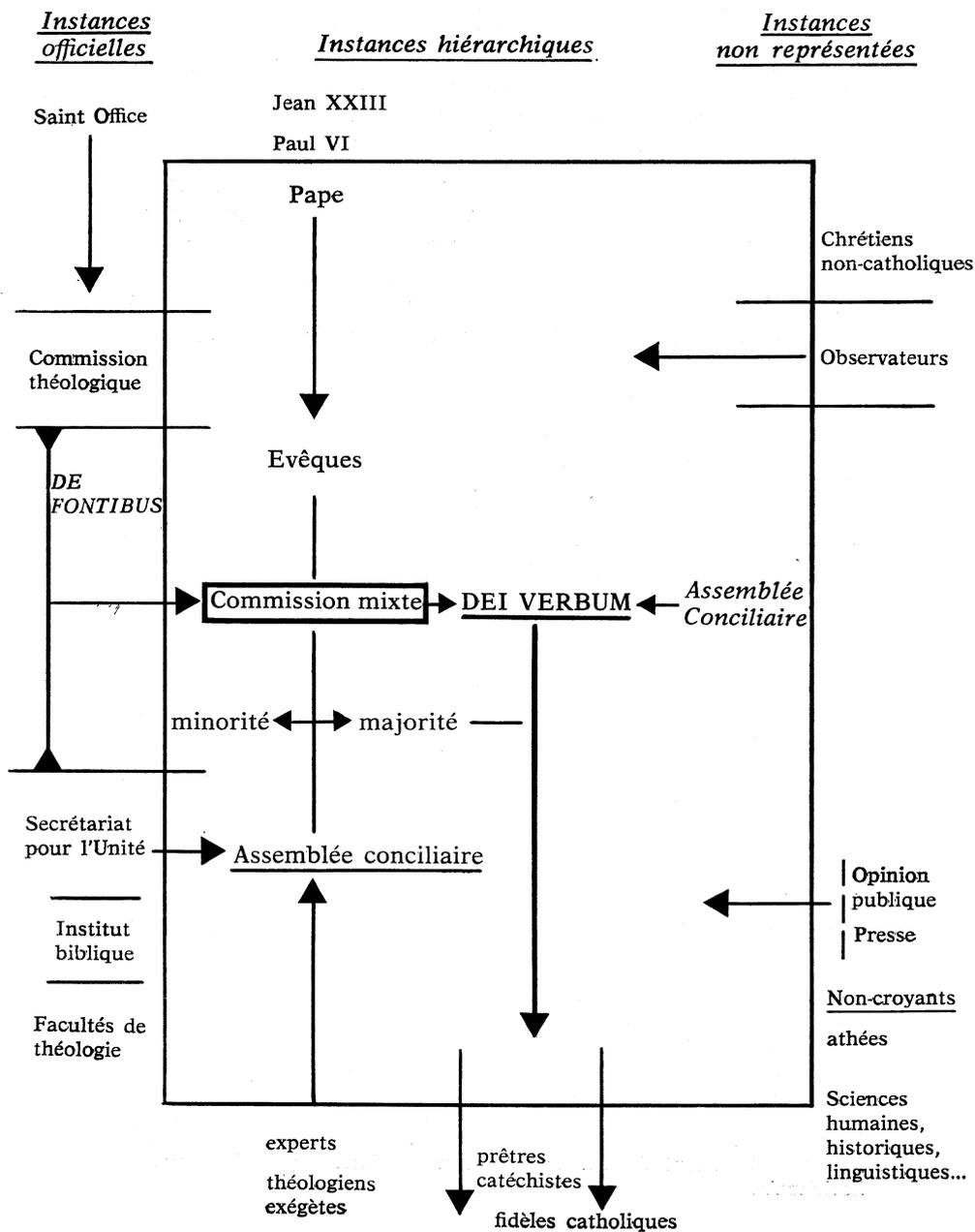
En nous référant aux chroniques du Concile écrites au cours des sessions où fut abordé le thème de la Révélation, nous relevons trois instances concernées⁶. (Voir *Tableau* n° I.)

1. *Les instances hiérarchiques* : le Pape jouera un rôle d'arbitrage, sans pour autant rester dans une neutralité figée. Ce fut le cas en particulier le 20 novembre 1962 lorsque Jean XXIII « rattrapera » le vote renvoyant en commission le schéma élaboré par la Commission théologique préparatoire et « inventera » d'autorité une Commission mixte non prévue dans les statuts. Les évêques se devaient d'arriver à produire un document et pour ce faire seront amenés à négocier afin de retrouver un accord unanime. Dans ce cadre, les minoritaires favorables au premier schéma de la Commission théologique, issue des milieux proches du Saint-Office, maintiendront par le jeu des amendements et des oppositions en Commission les assertions disciplinaires et doctrinales qui leur semblaient fondamentales et qui parcourent le texte final⁷. L'assemblée conci-

6. Nous utilisons les commentaires et chroniques du P. Dupuy, de Ch. Moeller et du P. Caprile dans *Révélation...*

7. L'étude des votes et des variations des « non placet » est très significative sur ce point. Ce sont les chapitres ayant trait à la Tradition, au Magistère et à l'inspiration qui provoquent le plus de réactions. Ils sont rédigés en termes existentiels et font de très fréquents appels au N.T. Par contre, les chapitres 5 et 6 sont la reprise pure et simple du Concile d'Orange et surtout de Vatican I et sont de facture plus juridique et disciplinaire.

TABLEAU N° I
ETABLISSEMENT DU CHAMP



liaire, évêques et Pape, souveraine en droit fonctionna donc comme un champ de forces où les échanges culturels se faisaient selon des règles, des rôles et des contraintes intériorisées. Leur analyse est l'objet même de notre recherche : rendre compte des processus de négociation.

2. *Les instances officielles* : Commission théologique préparatoire, Secrétariat pour l'Unité animé par le Cardinal Bea, puis la Commission mixte. Par ailleurs, les experts officiels du Concile (théologiens et exégètes) reliés soit à l'Institut Biblique, soit aux Facultés de Théologie. Si au point de départ, le Saint-Office et la Commission théologique ont pris en mains le schéma, ils ont été progressivement dépossédés de ce monopole lors de la création de la Commission mixte qui faisait appel à des experts venus d'autres horizons culturels, sans qu'ils soient pour autant réduits au silence⁸.

Pour la première fois, sans doute, dans un Concile, les observateurs officiels dont l'action ne pouvait être que consultative jouèrent un rôle de témoin et empêchèrent l'assemblée de se fermer sur son propre discours. La qualité œcuménique des amendements, par exemple, fut un critère souvent décisif.

3. *Les instances non représentées* :

- les pasteurs, les catéchètes et les fidèles, auxquels les Pères s'adressent comme à un public bénéficiaire, mais qui ne semblent pas ici avoir joué de rôle actif.
- les non-chrétiens, les athées n'ont pas fait l'objet durant ce débat de la moindre référence. Ceci à l'encontre de Vatican I préoccupé des rationalistes et se proposant d'établir la cohérence entre la foi et la raison⁹. De même les sciences

8. Noter à cet égard le nombre important de documents émanant de groupes ou de « notables » de ce champ intellectuel : théologiens ou exégètes. Des pétitions, telle la lettre de quatorze cardinaux demandant le 24 novembre 1962 la condamnation de plusieurs travaux d'exégètes contemporains, deviendront monnaie courante ; le procédé fera d'ailleurs école de tous côtés. Voir à ce sujet les schémas ou les interventions particulières dans *Révélation...*, pp. 572 à 686.

A cela s'ajoute le rôle de la presse où des spécialistes et des évêques étaient interrogés et donnaient leur position. De la même manière, les revues spécialisées publièrent de nombreux articles qui alimentaient les débats, ou du moins l'horizon culturel du Concile.

9. La comparaison avec Vatican I est très caractéristique sur ce point, si l'on songe aux encycliques de Pie IX, telles que *Quanta Cura* du

historiques et critiques issues du champ non spécifiquement catholique n'ont pas ici retenu l'attention.

- l'opinion publique et la grande presse, par contre, ont joué un rôle important. Ces organes de diffusion ont été des tribunes externes pour les protagonistes. Si l'on ajoute à cela que les Pères soucieux de donner de l'Eglise un visage renouvelé étaient très sensibles aux mouvements d'opinion, on appréciera le poids de l'opinion publique sur cette assemblée¹⁰. Toutefois le caractère technique des conflits empêchera le grand public de participer sérieusement au débat. Celui-ci dramatisé en conflits personnels était ramené à une lutte manichéenne entre « conservateurs fermés » et « novateurs ouverts ». Par là l'opinion publique, soutenant l'image bienveillante de Jean XXIII, a légitimé et renforcé les mouvements novateurs du Concile.

Ainsi nous voyons comment la Constitution *Dei Verbum* est le produit de stratégies institutionnelles qui ne sont pas réductibles au rapport majorité-minorité, mais sont elles-mêmes à rapporter aux multiples instances officielles, officieuses, illégitimes ou silencieuses dont le rôle dans le champ est ainsi évoqué. Au terme de l'établissement de ce champ, on

8 décembre 1864, et au Syllabus. Ces documents sont directement provoqués par la critique athée de la religion mettant en cause la possibilité même d'une Révélation. Cherchant à donner à celle-ci un fondement historique, biblique et personaliste — au dire des commentateurs —, Vatican II privilégie un retour aux sources chrétiennes comme telles et un humanisme moral. Plus tard, Paul VI définira ainsi la Révélation en termes relationnels : « La Révélation, qui est la relation surnaturelle que Dieu lui-même a pris l'initiative d'instaurer avec l'humanité, peut être représentée comme un dialogue... le colloque paternel et saint... L'histoire du salut raconte précisément ce dialogue long et divers ». *A.A.S.* 56, 1964, pp. 641-642.

C'est ce qui a conduit Vatican II à s'orienter surtout vers la Tradition spécifique de l'Eglise.

10. A titre d'exemple, signalons que le texte du premier schéma de la Commission Théologique, bien que préservé par le secret conciliaire, fut publié en allemand, sans la moindre autorisation ecclésiastique, dans la *Deutsche Tagespost* de Hambourg, n° 141, 23-24 novembre 1962. Il serait utile d'étudier ainsi les circuits clandestins d'information durant le Concile. Ils seraient révélateurs de stratégies d'hommes ou de groupes voulant agir sur le Concile par opinion publique interposée, sans négliger ceux qui s'adressaient à l'opinion publique par « aula » conciliaire interposée. La publication illégitime du « De fontibus » illustre bien la première stratégie.

s'aperçoit que la production intellectuelle que représente *Dei Verbum* est relative à une situation institutionnelle dont la logique prédisposait le Concile à formuler ce qui devait emporter le plus large assentiment et à centrer le débat sur l'acquis interne et les sources de l'Eglise.

CONSTITUTION DE L'OBJET, VARIABLES, HYPOTHÈSES ET MÉTHODE

Sans la mise en forme rationnelle de l'expérience que détermine la position d'un problème, sans ce recours constant à une construction rationnelle bien explicite, on laissera se constituer une sorte d'*inconscient de l'esprit scientifique* qui demandera ensuite une lente et pénible psychanalyse pour être exorcisée. Comme le note M. Edouard Le Roy en une belle et dense formule : « la connaissance commune est inconscience de soi »¹¹.

Traiter sociologiquement d'un document conciliaire demande, dans l'esprit de cette recommandation de Bachelard, que l'on se méfie de ces « inconscients » de soi qui menacent l'entreprise scientifique. Cela ne peut se faire qu'en élaborant cette construction rationnelle et en objectivant la problématique sociologique particulière qui déterminera le champ de notre investigation.

Il en résulte que pour nous la révélation peut être perçue dans son fonctionnement social comme un système de communication, d'échanges, de transmission de connaissances et de transformation d'autrui. Ce système comporte des règles de structuration tant dans la constitution du message que dans la répartition institutionnelle des actions d'inculcation à autrui, de formalisation du message et de légitimation des processus de diffusion. Nous sommes là devant un système de relations qui régule l'adhésion et la communication selon un ordre institutionnel très précis, ordre fortement légitimé par les valeurs fondatrices de l'Eglise, ordre qui doit s'inscrire dans la vie du groupe. Il s'agit bien selon les termes d'un théologien d'un « ordre de connaissance ordonnée à un ordre de vie¹² ».

11. G. BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*, J. Vrin, Paris 1970, 7^e éd., p. 40.

12. R. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, Desclée De Brouwer 1963, p. 472. Cet ouvrage reprend sous forme classique l'histoire et l'état actuel des recherches en la matière.

Ceci nous conduira à traiter notre document selon quatre variables qui organiseront notre recherche au plan sociologique :

1. le fonctionnement de la Tradition et ses processus de production. C'est dire que nous verrons comment s'effectue dans le corps ecclésial la tâche institutionnelle de sélection, de définition et de promulgation des messages.

2. le rapport à la langue et la conception du langage chez les Pères de Vatican II. Cette conception instrumentaliste du langage étant liée à une représentation personnelle de l'inspiration.

3. les modèles de diffusion, d'assimilation et de distribution des messages tels qu'ils apparaissent dans la Constitution : le rapport au fidèle dans la communication.

4. la définition sociale de la révélation comme structuration de l'espace symbolique de la croyance : dimensions, territoires et pôles des mouvements.

Ayant alors mis au jour ces fonctionnements sociaux du texte conciliaire, nous tenterons de proposer des modifications pratiques et théoriques des rapports à l'Écriture :

5. à partir du fonctionnement social de la production du message chrétien, nous proposerons une théorisation des modèles culturels définissant l'action de révélation comme communication.

6. la régulation des langages et la fonction de l'orthodoxie dans les échanges de groupes croyants.

7. les conditions conflictuelles de l'interprétation dans un contexte de différences et de rapports culturels antagonistes ou éclatés.

8. les recherches anthropologiques nous conduisent à une définition *autre* des espaces symboliques de la communauté croyante.

En terminant, un bilan théorique de notre propos devrait permettre plusieurs précisions d'épistémologie.

1. Le fonctionnement de la tradition et ses processus de production dans la vie de l'Église

Le fonctionnement de la Tradition et ses processus de production dans la vie de l'Église sont analysés ici comme fonctionnement d'une culture dans un groupe social. C'est le problème de savoir à partir de quelles expériences, en fonction de quels critères et selon quelles responsabilités institutionnelles ou collectives se définit, se constitue, se complète et se diffuse un capital culturel. Ceci est lié aux systèmes de partage des responsabilités, aux rapports de concurrence qui dans un champ culturel se transfigurent en organes de production et de reproduction du capital symbolique, rapports légitimés par cela même qu'ils diffusent.

Le chapitre II de *Dei Verbum* fut le point le plus controversé de toute la discussion sur la Révélation. Depuis le pre-

mier schéma reprenant la distinction des deux sources de la révélation dans l'Église, les rapports entre l'Écriture et la Tradition étaient une pierre d'achoppement pour le dialogue œcuménique. La question revint très fréquemment de savoir si la Tradition joue un rôle « constitutif » dans la doctrine de la foi. En effet, si certaines vérités de la foi ne se rencontrent que dans la Tradition, au point que l'on soit incapable de les établir avec certitude à partir de l'Écriture, c'est que « de telles vérités ne seraient donc dans l'Écriture qu'implicitement ; et la Tradition seule permettrait de les déclarer fondées dans la Révélation divine¹³ ». L'admettre, ce serait établir qu'en cas « de doute sur la doctrine livrée par l'Écriture et par la Tradition, le magistère est le seul interprète sûr de la Tradition. Le rôle du magistère se trouva ainsi justifié et fondé à partir de la Tradition, comme un troisième organe fournissant les certitudes ultimes¹⁴ ».

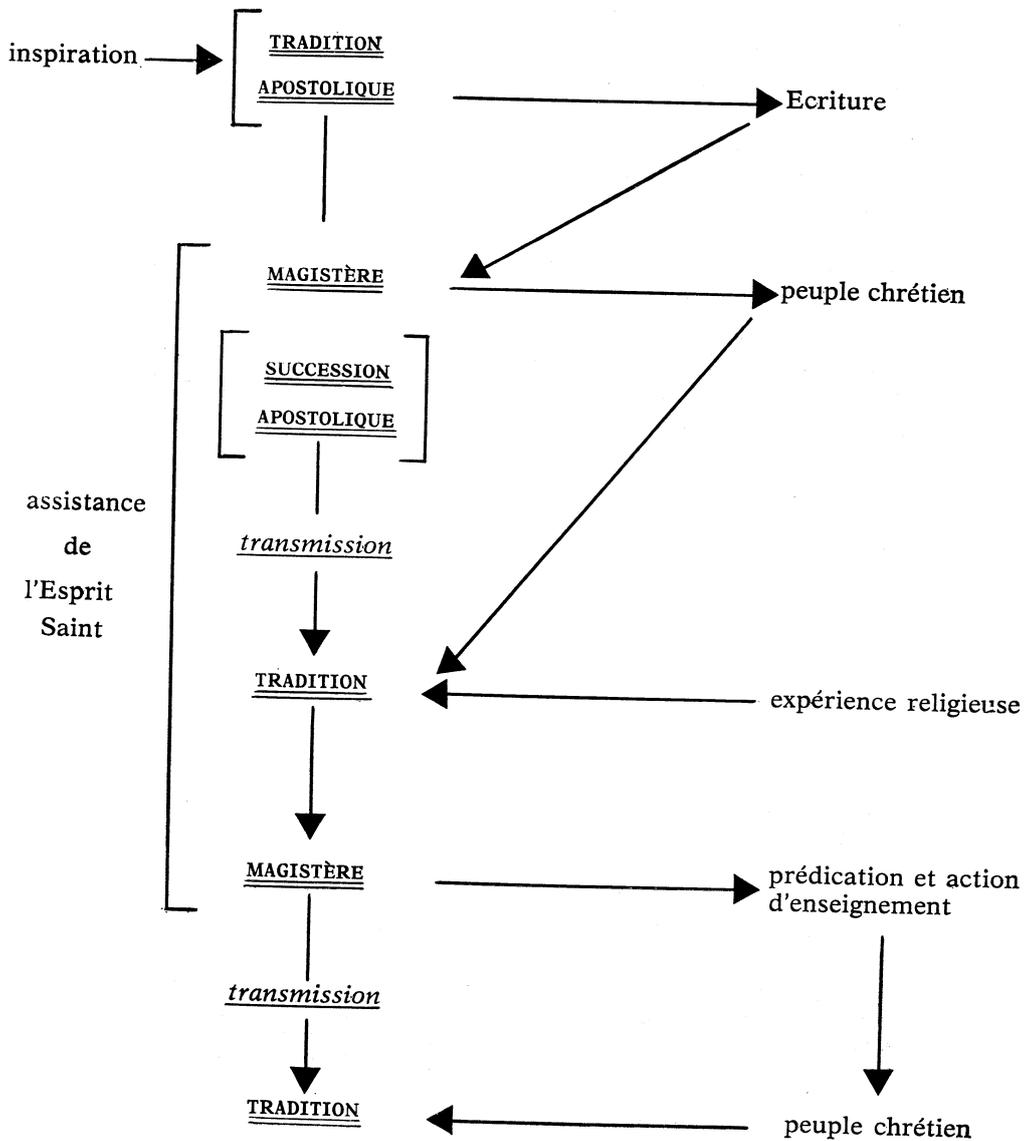
L'enjeu du débat est, on le voit, l'harmonisation de trois instances de production de significations croyantes. Où est le critère ultime dans la production doctrinale ? La dualité des sources entraînait la reconnaissance d'un pouvoir magistériel, source d'informations par lui-même. C'était remettre entre les mains du pouvoir institutionnel le pouvoir de créer l'information. Conformité doctrinale et conformité institutionnelle s'identifiant alors, c'était l'exclusion institutionnelle de la différence et l'affirmation d'un monopole culturel. En termes de sociologie institutionnelle, nous avons là un schéma bureaucratique au sens où l'information, étant concentrée entre les mains de ceux qui ont le pouvoir de décision, la hiérarchie maîtrise toute la vie du corps, renforce les distinctions entre catégories de membres, centralise les messages, contrôle les conduites et rejette à l'extérieur ceux qui ne correspondent pas au modèle officiel, excluant tous sujets de question, de crise et de conflit.

Un tel modèle institutionnel ne pouvait être cohérent avec la collégialité, prime donnée à la décentralisation et à la

13. B.D. DUPUY, « Historique de la Constitution », in *Révélation...*, p. 83. Commission mixte du 22 avril 1963. A l'issue des premières réunions de cette Commission (décembre 1962), le Cardinal Bea remarque : « On est tombé d'accord sur tout, sauf sur une question, celle du rapport mutuel de l'Écriture et de la Tradition ».

14. B.D. DUPUY, *ibid.*, p. 65.

TABLEAU N° II
LE SYSTEME SOCIAL DE TRANSMISSION



coresponsabilité. Le langage existentiel, biblique et personneliste permet d'échapper à l'imbroglio juridique. C'est pourquoi le Concile préféra décrire plus que définir les rapports entre l'Écriture et la Tradition :

Les Apôtres, *transmettant* ce qu'ils ont eux-mêmes reçu, exhortent les fidèles à garder les traditions qu'ils ont apprises soit de vive voix soit par lettre (cf. 2 Th. 2,15), et à lutter pour la foi à eux transmise une fois pour toutes (cf. Jude 3). Ce qui de fait a été transmis par les Apôtres embrasse tout ce qui contribue à la vie que le Peuple de Dieu doit mener saintement et à l'accroissement de sa foi ; et ainsi l'Église, dans sa doctrine, sa vie et son culte, perpétue et *transmet* à toutes les générations tout ce qu'elle croit.

Cette Tradition qui vient des Apôtres progresse dans l'Église sous l'assistance de l'Esprit Saint ; en effet, la pénétration tant des réalités que des paroles *transmises* grandit aussi bien de la contemplation et de l'étude des croyants... que de l'intime intelligence des réalités spirituelles qu'ils expérimentent, et de la prédication de ceux qui, avec la succession dans l'épiscopat, ont reçu un charisme qui certifie la vérité...

La Sainte Tradition et la Sainte Écriture sont donc étroitement reliées et communiquent entre elles¹⁵.

Grâce à ce texte fondamental, nous percevons combien le souci de la transmission devient premier dans l'exercice de la Tradition. Elle apparaît non comme un acquis statique, mais elle est décrite comme une relation transitive entre Dieu et certains hommes privilégiés, puis entre ceux-ci et le Peuple de Dieu. Ainsi nous sommes devant un processus triangulaire : inspiration — tradition — transmission. L'activité scripturaire, l'activité ecclésiale et la Tradition sont un seul et même mouvement où Dieu parle. (Voir *Tableau* n° II.)

Ce système de relations est révélateur d'un fonctionnement circulaire qui caractérise la Constitution. En effet, dès la première page, dans le *proemium*, c'est ce modèle de transmission pour une communion dans l'Église, et cela grâce au témoignage des apôtres et de leurs successeurs, qui est ici proposé. Il y a une bonne distance entre ce schéma existentiel et le schéma plus juridique : envoyant — envoyé, inspirant — inspiré, message — messagers que l'on remarque dans les documents antérieurs, plus soucieux de la qualité de la transmission

15. *Dei Verbum*, n° 8 et 9. Nous citons cette *Constitution* d'après le texte publié en tête de *La Révélation divine*, et en indiquant les pages de cet ouvrage ; ici p. 31. Les soulignements sont de nous. — Le verbe actif « transmettre » y est employé 7 fois. L'attribut « transmis », 10 fois. Le substantif, 1 fois. Le concept est donc employé 18 fois.

que de son effet social dans l'Eglise¹⁶. Par contre, ici, l'expérience chrétienne et l'exercice de l'intelligence spirituelle du Peuple de Dieu sont considérés comme constitutifs de la progression de la tradition. Ce qui nous amène à relier l'interprétation active à la production de la Tradition. Ce point est important en ce qu'il est uniquement abordé en ce passage et qu'il décrit la transmission non plus comme une répétition ou une assimilation passive mais comme une activité intellectuelle créatrice¹⁷. Il y a là le principe d'une réelle décentralisation de la production des messages.

Toutefois la finale de ce chapitre II rappelle : « Quant à la charge d'interpréter authentiquement la Parole de Dieu, écrite ou transmise, elle a été confiée au seul Magistère vivant de l'Eglise, dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus-Christ¹⁸. »

Nous arrivons là à un point crucial qui est celui du contrôle de l'authenticité de l'interprétation et à la responsabilité de la production de l'interprétation légitime. Ce sujet est capital pour l'action chrétienne. Les Pères l'ont bien perçu¹⁹. Laisser

16. Ainsi Léon XIII en *Providentissimus Deus* 1893 : L'Esprit Saint « les a animés et mûs à écrire ; il les a assistés lorsqu'ils écrivaient, de sorte qu'ils exprimaient exactement avec une vérité infaillible tout ce qu'il leur ordonnait d'écrire et seulement ce qu'il leur ordonnait d'écrire » (D. 1952 ; trad. G. Dumeige p. 106.) Cette présentation de l'inspiration est strictement individuelle et séparée du milieu où le message a pris corps et est devenu tradition collective.

17. Les n°s 12 et 25 de *Dei Verbum* ne reprennent pas en compte cet aspect pourtant novateur.

18. N° 10 (p. 33).

19. Mgr Moeller note, dans *Révélation...*, pp. 306-307 (les soulignements sont de nous) :

« A propos du « *sensus fidelium* » (la conscience des fidèles) qui aurait été *tellement* discuté en février-mars 1964, les uns dirent qu'il y avait là un danger de mauvaises interprétations ; d'autres demandèrent au contraire que l'on développât le thème, pour un *motif œcuménique*, spécialement en rapport avec les orthodoxes, et pour son importance dans l'évolution du dogme. Quant à la formule « la conscience des fidèles intervenant de *façon subordonnée* » (*sensus fidelium* subordinate concurrente), les uns demandèrent qu'elle fût entièrement supprimée, d'autres que l'on supprimât seulement l'expression « de façon subordonnée » (subordinate), ou qu'on la remplaçât par « en même temps » (concomitamment), ou qu'on la précisât en ajoutant que cela se fait « non pas passivement mais activement » (*non passive sed active*) ».

On ne peut mieux décrire les embarras d'une situation de concurrence culturelle et les stratégies de protection ou d'inclusion qui s'opposent selon les intérêts des agents.

à l'expérience subjective et à la liberté d'opinion un champ indéfini comportait un risque pour l'unité et le gouvernement de l'Eglise. L'expérience protestante n'était pas loin.

Mais nous sommes devant un modèle fermé du fonctionnement de l'information dans un corps social : maîtrisant et canalisant tant les sources de cette information que sa diffusion et son exploitation, les responsables maîtrisent le champ, contrôlent les importations de signifiants et décident sans concurrence possible du croyable. Il est clair *pour le sociologue des institutions* que ces responsables engendrent chez les agents subordonnés des attitudes passives quant au contenu même de ce message, les conduisant à se limiter à la reproduction, d'une manière besogneuse et sans passion, des formules venues d'ailleurs qui ne rencontrent ni leurs intérêts ni leurs pratiques.

Dès que, par contre, un laïcat compétent voudra lire les « signes des temps » selon les rationalités séculières propres à des champs culturels en dehors du champ ecclésiastique, il sera, par la logique même de la régulation de la prise de parole dans l'institution, conduit à des pratiques hétérodoxes et voué à la marginalisation. C'est un mécanisme institutionnel d'exclusion des champs culturels non ecclésiastiques, refusant ceux qui dans le Peuple de Dieu interpellent la formulation reçue de la foi, ceux que rencontrent les pasteurs, les catéchistes et les laïcs. Le refus de la concurrence des langages entraîne la marginalisation des productions culturelles différentes.

Certes il est question en *Dei Verbum* d'adaptation et de traduction²⁰. Mais il y a une longue distance entre l'adaptation du langage concédée aux pasteurs et la production d'un langage à partir d'un territoire culturel différent de celui des origines chrétiennes. Ceci fait du problème de l'interprétation dans la constitution de la Tradition l'enjeu même d'une participation active à l'expérience ecclésiale. Ramener la Tradition à la transmission contrôlée hiérarchiquement, c'est prendre le parti d'un ordre culturel de reproduction. C'est engendrer des rapports de dépendance obligée à l'égard du groupe fondateur et du langage des responsables, c'est dévaloriser en même temps les expressions de la foi qui sont issues de l'expérience

20. N° 25 (p. 53).

laïque. Le croyant est privé d'un statut d'inter-locuteur dans le groupe ecclésial et condamné à dire sa foi dans des catégories qui lui sont culturellement étrangères. Ceci sera repris en termes théologiques²¹.

2. Le rapport instrumental à la langue

S'il est une réalité sociale constituée, c'est bien celle de la langue, système de codes culturels fondés sur un patrimoine de groupe et en relative mais constante évolution. Comme le rapporte Benveniste :

le langage se réalise nécessairement dans une langue, et alors une différence apparaît, qui définit pour l'homme le symbolisme linguistique : c'est qu'il est *appris*, il est coextensif à l'acquisition que l'homme fait du monde et de l'intelligence, avec lesquels il finit par s'unifier. Il s'ensuit que les principaux de ces symboles et leur syntaxe ne se séparent pas pour lui des choses et de l'expérience qu'il en prend ; il doit s'en rendre maître à mesure qu'il les découvre comme réalités²².

Le langage croyant est appris essentiellement dans l'Eglise. Cette langue faite de symboles, de valeurs et de pratiques, l'éducateur religieux vise à la rendre coextensive à « l'acquisition que l'homme fait du monde et de l'intelligence ». Langue et expérience sont liées. Mais l'Eglise doit affronter un complexe linguistique très diversifié : il y a des langues profanes et leurs multiples concurrences culturelles, la langue propre aux hommes d'Eglise et sa visée à l'universel, les langues bibliques où s'inscrit le message fondateur du christianisme. Ceci ne préjuge en rien du rapport entretenu par le magistère avec ces champs culturels. Un indicateur toutefois nous en est donné dans les écrits traitant des « genres littéraires » comme désignation de cette distance entre les langages.

21. En faisant apparaître un processus régulateur de l'appropriation culturelle des productions chrétiennes, nous n'entendons pas énoncer de jugement normatif fondé sur un idéal de respect de toutes les cultures dans la confusion de tous les apports comme s'il existait un paradis réconciliateur de tous les antagonismes culturels. Nous faisons apparaître un modèle de sélection culturelle qui est le lot de tout organisme qui en ce domaine prétend à la moindre spécificité. D'autant plus que nous n'entendons pas non plus que la critique sociologique soit le critère dernier de la pratique chrétienne.

22. E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966, p. 85.

1. Genres littéraires et interprétation ecclésiale

Nous avons étudié quatre documents récents du Magistère :

- la lettre encyclique de Pie XII *Divino afflante Spiritu* de 1943,
- la lettre de la Commission Biblique au Cardinal Suhard en 1948 à propos des premiers chapitres de la Genèse,
- la lettre encyclique de Pie XII *Humani Generis* de 1950,
- la Constitution Conciliaire *Dei Verbum* de 1965.

Nous avons là une désignation de la *distance culturelle* qui sépare les lecteurs modernes des écrivains inspirés : siècles *reculés* de l'Orient, formes littéraires *ne correspondant* à aucune de nos catégories classiques, humanité *moins développée*, façon populaire, peuple peu cultivé, style *simple* et *figuré*, manières *natives* de sentir, d'énoncer et de raconter employées dans les relations humaines de *ce temps-là*, textes contenant des choses *imparfaites* et temporaires. Opposant l'hier et l'aujourd'hui, l'Orient et l'Occident, le populaire et le cultivé, le simple, le natif imparfait au classique gréco-latin et moderne, on s'aperçoit que nos documents consacrent la suprématie de l'aptitude cultivée et de la maîtrise rationnelle des systèmes d'expression occidentale et moderne tout en refusant l'application à ces textes des catégories critiques contemporaines.

Voici la description de la posture de l'écrivain inspiré :

les genres littéraires que les auteurs de cet âge antique ont voulu *employer* et ont réellement *employés*, ...ils ont *usé* des formes et des manières de dire... ils ont pris quelque chose aux narrations populaires... gardés de toute erreur dans le choix et l'appréciation des documents... Dieu parle par des hommes à la *manière* des hommes... il a plu à Dieu de se manifester *par* leur parole... à l'*aide* des genres littéraires²³.

Nous avons là une conception fondamentalement *instrumentale* du rapport du locuteur à sa langue. Partant du charisme de l'inspiration, on se représente l'écrivain comme choisissant librement — avec l'assistance divine — les mots, images et symboles qui seront aptes à traduire ou exprimer des vérités distinctes de la langue. Cette dernière étant, on l'a vu, dévaluée et qualifiée de peu cultivée, il en résulte que la Révélation peut n'être liée qu'accidentellement à ces moyens d'expression. Par là l'écrivain domine absolument son capital linguistique tout comme Dieu domine l'écrivain ; il y a une double instru-

23. *Dei Verbum*, n° 12 (p. 37).

mentalité qui fait de la langue et de ses codes un objet distinct de l'écrivain. D'où l'importance que Vatican II accorde à l'intention de l'auteur plus qu'à l'expression et la fonction dominante attribuée à l'hagiographe au plan linguistique. Doté d'un statut strictement individuel, l'écrivain transmet une vérité venue d'ailleurs en dehors des contraintes et des structures de l'histoire des hommes destinataires de cette vérité. Le rapport à la langue est à la fois instrumental et dominateur. C'est dans la mesure où la langue n'est que le vêtement — ou l'instrument de l'intention — que la parole produite est considérée comme texte au-delà des autres textes, une culture qui ne doit rien aux autres cultures²⁴. En fait la langue comme la société y perdent leur consistance et leurs signifiants propres.

2. Deux épistémologies : Thomas d'Aquin et la réflexion contemporaine sur le langage

Ce fait de privilégier l'intention de l'hagiographe sur le texte comme donné élaboré correspond à un certain type de rapports entre le locuteur, le langage et la langue. Cette dernière n'étant prise en considération que de façon mineure, le langage se réduit à n'être que ce moyen d'expression de la pensée voulante du locuteur²⁵. Or ceci nous semble tributaire des représentations traditionnelles de Bonaventure et de Thomas d'Aquin, réactivées par un certain subjectivisme personnalisant de l'Europe chrétienne de l'Ouest.

Pour ces théologiens, révélation et inspiration font partie du même processus prophétique : c'est l'action illuminatrice de Dieu et l'illumination subjective de l'intelligence humaine qui rendent des hommes « dieux, en tant que participant à la pensée de Dieu »²⁶. Le jugement prophétique s'opère sur des représentations comme sur une matière, l'écrivain étant sous

24. Il est à noter que le rapport aux cultures est présenté selon des perspectives directement opposées en *Gaudium et Spes* et *Ad Gentes*.

25. Ceci se vérifie de façon très nette en *Dei Verbum*, nos 12 (p. 37) et 19 (p. 47) où la ligne intention-expression semble recouvrir toute la production de l'Écriture. Le discours est structuré uniquement par l'intention de s'exprimer et n'emprunte rien aux nécessités de la communication : l'essentiel au plan linguistique est reporté sur le libre choix de l'hagiographe.

26. Saint Thomas écrira logiquement alors : *explicatio fidei oportet quod perveniat ad inferiores homines per majores* (2a 2ae, q. 2, a. 6, c). C'est dire que l'acte révélateur induit des relations humaines hiérarchisées.

l'influx d'une lumière spéciale, élément formel de cette connaissance et principe d'unité des jugements et de classement des représentations²⁷. Le jugement naturel est surélevé dans la lumière divine. C'est un au-delà des signes et des codes du langage qui fonde ce langage. Saint Thomas peut conclure que la parole est l'expression de la pensée à autrui, l'extériorisation d'une illumination de l'Esprit; Vatican II y verra le passage de l'intention première à l'expression instrumentale²⁸.

Ce modèle cognitif réduit logiquement la langue à un rôle médiat dans l'expression. Les recherches contemporaines sur le langage chez l'enfant permettent de modifier cette représentation du rapport entre la pensée et la langue, l'intelligence et la communication :

L'activité égocentrique de la parole, en tant que pure expression de soi, cède de plus en plus la place à la volonté de se faire comprendre, et par là à la volonté d'universalité... C'est dans la liaison des mots, c'est dans la soumission au sens universel des mots que l'enfant fait peut-être l'expérience la plus précoce et la plus directe du caractère essentiel du lien social, du normatif comme tel... Il est renvoyé au travail collectif, continu et permanent. L'œuvre de la langue ne s'édifie que par cette collaboration égale de tous et elle devient ainsi le lien le plus fort entre ceux qui l'ont créée en commun et qui l'élaborent entre eux et pour eux²⁹.

La conception de la Révélation, comme expression de Dieu et expression du prophète-écrivain, est fondée sur une description égocentrique — fût-elle théocentrique — de la parole. En fait la langue comme constituant d'échanges et de communication et la société comme tradition linguistique collective y perdent tout rôle et toute réalité. On voit là les conséquences institutionnelles et sociales d'une conception instrumentale du rapport à la langue.

3. Les modèles de diffusion de la révélation et le travail d'intériorisation du message

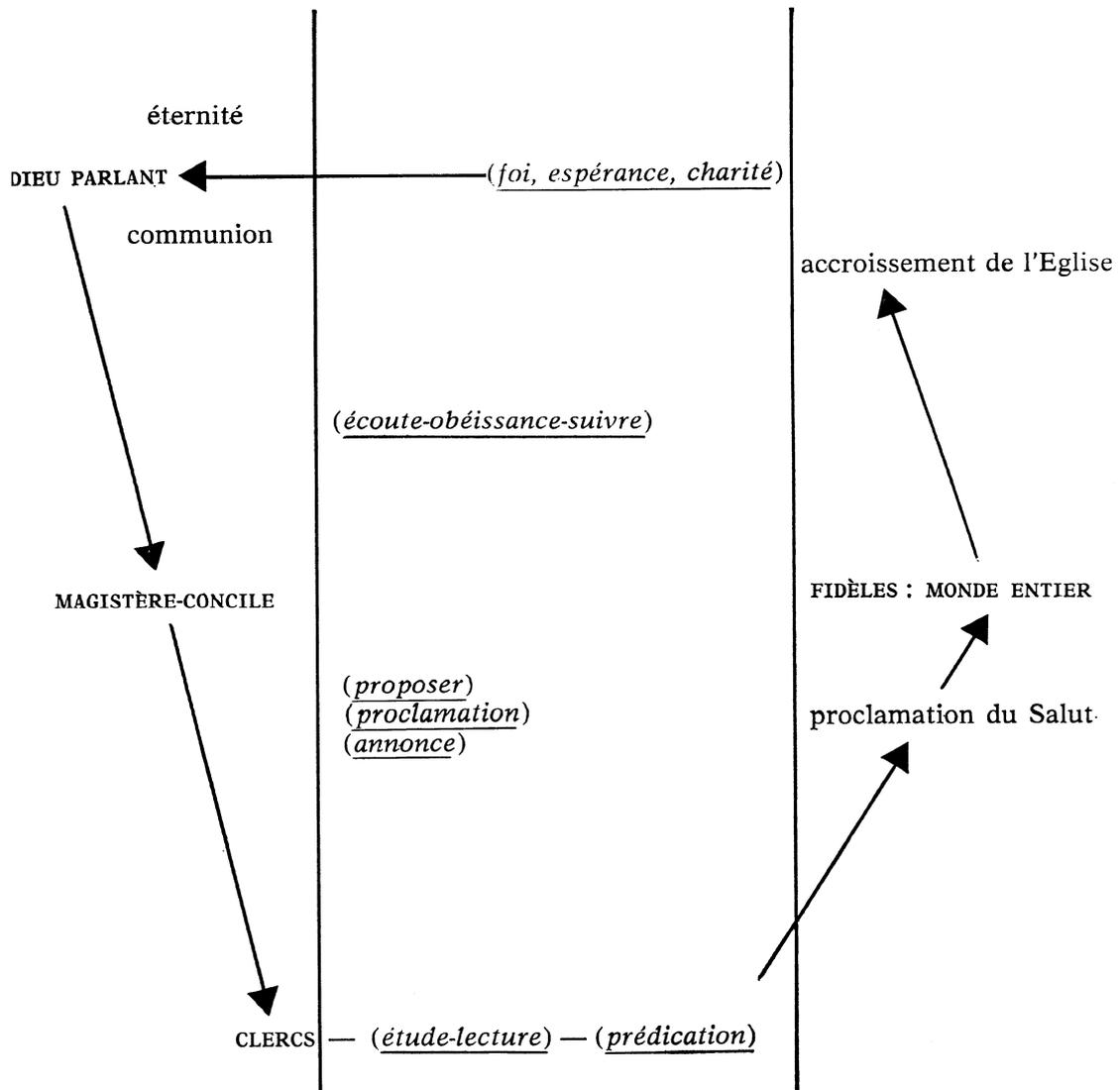
La Révélation étant message pour autrui, c'est de sa diffusion et de ses processus de transmission que nous traiterons

27. 2a 2ae, q. 171, a. 1, c.

28. 1a, q. 107, a. 2, ad. 2: *Nihil aliud est loqui ad alterum quam conceptum mentis alteri manifestare.*

29. E. CASSIRER, in *Essais sur le langage*, Ed. de Minuit, Paris 1969, pp. 44-45.

TABLEAU N° III
 LA REPARTITION DES ROLES
 DANS LA DIFFUSION DU MESSAGE



ici. Ses modes de communication sont liés à l'activité « éducatrice », dans son fond comme dans sa forme, entreprise et effectuée par l'institution. La sociologie mettra en relief les rôles sociaux et leurs interactions sur le discours, la relation clerc-laïc et sa traduction dans le rapport à l'Écriture préconisé en *Dei Verbum*, les modes d'action pédagogique et les processus d'inculcation de l'habitus religieux.

1. *Le modèle social de circulation de l'information*

Au début et à la fin de la Constitution, les Pères déterminent le fonctionnement de la Parole de Dieu dans l'Église :

Religieusement à l'écoute de la Parole de Dieu et la proclamant avec assurance, le Saint Concile obéit aux paroles de Saint Jean qui dit : « Nous vous *annonçons* la vie éternelle qui était auprès du Père et qui nous est apparue : ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'*annonçons*, afin que vous aussi soyez en *communion* avec nous ; quant à notre communion elle est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ » (1 Jn. 1,2-3). C'est pourquoi, *suivant les traces* des Conciles de Trente et de Vatican I, il entend *proposer* la doctrine authentique sur la Révélation Divine et sur sa *transmission*, afin qu'à la proclamation du salut le monde entier en entendant croie, en croyant espère, en espérant aime³⁰.

Ainsi donc par la *lecture* et l'*étude* des Saints Livres « que la Parole de Dieu *accomplisse sa course* et soit glorifiée » (2 Th. 3,1) et que le *trésor* de la Révélation confié à l'Église *emplisse de plus en plus* les cœurs des hommes. De même que la vie de l'Église reçoit un *accroissement* de la *fréquentation assidue* du mystère eucharistique, de même il est permis d'espérer un *nouvel élan* de vie spirituelle d'une vénération *accrue* de la Parole de Dieu qui « demeure pour l'éternité » (Is. 40,8 ; cf. 1 P. 1, 23-25)³¹.

Nous sommes en présence d'un système de relation circulaire où, le mouvement partant de Dieu qui donne l'impulsion, l'épiscopat annonce et transmet, le peuple de Dieu vit et étudie, ce qui provoque un mouvement d'accroissement et de plénitude. De Dieu jusqu'au fidèle en passant par le Magistère et les clercs, la « course » de la Parole est une action de diffusion dont le capital (le trésor) se voit valorisé en vénération et solidité. (Voir *Tableau* n° III.)

Le déroulement est particulièrement précis : le Concile et le magistère ont une attitude passive à l'égard de Dieu et active à l'égard des clercs, puis des fidèles ; ces derniers en reproduisant les attitudes théologiques sont les bénéficiaires de la

30. *Dei Verbum*, n° 1 (p. 21, souligné par nous).

31. *Id.*, n° 26 (p. 55, souligné par nous).

révélation sans toutefois y avoir un rôle producteur et actif. Comparée au modèle cybernétique, cette circulation de l'information est originale en ce qu'elle est à sens unique et qu'elle ne reçoit rien ni du milieu environnant, ni de la mémoire du groupe, ni de l'expérience que le groupe fait de cette parole. C'est un circuit sans « feed-back », c'est-à-dire fermé sur son propre fonctionnement, tout est dans l'influx-source, sans aucune correction possible pour, en cours d'exercice, améliorer la diffusion et transformer le message.

2. Le travail d'intériorisation réservé au fidèle

Tout au long de la Constitution, le mot fidèle — huit fois employé *stricto sensu*, et cinq fois sous des expressions analogues telles que « fils de l'Eglise » — est pris dans un contexte où le croyant est objet de l'action de la hiérarchie ou sujet de devoirs. C'est ainsi qu'il est « nourri », instruit, informé, exhorté ; il est aussi appelé à garder, à pratiquer, à étudier, à professer, à lire, à recevoir la foi et l'Écriture. On traduira pour lui le texte, on lui en ouvrira l'accès, on lui communiquera « les richesses immenses de la parole divine »³². C'est dire combien le chrétien est perçu comme sujet de l'action magistérielle, appelé à écouter et à consentir à l'initiative et à l'action normative des responsables institués.

Mais ces dénnotations ne sont que la face apparente de connotations sociales qui déterminent les rôles et les rapports objectifs dans le groupe ecclésial. L'autorité pédagogique légitime, détentrice du capital et du pouvoir de décision a comme tâche l'inculcation d'une dépendance soumise à son propre endroit. Mais ceci n'est encore que la face institutionnelle d'un processus culturel constitué de telle façon qu'il rende inutiles le contrôle et l'imposition autoritaire. Car le travail spécifique du fidèle comporte une double logique d'accueil : l'écoute et la disponibilité à l'égard de l'action transcendante de l'illumination³³ et la rectitude des attitudes dans l'acceptation des interprétations autorisées³⁴. Il en résulte que l'auditeur de ce message est mis dans une posture de reconnaissance indi-

32. *Id.*, n° 25 (p. 53, souligné par nous). Les termes relevés sont strictement ceux qui accompagnent le mot « fidèle » dans le texte.

33. *Id.*, n° 23 (p. 51).

34. *Id.*, n° 10 (p. 33).

viduelle et non dans une situation de communication et d'échanges. Par là son expérience culturelle ou son capital sémantique, selon ce schéma transitif, ne jouent aucun rôle dans la rectitude de son jugement de croyant. La conséquence est claire, la Parole de Dieu fonctionne comme un message autonome sans relations explicites tant avec l'histoire qu'avec la société où elle parle, elle est tout entière perçue comme venant d'ailleurs. Le laïc se voit alors attribuer une fonction réceptrice de la Parole instituée, d'élève et d'apprenti besogneux du message traduit par les clercs.

3. *Le travail de distribution des responsables institutionnels*

Ce travail est défini en *Dei Verbum* en termes de pédagogie à l'égard des fidèles : leur apprendre un usage correct des Livres Saints, veiller avec une sollicitude maternelle à ce que des « versions adaptées et fidèles soient écrites en diverses langues³⁵ ». Or le modèle pédagogique privilégié est celui de l'école, de l'enseignement classique tel qu'on le pratique en Europe occidentale. Ce modèle a comme caractéristiques une définition préétablie de la culture à transmettre, une hypertrophie des fonctions de contrôle et le refus des cultures parallèles sinon concurrentes. Privilégiant les relations patrilinéaires, il en résulte une action d'imposition que l'on retrouve dans la conception de la théologie, de la prédication et de la catéchèse qui sont alors désignées par des tâches d'instruction plus que de communication. Au terme, ce travail se caractérise par la reproduction culturelle dont la fidélité matérielle est garantie, mais qui ne saurait créer une communion et une appartenance active pourtant prônées en maints passages de cette Constitution³⁶. (Voir *Tableau* n° IV.)

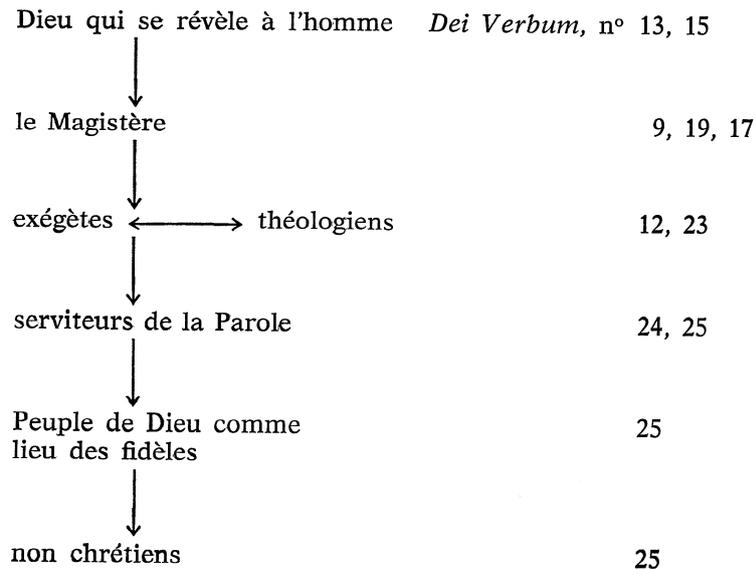
Nous le constatons au terme de ce parcours, le schéma pédagogique qui structure l'action ecclésiale d'après *Dei Verbum* est un modèle parfaitement vertical. Chaque instance est « religieusement et juridiquement » dépendante de celle qui le précède et est activement dominante ou culturellement en position d'initiative à l'égard de celle qui la suit. Le résultat en est le double discours déjà signalé : celui de la compétence juri-

35. *Id.*, n° 22 (p. 51).

36. *Id.*, n° 25 (p. 53). Tout ce passage est particulièrement dépendant du modèle scolaire classique dont la pédagogie contemporaine, au nom de l'activité du sujet de l'éducation, voudrait justement se démarquer.

dique comme fondement des droits et devoirs, de l'autorité et des dépendances, mais aussi celui qui lui est connivent : la valorisation des modèles scolaires ou surtout familiaux comme structurants des relations de fait qui se légitiment par les connotations affectives de confiance, de vénération, de dialogue et d'amour.

TABLEAU N° IV
SCHEMA PEDAGOGIQUE DE « DEI VERBUM »



4. La définition sociale de la Révélation comme structuration de l'espace symbolique des croyants

Notre propos est ici d'analyser la symbolique spatiale présente dans le premier chapitre de *Dei Verbum*. Définir la révélation, c'est lui attribuer parmi tous les discours et les messages qui envahissent le champ social, des domaines, des mouvements, des lieux interdits. Ils sont autant de caractéristiques qui connotent un statut et inscrivent socialement une identité. Mais, comme le note Cassirer, cette délimitation spatiale est particulièrement fréquente dans le champ religieux :

Cette symbolique spatiale va même jusqu'à influencer l'intuition et l'expression de certaines circonstances de la vie qui n'ont aucun rapport, ou qu'un rapport très indirect, avec l'espace. Chaque fois que la pensée mythique et le sentiment religieux attribuent un accent particulier, une certaine valeur, à un contenu, chaque fois qu'[ils] le distinguent et lui confèrent une signification spécifique, cette caractérisation qualitative se présente par l'image d'une séparation spatiale... les limites que l'homme s'impose par ce sentiment essentiel du sacré deviennent le point de départ à partir duquel commence la délimitation de l'espace et au-delà duquel celle-ci va s'étendre, en l'organisant et en l'articulant progressivement à la totalité du cosmos physique³⁷.

Autrement dit, et c'est là notre hypothèse, la spatialisation de l'imaginaire religieux en *Dei Verbum* n'a pas une simple visée métaphorique, elle est retranscription imagée d'un système de relations tant entre représentations ou références doctrinales qu'entre agents et classes ou groupes de fidèles. Les systèmes symboliques en effet,

du fait qu'ils engendrent le sens et le consensus sur le sens par la logique de l'inclusion, ... sont prédisposés par leur structure même à servir simultanément des fonctions d'inclusion et d'exclusion, de socialisation et de dissociation ... ces *fonctions sociales* ... tendent toujours à se transformer en fonctions politiques à mesure que la fonction logique de mise en ordre du monde que le mythe remplissait de façon socialement indifférenciée ... se subordonne aux fonctions socialement différenciées de différenciation sociale et de légitimation des différences³⁸.

L'espace symbolique, l'espace intellectuel et l'espace social trouvent alors dans le message religieux un principe de cohérence et de légitimation.

1. Le « haut » et le « bas »³⁹

Le statut attribué à Dieu est nettement celui de l'au-delà comme *lieu* inaccessible en tant que tel ; il est celui d'un Être dont la personnalité n'emprunte rien à la nécessité courante qui serait appelée ici humaine. C'est par projection vers le haut,

37. E. CASSIRER, *La Philosophie des formes symboliques*. Ed. de Minuit, Paris 1972, Coll. Le sens commun, tome 2, pp. 131-132.

38. P. BOURDIEU, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue Française de Sociologie*, juillet-septembre 1971, XII. 3. éd. C.N.R.S. p. 304.

39. Si nous ne retenons que le premier chapitre de la Constitution, c'est à la fois pour délimiter plus objectivement le lieu de la recherche et en même temps parce que ce chapitre rédigé plus tardivement que d'autres entend proposer une cohérence et une synthèse fortes. Ce sera d'ailleurs, autre fait social, celui qui, avec le dernier chapitre, obtiendra le moins de « non placet ».

par la voie du dépassement que l'absolu divin est signifié en termes de source ultime et de commencement pur. Il ne doit rien à l'homme qui reçoit tout de lui.

L'homme est, à l'autre bout de cet espace, l'objet de l'action révélatrice : il a connu la chute, il cherche par sa raison et la constance dans le bien à connaître Dieu, il se remet tout entier librement à Lui qui le délivre des ténèbres.

On s'aperçoit que la transcription dans l'espace prend la forme d'un axe vertical, à sens unique sur lequel d'autres taxinomies viennent prendre place : lumière-ténèbres, certitude-erreur, chute et salut. Mais cette distribution des lieux ou statuts est mise en mouvement par la volonté de Dieu de communiquer. Sur ce langage métaphysique, cher à Vatican I, lors de Vatican II se greffent des attributs personnels : amour, parole et promesse. Par la volonté relationnelle et interpersonnelle, le haut et le bas entrent en relation dialectique, étant sauvegardée l'initiative absolue et gratuite de Dieu dans la communication, la transcendance se dit en termes de liberté absolue et de volonté sans contrainte.

De la même manière dans la société religieuse, l'aménagement des rapports institués se fait par leur traduction en relation interpersonnelle : père-enfants, mère-fils, frères et sœurs. Ce faisant, le sacré change de sens en ceci qu'il devient proximité, présence et partage là où il était désigné comme altérité, distance et séparation ; il en résulte un effacement des frontières et une réduction possible de l'identité. Par là sont atténuées les différences de statut et maintenues les dépendances, résorbées les concurrences et légitimés les rapports asymétriques. Ceci sera particulièrement net dans les rapports de l'Eglise et du Monde tels qu'ils sont traités en *Gaudium et Spes*⁴⁰.

40. En particulier, à partir du n° 40 ; l'aide que l'Eglise reçoit du monde aujourd'hui ; l'aide que l'Eglise cherche à apporter à la société humaine :

« L'union de la famille humaine trouve une grande vigueur et son achèvement dans l'unité de la famille des fils de Dieu, fondée dans le Christ » (n° 42, § 1). — « La condition de ce peuple, c'est la dignité et la liberté des fils de Dieu, dans le cœur de qui, comme dans un temple, habite l'Esprit Saint » (*Lumen Gentium*, n° 9). Par cette dernière citation, nous voyons comment la distance haut-bas, donnant statut et condition aux protagonistes de la relation homme-Dieu, est atténuée en termes de proximité et présence.

2. *Le centre comme médiation vers le tout*

Dans l'activité révélatrice, le Christ est décrit à plusieurs reprises comme médiateur, Verbe fait chair, moyen d'accès auprès du Père, lumière et salut pour l'homme, plénitude de toute la révélation⁴¹. Le Christ dans cet espace symbolique joue un rôle de centre unificateur : d'une part Verbe éternel, parole de Dieu, consommateur de l'œuvre salutaire voulue par Dieu, identique au Père, il accomplit la révélation. Par ailleurs homme parmi les hommes, il demeure avec eux, fait connaître les profondeurs de Dieu, il achève dans l'histoire la révélation en l'accomplissant. Ce qui est ici nouveau, c'est la relation établie entre la fonction médiatrice et l'universalité de l'action. La notion d'achèvement, de plénitude et d'épuisement des connaissances possibles de Dieu rejoignant l'universalité du salut. Le mouvement dans l'espace est triple : présence avec, envoi vers et achèvement en plénitude ou profondeur. Ceci unifié dans la relation haut-bas qui devient Père-Fils en Jésus, selon un imaginaire familial porté à sa plus haute intensité relationnelle.

Ainsi en donnant au médiateur la double nationalité du haut et du bas, du profond et de l'étendu, du lointain et du proche, de l'événement particulier et de l'universel passé, présent et à venir, en lui attribuant un rôle unificateur, les Pères identifient le Christ à la totalité du projet de Dieu et à la totalité du projet de l'homme. Dans l'histoire, ils lui confèrent un statut *héroïque*, d'icône sociale, de point absolu de convergence de tous les autres mouvements, lieu définitif et indépassable⁴². A partir de là, le rapport des chrétiens à l'histoire ne saurait être qu'inchangé, et le rapport de l'histoire concrète à la révélation qu'une explication rétroactive. Quel rôle producteur peut alors avoir la Tradition, quel sens cela peut-il avoir pour l'action politique, par exemple ? Il y a là un ordre des choses qui structure des rapports non élucidés à la société.

3. *De l'espace au temps*

Dei Verbum entend réinscrire la Révélation dans l'histoire du salut ; dès le début du premier chapitre nous lisons : « Les

41. *Dei Verbum*, n° 2 (p. 23).

42. Il en résulte l'affirmation du n° 4 (p. 25) : « L'économie chrétienne donc, étant l'alliance nouvelle et définitive, ne passera jamais, et aucune nouvelle révélation publique n'est plus à attendre avant la manifestation glorieuse de Notre Seigneur Jésus-Christ (cf. 1 Tm 6, 14 et Tt 2, 13) ».

œuvres accomplies par Dieu dans l'histoire du salut manifestent et confirment la doctrine et les réalités signifiées par les paroles, tandis que les paroles proclament les œuvres et éclairent le mystère qu'elles contiennent.»

Nous sommes là en présence d'événements désignés comme fondateurs par les croyants. Ils ne donnent pas de l'histoire l'image d'un progrès linéaire continu ni d'une dialectique de rapports économiques ou politiques, ni même d'une succession de générations. Nous avons là une « méta-histoire », l'histoire d'en haut qui privilégie des événements, les fait parler et leur accorde un statut de signifié ultime et décisif en termes de rupture par rapport au déroulement précédent du passé. En un mot, disons que la Révélation comme histoire ne recouvre pas l'histoire de la révélation : l'histoire des hommes se ramène à la « geste » de Dieu.

Ainsi l'histoire du salut est-elle la « maquette » de l'histoire des hommes, celle-ci ne pouvant avoir que des relations de déduction verticale par rapport à celle-ci. La révélation n'entre en rien dans la dynamique sociale. Le temps est réduit à l'espace sacré, tout est « lu » par en haut. Ceci est lourd de conséquences sur le rapport des chrétiens à la vie collective et comme tel les prédispose à déplacer la Révélation dans l'ailleurs de leurs engagements quotidiens. On perçoit ici combien les représentations théologiques sont grosses de représentation de l'action dans la société.

*

Au terme de cette enquête sociologique menée en Dei Verbum apparaissent les modèles sociaux de relation, de production culturelle et d'action pédagogique qui ont structuré dans ce registre des pratiques intellectuelles la rédaction de la Constitution. Ils déterminent la régulation institutionnelle du rapport des croyants à l'Écriture. Ceci a été fait uniquement selon les exigences épistémologiques d'une sociologie à prétention scientifique.

Pour le croyant, une relecture s'impose qui va occuper les pages qui vont suivre. Elles ont une visée proprement théologique en ce que nous serons préoccupé d'une rationalité croyante en harmonie relative avec les exigences sociales précédemment dévoilées. Ce qui veut dire que nous opérons ici un déplacement des références de notre discours et une rupture d'ordre épistémologique⁴³.

43. Nous avons longuement expliqué notre point de vue sur cette mutation épistémologique dans l'article cité à la note 1.

5. La dimension sociale de l'interprétation ⁴⁴

Nous voyons le texte biblique inséré dans les contingences historiques, nous le voyons pénétré par les relativités humaines les plus diverses ; et dans cet intermédiaire humain s'exprime, contre toute apparence, la Parole absolue que Dieu adresse aux hommes. Il y a quelque chose de semblable pour l'Eglise : nous avons conscience, plus que nos prédécesseurs, de la relativité de sa figure. Ainsi a-t-on rapproché l'une de l'autre l'Écriture et l'Eglise, envisagé la fondation de l'Écriture dans sa relation avec la fondation de l'Eglise et comme élément constitutif de celle-ci ⁴⁵.

Cette remarque de Hans Urs von Balthasar introduit notre recherche théologique : nous avons vu précédemment comment s'effectuaient les échanges sociaux dans l'Eglise au cours de l'analyse sociologique, nous avons été amené à mettre sur le même plan inspiration, révélation et tradition. Il nous semble, dans la mesure où nous prenons en compte les « relativités humaines » qu'il y a un mouvement de continuité entre ces éléments, entre la fondation de l'Écriture comme texte pour l'Eglise et la fondation de l'Eglise comme institution pour le Peuple de Dieu. L'ensemble de la révélation trouve là sa logique dans une relation à une communauté. Ayant enfanté l'Écriture au temps de ses origines, l'Eglise se trouve, par la distance au message qui la fonde et aux événements privilégiés qui la constituent, en état d'interprétation et de production de sens ; ceci en cherchant à ce que la parole parlée hier soit parlante aujourd'hui et que l'origine soit inauguration continuelle de la nouveauté croyante ⁴⁶.

44. Il ne s'agit pas ici, par un concordisme facile, de reprendre un à un les modèles élaborés lors de l'investigation sociologique. La rupture ici pratiquée est, avons-nous dit, d'ordre épistémologique. Nous cherchons, en effet, une nouvelle série de cohérences entre les pratiques sociales des croyants et les finalités mêmes qu'ils se donnent au nom de leur foi. La dimension sociale de l'interprétation, la fonction d'autorité, les conflits d'interprétation sont les données sociales d'une nouvelle définition des espaces symboliques de la Révélation aujourd'hui. Ces quatre caractères de l'exercice contemporain de la Tradition nous semblent — à un plan thématique et non analytique — les principes herméneutiques d'une théologie de la Révélation envisagée comme activité croyante.

Ceci nous écarte, bien sûr, d'une simple reprise en vocabulaire théologique des résultats de notre enquête sociologique.

45. HANS URS VON BALTHASAR, *La gloire et la croix*, tome 1, Aubier 1965, p. 449.

46. H.U.v. Balthasar écrit, *op. cit.*, p. 457 :

« Si Marie enfante le Christ dans la foi, l'Eglise dans la foi enfante

1. *L'interprétation comme communication en 1 Co. 14, 1-25*

Nous avons là une description du fonctionnement de la prophétie dans la communauté. Paul oppose dialectiquement prophétie et « parler en langues ». Il est intéressant pour notre propos de mettre en relief les arguments de cette opposition :

| <i>parler en langues</i> | <i>prophétie</i> |
|--|--|
| <p>parle à Dieu : personne ne comprend. Pas utile à la communauté : ni révélation, ni science, ni prophétie, ni enseignement.</p> <p>sons confus, paroles indistinctes, langage barbare pour non-initié.</p> <p>pas de fruit pour l'intelligence, l'autre n'est pas édifié.</p> <p>signe pour les infidèles.</p> | <p>parle aux hommes, édifie, console, édifie l'assemblée.</p> <p>s'adresse à l'intelligence, provoque une réponse, ne demande pas d'interprétation.</p> <p>instruit les autres.</p> <p>pour les croyants.</p> <p>parole de jugement conduisant à la reconnaissance de Dieu dans l'assemblée.</p> |

Ce texte montre que la transmission de la foi ne se fait pas seulement par l'inspiration ou l'illumination individuelle mais par la communication. En opposant systématiquement les deux langages, Paul donne la priorité non à la qualité d'intention ou à l'authenticité d'expression de celui qui parle mais à l'effet social, à l'utilité commune de la prise de parole. Parler en langues est considéré comme une mise en circulation de signifiants qui sans interprétation resteraient paroles confuses et simples sons. C'est donc la reconnaissance par l'assemblée qui transforme les sons en paroles et les langues en signes. *L'assemblée joue un rôle constitutif dans la communication* ; si elle ne comprend pas, la parole proférée est regardée comme celle d'un fou, d'un barbare, d'un non-initié dont le langage, sans doute utile à la prière, n'est pas constructif pour le groupe. Il relève de codes autres que ceux qui structurent la communication dans le groupe. Nous avons là une description de la

l'Écriture. Celle-ci est Parole de Dieu et non parole d'Église, mais elle est Parole portée par l'Église dans sa méditation de foi et réellement **mise** au jour, enfantée.»

dimension sociale de l'interprétation comme principe d'intelligibilité et de relation entre les croyants. L'utilité même d'un message, dans la logique paulinienne, c'est son caractère d'expérience de communication dans l'Eglise, lieu de révélation par l'intelligibilité des paroles, de reconnaissance et de tradition vivante.

2. *L'interprétation et le « concret de la foi »*

Admettre que la Révélation se fait par la communication dans la communauté croyante et cela grâce au caractère intelligible de la langue — au sens moderne du mot —, c'est attribuer à cette dernière un rôle constituant et non seulement instrumental dans l'acte de Tradition. La langue est constituante de l'histoire concrète d'un groupe : « par la voie de la médiation historique nous faisons l'expérience de la proximité absolue et transcendante de Dieu au sein de la communication qu'il fait de lui-même⁴⁷ ». Le problème se pose alors de faire apparaître le lien d'interdépendance entre la langue de la communication de Dieu et la langue d'inter-communication concrète de l'histoire. Préciser les modalités concrètes du processus révélateur devient alors primordial.

Lors du Concile de Trente, rapporte J. Ratzinger, le cardinal légat Cervini, le 18 février 1546, déclara que le Christ avait « implanté l'Évangile non *in charta* mais *in corde*, c'est-à-dire oralement ». Par là on voit que le temps de l'Écriture est un moment de la Révélation. L'Évangile subsiste sous cette double forme, unifié *secundum principium fidei nostrae*. S'ajoute encore un troisième principe, *tertium autem*, l'envoi de l'Esprit dans le monde. De là ressort l'action conjointe de trois principes comme agents de la Révélation : l'Écriture, la foi de la communauté et l'Esprit agissant dans le monde⁴⁸. L'Évangile n'est pas seulement Écriture, ou du moins ne se réduit pas à celle-ci, car ce serait oublier l'action révélatrice de l'Esprit. Ainsi sont remis en honneur le temps de l'Eglise et l'histoire concrète de la communauté. La liaison interne entre le concept de révélation et celui de tradition apparaît. La foi chrétienne n'est pas crispée sur une redondance au passé et c'est pourquoi

47. Karl RAHNER, Joseph RATZINGER, *Révélation et tradition* (Quaestiones disputatae), Desclée De Brouwer, 1972, p. 24.

48. *Ibid.*, pp. 78-79.

elle sera toujours herméneutique. Ce mouvement d'interprétation fait corps avec l'histoire de l'Eglise, son histoire propre et l'histoire de la société qui est son « milieu environnant : *l'institutio vitae christianae*⁴⁹. Pour mettre en relation ces divers éléments, je propose les équations suivantes :

1. Inspiration + Ecriture —————> communication.

La lettre de l'Ecriture originée dans la révélation devient communication dans une assemblée, elle est reconnue révélation dans le concret de la vie chrétienne instituée.

2. Inspiration (Ecriture) + communication ———> interprétation.

La communication est révélatrice de la distance entre l'expérience croyante contemporaine et l'expérience croyante originelle. Cette communication dans le concret croyant de l'Eglise par la catéchèse, la prédication et la vie apostolique conduit à une interprétation active de l'Ecriture comme une parole prophétique et non seulement une langue d'hier. L'interprétation est la condition pneumatologique de l'existence chrétienne.

3. Inspiration (Ecriture) + communication + interprétation
—————> tradition.

Le concept de tradition désigne ici à la fois la capitalisation des interprétations antécédentes de l'Ecriture dans le concret de la foi de l'Eglise et la tâche de l'interprétation croyante dans le concret de l'histoire. Il en résulte une réappropriation permanente de l'expérience fondatrice par la communauté animée de l'Esprit.

4. Inspiration (Ecriture) + communication + interprétation
+ tradition —————> Révélation.

Le concept de Révélation est ici l'englobant produit de l'existence concrète et historique de l'Eglise : c'est la permanence de la communication en Christ dans la tradition interprétante que l'Esprit suscite dans l'Eglise.

Nous atteignons Dieu qui se révèle par l'interprétation ecclésiale de la fidélité historique du Christ. Le lieu d'interdépendance entre la langue de la communication de Dieu et la langue d'inter-communication de l'histoire, c'est la communauté croyante en Christ.

49. *Ibid.*, p. 87. Ratzinger distingue quatre niveaux de tradition dans les débats tridentins : 1. Le fait que la révélation, c'est-à-dire l'Evangile, est inscrite non simplement dans la Bible, mais dans le cœur. 2. Le fait que l'Esprit Saint parle à travers tout le temps de l'Eglise. 3. L'activité conciliaire de l'Eglise. 4. La tradition de culte et de vie ecclésiale. On peut relire dans ces mêmes perspectives le chap. VIII de *Dei Verbum* (*Révélation...* p. 31).

3. *La communauté comme principe herméneutique de l'Écriture*

Nous avons évoqué plus haut la fonction sociale de la langue. Sa consistance l'établit productrice de représentations, de biens et de normes ; elle interdit une conception du discours et de l'inspiration qui les réduirait à « l'activité égocentrique de la parole en tant que pure expression de soi ». « Médiateur dans la formation des objets⁵⁰ », le langage et l'écriture chrétienne sont le produit d'un état historique des langues et producteurs d'une organisation des communautés aux plans symbolique, institutionnel et politique. Nous saisissons là *in actu* l'établissement de l'Église dans le concret de son effectivité historique. Par là le message croyant dans la réalisation de la triade interprétation-tradition-communication a été œuvre collective d'une communauté culturelle ; pour elle, révélation dans la foi de ce groupe.

Tissant continuellement le lien de la langue écrite de la foi, ne serait-ce qu'à travers la liturgie et la catéchèse, la retouchant dans sa tradition permanente comme l'enfant lors de l'acquisition du langage, la communauté chrétienne d'aujourd'hui est sans cesse renvoyée au travail collectif de la communauté fondatrice. Il y a par là une continuité entre l'inspiration dans la langue d'hier et l'interprétation dans la tradition vivante d'aujourd'hui. La communauté n'utilise pas des mots d'hier pour se redire son identité, elle fait des phrases, c'est-à-dire qu'elle compose dans son actualité historique concrète une tradition interprétante qui fait de l'Écriture un texte qui se mue en parole et communication. Par là elle ne se limite pas à retrouver « l'intention de l'hagiographe », elle retrouve sa situation statutaire productrice — proximité culturelle des événements fondateurs en moins, mais que veut dire ce moins ? — sur la base d'une langue autre. Elle n'est pas seulement traductrice, elle est, à sa manière, inspirée et interprétante⁵¹.

50. E. CASSIRER, *Essais sur le langage, op. cit.*, pp. 44-45.

51. Nous rejoignons ici Balthasar lorsqu'il aligne « la fondation de l'Écriture dans sa relation avec la fondation de l'Église et comme élément constitutif de celle-ci », *op. cit.*, p. 449.

6. Révélation et autorité

Les productions de langage varient au gré des ensembles culturels et institutionnels. Dans la mesure où la chaîne de ces productions se réalise dans l'Eglise de façon continue : inspiration → interprétation → communication → tradition, la révélation devient une action collective et historique en relation directe avec les infrastructures culturelles d'une époque et d'un lieu déterminés. Dès que l'on quitte la perspective d'un discours de la foi culturellement autonome, que l'on reconnaît à la langue sa consistance propre, c'est le rapport Eglise-parole qui change de sens et induit une multiplicité de rôles et de lieux dans la production d'un langage croyant.

Mais en même temps apparaît la nécessité de réguler la multiplicité des interprétations, des informations et des formes d'association chrétienne. Les mouvements religieux spontanés se heurtent tous au problème de l'autorité comme rôle de détermination de l'orthodoxie dans la masse des opinions socialement croyables. Entre le fidèle et le responsable apparaît le message dont l'autorité est à la fois norme pour la foi commune et système théorique légitimant le vivre ensemble sous la garde des autorités de l'institution. Le message est autorité et autorisant dans le corps social. C'est pourquoi un des premiers points de difficulté sera la délimitation des rôles respectifs de l'Écriture et de l'autorité hiérarchique. Ce fut, à en croire Marx, l'enjeu de la Réforme : Luther a « brisé la foi dans l'autorité en restaurant l'autorité de la foi ⁵² ». Les Pères ont tenu à placer, dès le départ de la Constitution, le Concile sous la dépendance de la Parole de Dieu : « Religieusement à l'écoute de la Parole de Dieu et la proclamant avec assurance, le Saint Concile obéit aux paroles de Saint Jean ⁵³... » Il résulte de ce texte une prééminence de la Révélation sur l'institution et une commune soumission des responsables et des fidèles à la Parole fondatrice de la tradition ecclésiale.

Nous nous demandons alors comment une pratique de l'autorité selon un modèle de communication plus que de transmission ferait fonctionner le rapport à l'Écriture.

52. Karl MARX, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Annales Franco-Allemandes, Paris 1844.

53. *Dei Verbum*, n° 1 (p. 21).

1. *L'Écriture comme mémoire*

A plusieurs reprises, nous avons décrit la dépendance de *Dei Verbum* à l'égard d'un modèle culturel déterminé : celui de la transmission d'une culture par l'école selon une pédagogie de l'apprentissage. La recherche contemporaine tend à dépasser ce principe organisateur considéré comme peu apte à la responsabilité des agents dans la production culturelle. Appliqué à des informations rassemblées en vue d'une production, le modèle cybernétique de régulation des informations ne manque pas d'avoir des effets structurants sur d'autres activités. Dans ce contexte apparaît la double dépendance de tout traitement d'information : le milieu environnant et la mémoire.

Si toute information est produite, cela veut dire qu'elle résulte de forces et de structures qui ont mis en valeur sa spécificité et l'ont projetée hors du déjà connu. Le milieu environnant est cet ensemble de producteurs-consommateurs d'informations qui utilisent les résultats acquis pour les transformer en actions et informations nouvelles. Ce système fonctionne en boucle et modifie continuellement son développement par le « feed-back » dont nous avons déjà parlé. La mémoire, dont le cerveau humain est le prototype, recueille les informations, les classe et les répartit selon les nécessités de l'action.

Cette métaphore technique nous permet de poser le rapport laïc-magistère-Écriture en termes d'échanges et d'information pour l'action chrétienne. Dans ce contexte, le message chrétien : tradition, dogmatique, morale, catéchèse et écriture, peut être situé comme une information parcourant le corps ecclésial. C'est dire que, l'information n'étant pas l'action, la révélation est située dans l'interaction du « milieu environnant » et de « la mémoire », de la société avec ses productions culturelles et de la référence aux sources de la foi ; le tout étant traité et finalisé par la réalisation du Royaume et la proclamation actuelle de la Parole⁵⁴. L'activité ecclésiale prend alors le pas sur les nécessités institutionnelles dont nous avons

54. Déjà J.B. Metz avait proposé en ce sens « l'Évangile comme information », mais sans tirer les conséquences théoriques et pratiques de sa formule pour l'action ecclésiale. *Pour une théologie du monde*, Cerf, Paris 1970, p. 146.

montré les limites : la garde du dépôt par une fidélité active est plus large que le maintien des discours et des vocabulaires.

Bien que se référant à un autre imaginaire, H. Balthasar évoque cette fonction anamnétique de l'Écriture :

La mémoire de l'Église sur laquelle celle-ci réfléchit pour produire et mettre au jour l'Écriture... L'Écriture c'est la foi qui revient en arrière. (...) Toute théologie objective ne peut se développer qu'à partir d'un milieu qui embrasse, comme une unité, le Christ historique vivant et la foi de l'Église... ce milieu... n'est pas une subjectivité au sens moderniste, c'est un milieu objectif, donné par la grâce, et dont l'objectivité est prouvée par la naissance du canon scripturaire... L'Écriture a une figure... elle indique et atteste la figure de révélation de Dieu dans le Christ par l'Esprit Saint... car l'Écriture elle-même fait partie du domaine de la révélation ; elle est elle-même, en tant que témoignage normatif, une partie de la révélation⁵⁵.

Nous sommes là devant une régulation des échanges dans le corps ecclésial dont l'intérêt est d'être dynamique et productrice d'interprétations, c'est-à-dire de langages particuliers.

2. La régulation orthodoxe de l'interprétation par l'institution

Le souci de sauvegarder le capital scripturaire est maintes fois affirmé dans la Constitution :

Et pour que l'Évangile fût toujours gardé intact et vivant dans l'Église, les Apôtres laissèrent pour successeurs des évêques leur transmettant leur propre charge d'enseignement. — Quant à la charge d'interpréter authentiquement la Parole de Dieu, écrite ou transmise, elle a été confiée au seul Magistère vivant de l'Église, dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus-Christ⁵⁶.

Or nous lisons en *Lumen Gentium* :

Le peuple saint de Dieu participe aussi de la fonction prophétique du Christ... La collectivité des fidèles, ayant l'onction qui vient du Saint (cf. 1 Jean 2, 20 et 27), ne peut se tromper dans la foi ; ce don particulier qu'elle possède, elle le manifeste par le moyen du sens surnaturel de foi qui est celui du peuple tout entier⁵⁷.

Fonction hiérarchique et consensus du peuple semblent ici des indications parallèles de la vérité des assertions croyantes. Leur ajustement complémentaire ne pose pas qu'un problème disciplinaire, il s'agit de déterminer comment l'orthodoxie des

55. *La gloire et la Croix*, op. cit., pp. 456-461.

56. *Dei Verbum*, n^{os} 7 et 10 (pp. 29 et 31).

57. *Lumen Gentium*, n^o 12. — Nous retrouvons ici le *sensus fidelium* dont parle Mgr Moeller, dans *Révélation...*, p. 306, texte cité à la note 19.

propositions et des langages peut s'effectuer dans une fidélité partagée. « Par sa majoration l'infailibilité devient affirmation d'idées... alors qu'elles sont secondaires par rapport à tout ce qui est monstration, indication de l'objet de foi⁵⁸. »

L'enjeu est d'importance, à travers la question institutionnelle se jouent l'appartenance à l'Eglise et le rapport à la vérité qui spécifient les différents groupes chrétiens. Or ces expériences sont multiples. Cela rend d'autant plus nécessaire une fonction d'orthodoxie comme activité responsable, définissant les frontières du croyable et animant le consensus croyant par la prédication de l'originalité chrétienne. L'important est que cette tâche soit perçue comme « monstration », indication de l'objet de foi, sinon elle se perd en contrôle de conformité des formules et des pratiques. Le magistère devient alors une « mémoire » sans rapport avec « le » milieu environnant.

Il y a, par contre, une tâche de réexpression constante de la singularité chrétienne, de l'identité croyante et de fidélité aux événements fondateurs, un ministère de définition du croyable, de délimitation des appartenances et de retraduction des invariants de l'agir chrétien qui définit la responsabilité magistérielle. Mais ce service de l'identité chrétienne, loin de réduire les différences dans l'identique et le nouveau dans le déjà-là, serait en fait la source autorisante de la continuité croyante.

7. L'interprétation conflictuelle

C'est des rapports entre l'unité du langage croyant et la pluralité culturelle des langages dans la société qu'il s'agit ici. Ce problème de la diversité des langues se trouve posé en amont lorsque la Parole de Dieu a été consignée en plusieurs textes, et en aval lorsque l'Eglise traduit et interprète l'Écriture. Les Pères conciliaires n'ayant traité de l'appropriation du message par le sujet que de façon allusive, cette difficulté reste entière⁵⁹. Citons toutefois :

58. A. VERGOTTE, « L'infailibilité entre le désir et le refus de savoir », in *L'infailibilité*, Aubier-Montaigne, Rome-Paris 1970, p. 375.

59. Il faut rappeler les remarques pertinentes de B.D. Dupuy dans *Révélation...*, pp. 13-17, lorsqu'il note :

L'héritage transmis par les Apôtres a été reçu selon des formes et d'après des modes divers et a été expliqué çà et là de façon différente selon la diversité du génie et des conditions d'existence⁶⁰. — Autre chose est le dépôt même ou les vérités de la foi, autre chose la façon selon laquelle ces vérités sont exprimées, à condition toutefois d'en sauvegarder le sens et la signification⁶¹.

Participant par ses membres à de multiples aires culturelles, l'Eglise se doit de dire dans la langue particulière le sens et l'héritage permanent de telle façon que le plus grand nombre d'hommes connaissent une parole de salut à destinée universelle. Telle est au plan social et sémantique la situation paradoxale d'une parole qui se doit d'être à la fois particulière et une.

Dans la mesure où l'Eglise entend vivre une situation culturelle fondée sur la différence, elle se doit de veiller à ne pas réduire cette différence à l'identique, le nouveau à l'antécédent et les conflits au dialogue irénique. C'est aborder le problème de l'unité de la foi à partir de la dynamique des divers champs culturels voire des rapports de force qui structurent les échanges sociaux. C'est faire de l'unité une possibilité conquise et non la simple reproduction d'un ordre culturel imposé.

« Mais les facteurs de ce développement (doctrinal), les modalités du recours à l'Écriture, l'appel au critère d'apostolicité, les références à la Tradition, le discernement des esprits n'ont guère été examinés ». De même, H. BOUILLARD, au terme d'une analyse de *Dei Verbum*, propose quelques pistes de recherche :

« Il importe de saisir et de préciser le rapport entre révélation objective et révélation reçue par un sujet... »

Il importerait en outre de préciser le rapport entre la révélation divine et l'interprétation humaine de ceux qui la reçoivent... L'Eglise elle-même interprète le message apostolique qu'elle transmet. Elle le fait dans la perspective et en fonction de la culture et des besoins de chaque époque. La révélation divine atteint donc les croyants à travers le langage interprétatif de l'Eglise de leur temps. Ainsi la révélation reste toujours transcendante, en quelque sorte, à son interprétation. De là naît la nécessité d'une herméneutique, qui doit préciser le rapport entre la révélation divine et ses expressions humaines (en particulier les formules dogmatiques) ». In *Révélation de Dieu et langage des hommes* (Cogitatio Fidei, 63), pp. 47-48.

Ces remarques nous révèlent les points que *Dei Verbum* laisse dans l'ombre, ceux du sujet de la révélation dans sa fonction active, trop rapidement évoquée au n° 8 (*Révélation...*, p. 31). C'est ce qui rend notre recherche actuelle à la fois difficile par manque de documents ecclésiaux, et utile pour clarifier les incohérences et les impasses tant pastorales que théologiques.

60. *Unitatis redintegratio*, n° 14.

61. *Gaudium et Spes*, n° 62, § 2.

1. *L'interprétation théologique des différences culturelles*

Lorsque les documents ecclésiastiques abordent la différence culturelle, c'est presque toujours en ne considérant que l'amont de l'Écriture. Ceci permet plus facilement de réduire les distances. Comme l'affirme le Cardinal Bea : « Le sens commun nous dit que toutes ces différences de modalités *comme telles* (si elles ne passent pas la mesure) n'offensent en rien la vérité⁶². »

Ainsi la vérité apparaît au-delà de ses modalités d'expression linguistique. Nous retrouvons là le rapport instrumental à la langue ; nous avons déjà montré combien cette représentation essentialiste était aujourd'hui perçue comme inadéquate et dépendante d'une culture classique très précise. Nous ne dirions pas que l'écrivain inspiré se sert d'une langue, mais plutôt qu'il *est* sa langue, qu'il *est* son capital culturel, qu'il *est* aussi parlé tout autant qu'il parle. Le résultat, c'est qu'il ne saurait y avoir de langage qui ne soit personnalisé et historicisé. Par là on ne peut dire que Dieu se révèle dans une langue, mais que la langue révèle Dieu parce que Dieu se dit dans l'histoire humaine.

Il est classique d'évoquer ici l'analogie de l'Incarnation :

Les Paroles de Dieu exprimées en langage humain, se sont assimilées à la parole humaine, comme autrefois la Parole du Père éternel, ayant assumé la chair de l'humaine faiblesse, s'est faite semblable aux hommes⁶³.

Comme le Verbe substantiel de Dieu s'est fait semblable aux hommes en tout «excepté le péché» (cf. Hébr. 4,15), ainsi la parole de Dieu, exprimée en langage humain, s'est faite semblable en tout au langage humain, excepté l'erreur⁶⁴.

Il y aurait analogiquement un docétisme à ne présenter le rapport à la langue que de façon instrumentale, il s'agirait d'un vêtement de la vérité. Il y aurait aussi un monophysisme qui conduirait aux pratiques fondamentalistes à lier matériel-

62. Cal BEA, *L'historicité des Évangiles synoptiques, œuvres inspirées*. Texte traduit dans la *Documentation Catholique*, t. 61, n° 1426 (21 juin), col. 771-787, et n° 1427 (5 juil.), col. 825-842. Notre citation : col. 831. Cet article du Cardinal Bea voulait accompagner l'Instruction de la Commission Pontificale. La substance en avait été communiquée aux Pères du Concile à titre privé au moment de la discussion du schéma n° 1.

63. *Dei Verbum*, n° 13 (pp. 37-39).

64. Cal Bea, *op. cit.*, col. 827.

lement la lettre et la vérité de la foi. Il s'agit plutôt d'une incarnation de la Parole dans les capitaux linguistiques, les signifiants divers par lesquels les communautés chrétiennes ont fait mémoire du Ressuscité et ont communiqué leur foi. Les différences culturelles, parce qu'elles représentent des lieux d'Eglise, sont ainsi des lieux où la foi se dit et où se « produit » la tradition révélatrice.

2. *La foi au pluriel*⁶⁵ ?

La Constitution *Dei Verbum* est tributaire, avons-nous dit, d'un modèle d'enseignement ; nous le voyons en ce qui concerne la diffusion du message croyant, la production de l'interprétation et son contrôle, le rôle dévolu au fidèle dans l'intériorisation. La prise de parole sur la foi est distribuée dans l'Eglise tout au long du corps hiérarchique en fonction des positions institutionnelles des locuteurs. Mais ici la question se pose : pouvons-nous au nom de la foi justifier une structuration différente des échanges dans l'Eglise et une modification du système culturel de diffusion des messages ?

Notons que l'expérience de lutte culturelle et de violence des signes dans laquelle les différentes classes sociales trouvent la légitimation de leur avancée matérielle et symbolique est un fait culturel tout autant que politique. L'autorité herméneutique de l'Eglise ne peut faire qu'apparemment l'économie de cette lutte pour le pouvoir d'interpréter et de signifier. Certes, une pratique d'autonomisation culturelle des discours religieux peut provisoirement maintenir des frontières et occulter des conflits. A moyen et long terme, des catégories de public se sentiront dévalorisées et s'enfermeront dans des pratiques hétérodoxes, qu'elles soient de type populaire ou élitiste. C'est le besoin de récupérer un pouvoir culturel indigène qui soit adéquat aux structures particulières de sa langue. Le monopole culturel ne va pas sans ces contreparties d'exclusion, de contre-institution ou de « réclusion » sur des discours marginaux. L'interprétation magistérielle étant, ou refusée à cause de son coefficient d'imposition institutionnelle, ou banalisée parmi les options et interprétations plurielles d'une société éclatée.

65. Nous empruntons ce titre, et ce n'est pas un emprunt factice, à M. de Certeau : *La culture au pluriel*, Coll. 10/18, Union Générale des Editions, Paris 1974.

La question de l'unité de la foi retrouve alors celle de l'autorité dans l'existence croyante et son langage. En sa face publique, cette autorité ne peut qu'entrer en dialogue et conflit avec la pluralité ; institutionnellement parlant, tout dépendra de la capacité de l'institution à être un terrain d'échanges, c'est-à-dire de communication voire de communion. En sa face interne, c'est-à-dire sa charge de dire au nom de Jésus-Christ l'interprétation authentique de la Parole, des éléments nouveaux apparaissent en *Dei Verbum*. C'est dans un contexte relationnel et de dépendance filiale que s'exprime le rapport entre Dieu et le Magistère. Par là apparaît un nouvel imaginaire qui permet de rendre compte de la Révélation dans le registre d'une vie collective et d'une solidarité⁶⁶. Car tel est bien, à notre sens, l'ultime et fondamental débat à propos de l'interprétation conflictuelle de la Révélation : comment le peuple chrétien peut-il porter solidairement la responsabilité de sa propre fidélité ? C'est en partant d'un certain positivisme⁶⁷ de la communauté révélatrice que les tâches magistérielles de formulation de l'identité chrétienne peuvent prendre valeur d'autorité comme lieu où les pouvoirs d'interprétation se croisent et se jugent selon les critères d'une Parole invoquée en commun. Dans ce contexte, c'est en termes relationnels, collectifs et historiques, c'est-à-dire de projet d'unité concrète, que les conflits d'interprétation peuvent produire *une* tradition continuée dans « un remarquable concours des évêques et des fidèles⁶⁸ ».

8. Vers une nouvelle définition des « espaces » de la révélation chrétienne

Les conflits culturels que nous venons d'évoquer ont leur correspondance dans le champ théologique. Ainsi nous remar-

66. *Dei Verbum*, n° 10 (p. 33). — Notre objectif d'étudier la « face interne » de l'autorité du Magistère nous fait relever ici les traits pertinents à ce propos. Notons toutefois l'incohérence des images entre le rapport du Magistère à la Parole de Dieu exprimé par des signifiants interpersonnels et le rapport des fidèles au Magistère dont les références sont à dominante juridique : enseigner, transmettre, mandat, exposé, assistance, etc..

67. Pour la positivité de la Révélation : P.R. CREN, « La Révélation chez Occam et Biel », in *La Révélation dans l'Écriture, la patristique, la scolastique*. Coll. Histoire des dogmes, Cerf, Paris 1974, pp. 262-266.

68. *Dei Verbum*, n° 10 (p. 33).

quons des déplacements de représentations religieuses qui vont de l'acceptation des messages révélés comme vérités « naturelles » à la proclamation contestataire de doctrines légitimées par des passages des Ecritures se référant à des actions de transformation de la société, de présence ou de solidarité. C'est analogiquement au plan culturel le passage du cosmologique à l'idéologique. Cette évolution d'un rapport de simple accueil du message révélé à un rapport de choix et d'interprétation politique de la révélation en termes d'action est sans doute pour le catholicisme l'événement culturel le plus lourd de conséquences. De l'ordre naturel, on passe à l'artificiel comme point de départ de la transformation et de la signification des rapports sociaux. C'est faire appel à de nouvelles démarches et à de nouveaux espaces symboliques comme lieux de production de la tradition ou du moins de la théologie.

Ceci est aperçu par Schillebeeckx lorsqu'il remarque : « Le fondement de notre connaissance théologique analogique n'est immédiatement ni le monde créé ni la philosophie, mais l'histoire du salut dont le monde créé fait partie à titre de substrat ⁶⁹. »

L'histoire du salut dans le concret pensé et agi de l'Eglise nous fournira, pour l'engagement et l'action, des analogies et des structurations de ces espaces symboliques, substrats contemporains de la révélation de Dieu en notre société.

1. *La Révélation comme utopie ou la transcendance dans le temps*

Qu'il s'agisse des processus de production de la Tradition, de ses modèles de diffusion ou des rôles institués pour l'interprétation, *Dei Verbum* est structuré selon un système d'échanges allant de haut en bas. Ceci pose la question de la fonction sociale d'un symbole spatial. Le capital culturel d'un groupe donné peut lui permettre de se dire et de se reconnaître, par contre nous avons vu comment ce modèle pouvait exclure certains publics qui le refuseront ou le percevront in-signifiant. La difficulté essentielle vient surtout d'une conception statique de la Tradition qui conduit à nier la différence culturelle dans le temps, c'est-à-dire l'histoire.

69. E. SCHILLEBEECKX, *Révélation et théologie*, CEP, Office général du livre, Paris-Bruxelles, 1965, p. 337.

Dans les temps modernes, sous l'action de causes nombreuses et fort complexes, la théologie des écoles avait fini par s'écarter outre mesure, non seulement du mode historique d'exposé, mais de toute attention à l'histoire, versant de plus en plus dans une sorte d'abstraction intemporelle⁷⁰.

Le Concile ayant voulu retrouver le réalisme existentiel et biblique du salut, c'est dans une perspective d'histoire plus que de « doctrine révélée » qu'on aborde la révélation⁷¹. Toutefois nos conceptions relèvent davantage d'une conception transcendantale de l'histoire que d'une pratique historique, catégorielle dirait Rahner, qui prendrait en compte les échanges et les significations en état de mouvance⁷². C'est en s'appuyant sur la Révélation comme lieu de progrès eschatologique qu'un espace d'indication du sens transcendant de l'histoire ecclésiale pourrait prendre place parmi les signifiants sociaux. En particulier l'expérience politique structure la langue et les systèmes de communication aujourd'hui ; ils sont moins considérés comme donnés qu'ils ne sont transformés en projets de maîtrise collective. La transcendance de Dieu peut être représentée alors comme un espace dynamique. Disons par là que l'espace symbolique et les modes de communication de la Révélation prennent la forme d'un axe qui rejoint la dialectique des relations en termes de conversation et de commu-

70. H. DE LUBAC, s.j. : Commentaire du préambule et du chap. 1. *Révélation...*, p. 186.

71. A plusieurs reprises, des « micro-récits » présentent une histoire du salut, comme projet de Dieu sur le monde : *Dei Verbum*, nos 2, 3 (*Révélation...*, p. 23), 4 (p. 25), 14, 15 (p. 41), 17 (p. 45).

72. Les difficultés sur ce terrain abondent :

« Une des impasses est révélée par Tillich : la non-homogénéité entre la visée de l'Absolu et l'Incarnation dans l'histoire. Difficulté qui rejoint le difficile problème philosophique des rapports entre temps et éternité. Et Tillich n'a pas voulu sacrifier un terme au profit de l'autre. La grande question reste pour lui celle-ci : Comment parvenir à travers l'historique et le temporel à ce qui les transcende de façon absolue ? »

Louis BOISSET, *La théologie en procès*, Centurion, Paris 1974, p. 120, n. 1.

Dans la perspective qui est la nôtre, l'interrogation est reportée sur la manière de poser la question. En effet, nous est-il possible de parler de l'Absolu autrement qu'en termes historiques et temporels ? Certainement pas, mais alors quelle est dans une société la fonction d'un discours sur l'Absolu ? L'action et la problématique fonctionnelle peuvent nous permettre d'éviter l'impasse. L'action et l'engagement sont des lieux de négociations entre les représentations absolues et les nécessités historiques dans un avenir à faire.

nion déjà présents au début de la Constitution. Ce déplacement est à la fois dans l'ordre de l'imaginaire et dans le champ institutionnel : il induit des rôles et des légitimations d'autorité selon des schémas différents.

2. *La Révélation, lieu d'échanges et de communication*

On peut certes parler de dialogue et d'échanges en termes qui relèvent de l'appareil sémantique du monologue. Cela ne permet pas d'établir dialectiquement la relation entre Dieu et l'homme. A l'encontre, les relations sont clairement indiquées dans la Constitution *Dei Verbum* : « Par cette révélation, Dieu, invisible, à cause de son immense amour s'adresse aux hommes comme à des amis et converse avec eux, pour les inviter à la communion avec lui et les recevoir⁷³. »

En dehors du langage relevant de l'affectivité, nous notons le système d'échanges qui préside à l'effectuation de la Révélation, les hommes sont ici des inter-locuteurs de Dieu : ils ont en commun langue, codes et signifiants. Nous retrouvons, toujours sur le mode analogique, le caractère bilatéral des communications économiques, culturelles ou personnelles. Ceci est très lourd de conséquences pour la représentation de l'action missionnaire ou de la catéchèse. Reconnaître l'homme comme interlocuteur de Dieu en Jésus-Christ demande que l'on s'éloigne du seul modèle de l'enseignement magistral⁷⁴.

Ceci demande de restituer à la pastorale un rôle moteur dans la réflexion de l'Eglise sur elle-même et l'effectuation d'une tradition révélatrice, l'expérience individuelle et collective des croyants devenant principe structurant de la communication croyante et de l'intelligence de la Révélation. Par ailleurs, si celle-ci se réalise dans un espace d'échanges et de communication, le rôle du dogme est de soutenir et d'orienter l'interprétation croyante et la fidélité institutionnelle. Sa fonction normative est en relation dialectique avec la fonction interprétante et créatrice de sens du peuple chrétien. Par là, la tâche magistérielle sert à déterminer les invariants diachro-

73. N° 2 (p. 23).

74. Nous retrouvons là une des contradictions déjà relevées entre ce que le Concile dit du fonctionnement de la Révélation et ce qu'il propose comme modèle de production ou de diffusion de la Tradition dans la société.

niques de l'historisation permanente du fait chrétien et soutient le consensus d'un groupe porteur d'une fidélité collective à la Parole de Dieu.

3. *La Révélation comme émergence*

Les pratiques théologiques ont souvent été telles que nous avons conçu l'interprétation comme une reprise du texte du symbole à partir de la seule origine de sa production ; tout se passait comme s'il était possible de recréer le moment producteur. Pourtant...

nous en sommes séparés inévitablement par l'histoire, par le langage, par le mouvement même de l'interprétation. C'est dans le présent que l'origine parle à nouveau, que l'opération productrice de la signifiante recommence, en tous ceux qui assument, dans leur propre vie signifiante, ce que la tradition d'une communauté leur a transmis⁷⁵.

Nous sommes donc habitués à propos de l'Écriture à retrouver le sens en amont. Notre recherche nous conduit à le chercher en aval. C'est redire que le principe herméneutique de l'Écriture est l'existence actuelle de l'Église. Le sens émerge du présent récapitulateur du passé qui nous sépare de l'énonciation originelle. En assumant cette tradition dans la vie actuellement signifiante, la signifiante recommence, la tradition continue et la Révélation est encore possible. Ce n'est pas du passé qu'émerge la Parole, c'est la parole actuelle qui fait émerger le sens contemporain. Ainsi, il ne s'agit pas de reconstituer l'événement primitif en tant qu'il est passé⁷⁶, mais de découper dans la surface institutionnelle de l'Église des espaces où l'interprétation pourra se faire en s'y référant et le sens actuel émerger. Si les Pères conciliaires ont précisé par un retour aux origines les fondements bibliques de la fidélité

75. Jean LADRIÈRE, « Expression ecclésiale de la foi, linguistique moderne et philosophie du langage », in *Eglise infaillible ou intemporelle ?* Recherches et Débats, n° 79, Desclée De Brouwer, Paris 1973, p. 127.

76. Il ne s'agit pas de refuser le travail exégétique interne ou externe. Nous ne pouvons faire comme s'il nous était possible de nous identifier au texte primitif ; il ne nous est pas davantage permis de le considérer comme contemporain. Certaines pratiques pastorales sont ainsi justement mises en cause par les exégètes et théologiens. Mais si ce travail scientifique d'exégèse a sa place légitime en ce domaine, la Révélation ne s'y réduit pas pour autant. Il ne saurait être considéré comme un magistère concurrent des autres instances ecclésiales.

chrétienne, on peut regretter qu'ils n'aient pas pour autant théologiquement et institutionnellement situé l'activité missionnaire de l'Eglise et ses espaces actuels de Révélation. Aussi ils ont peu évoqué l'action de l'Esprit faisant émerger de l'histoire concrète de l'Eglise cette tradition interprétante.

Conclusion

Notre propos a été de prendre en compte l'Écriture et ses fonctions sociales comme principe d'un discours fondamental pour le croyant. Vatican II en *Dei Verbum* a fait la théorie théologique de ce rapport et a entendu produire un message normatif sur ce point. L'enquête sociologique n'a pas remis en cause cette visée théorique, mais elle a montré quelle action culturelle était liée à cette production conciliaire.

Ainsi l'option épistémologique qui inspire ce travail apparaît nettement. Dans un contexte ecclésial où la rencontre des sciences humaines et de la théologie apparaît souvent comme un antagonisme totalitaire, des précisions s'imposent. Entre les quatre premiers chapitres et notre seconde partie, nous avons dit la rupture qui s'imposait, car nous tenons qu'il ne saurait y avoir de continuité entre un propos scientifique et un propos théologique. La science ne peut faire son travail particulier qu'en déplaçant le produit théologique dans le champ de la production culturelle et des systèmes de relations sociales. Ainsi apparaît un discours sur le locuteur de Dieu comme agent de production culturelle ou acteur politique. Cela ne peut se faire que par la coupure épistémologique qui, à partir d'une appropriation théorique de conduites pratiques, opère une rupture par rapport au sens spontané ou à la cohérence d'adhésion. On le voit, il ne s'agit pas seulement d'une double lecture d'un même donné comme si deux interprétations successives et parallèles étaient possibles dans un même champ sémantique. C'est une tentative d'*articuler* un discours scientifique et un propos d'action religieuse, la confrontation d'une production théologique avec la pratique scientifique du dévoilement des modes sociaux de production. Il s'ensuit, certes, des conflits de légitimité et des rapports d'autorité. L'articulation entre les deux productions vient de ce que toutes les deux visent à une cohérence, à travers des principes de rationalité

et des rapports à l'action différents. L'un se définissant par un acte scientifico-politique de rupture, l'autre par la fidélité au sens, la « conversion du cœur », l'interprétation spirituelle et la référence au message transmis par l'institution et l'histoire⁷⁷.

Le bilan sociologique de cette recherche consiste dans la mise à jour de la situation ecclésiale et sociale de la Constitution *Dei Verbum*. La démarche théologique désigne alors ces multiples déplacements de modèles, de fonctions et de sens que nous avons proposés.

Si la Révélation liée à l'histoire concrète devient la tradition permanente et le lieu de l'activité croyante, c'est à l'intérieur de l'existence pratique des groupes chrétiens que se jouent la vérification et « l'autorisation » sociale du discours révélé. Il n'est pas *devant* l'Eglise, il est *dans* l'Eglise soutenue et animée par l'Esprit Saint. C'est l'Esprit dans son activité instituante qui est le noyau de l'expérience chrétienne comme communauté. Cela délivre l'institution de la simple reproduction culturelle et permet des espaces institués pour l'interprétation et la communication croyante.

La Constitution apparaît ainsi une étape sur une route toujours en chantier : celle de la production de sens et de schèmes d'action dans une société à savoirs dispersés. Ce fonctionnement de l'Écriture renvoie alors à la Révélation elle-même en tant que Dieu y manifeste l'image de l'homme en quête continue d'identité chrétienne et de solidarité croyante.

77. Nous nous inspirons ici du travail d'Althusser lorsqu'il montre l'*articulation* entre idéologie et science, ainsi que le note S. Karz :

« On ne saurait poser entre « science » et « idéologie » une homologie ou un partage quelconques qui feraient de la science le traitement « adéquat » de *cela même* que l'idéologie traite de « façon inadéquate ». La science n'est pas la vérité d'une erreur qui serait l'idéologie, elle n'est jamais son envers, mais la *transformation* du domaine idéologique en domaine scientifique. Tout transfert d'une problématique dans une autre suppose un travail spécifique, constant et chaque fois nouveau, de transformations ; la coupure épistémologique sanctionne le transfert dans la problématique scientifique ». Saül KARZ, *Théologie et politique* : Louis Althusser, Coll. Digraphe, Fayard, Paris 1974, p. 40.