

Dieu et le langage biblique

Le langage humain peut-il véhiculer la parole de Dieu ?

par John M. Frame*

Parmi les objections contemporaines faites à la conception «évangélique» de l'autorité biblique, la plus persuasive et la plus fréquemment utilisée affirme ceci : la Bible ne peut pas être la Parole de Dieu parce qu'aucun langage humain ne peut être parole de Dieu. Pour les tenants de cette position, c'est non seulement la Bible qui est un véhicule inapproprié pour transmettre infailliblement un message de Dieu à l'homme, mais le langage humain *en général*.

Cette objection se retrouve sous des formes variées. Nous en traitons trois :

1. Certains linguistes et philosophes du langage ont suggéré que le langage n'est jamais complètement vrai, et que le décalage indéniable existant toujours entre un symbole et la réalité (par exemple, le mot «bureau» n'est pas un bureau en soi) injecte une part d'erreur dans chaque énoncé. Cette thèse est parfois appuyée par une autre affirmation, selon laquelle tout langage est métaphorique et figuratif ; il ne peut donc jamais transmettre « littéralement » la vérité. Il y a cependant quelque chose de curieux dans ces opinions qui voient de la fausseté dans tout langage : l'affirmation « toutes les phrases sont fausses », par exemple, se réfute elle-même si on la prend littéralement ; et si on ne la prend pas littéralement, que signifie-t-elle ? Il est vrai que le langage ne transmet jamais « toute la vérité », qu'il ne transmet jamais la vérité avec une précision absolue, ou de manière à inclure la totalité de la réalité. Mais considérons ceci : a) En un sens, certaines phrases sont parfaitement précises et complètes. Par exemple : « Paris est la capitale de la France » ; pourrait-on dire cela de manière plus précise ou plus complète ? b) Bien sûr, la phrase ci-dessus n'est pas complète en ce qu'elle ne dit pas « tout ce qu'il y aurait à dire » sur Paris et la France. Mais

* Cet article est tiré, avec la permission de la *Bethany Fellowship*, de l'ouvrage collectif édité par John Warwick Montgomery : *God's Inerrant word*. Il a été traduit par Anne-Marie Fatzer.

aucun être humain *n'essayerait* jamais de dire tout cela, du moins s'il est sensé! La Bible ne prétend pas non plus «tout» dire sur Dieu. Tenir à l'infaillibilité de la Bible n'implique pas de tenir à l'idée de globalité dans le sens décrit ci-dessus. c) L'imprécision n'a pas nécessairement valeur d'erreur. Dire: «Lausanne est à environ 500 kilomètres de Paris» est imprécis en un sens, mais c'est une phrase parfaitement correcte, qui ne contient aucune erreur. Un livre «infaillible» peut comporter nombre de ces affirmations imprécises mais justes. Tout en reconnaissant donc que, d'une certaine manière, le langage ne véhicule pas «toute la vérité», nous ne pensons pas qu'il faille renoncer pour autant à l'un ou l'autre des éléments de la théologie «évangélique» au sujet de l'autorité biblique.

On pourrait encore développer d'autres points concernant cette première forme d'objection; par exemple, l'appui qu'elle prend sur la *referential theory of meaning*, aujourd'hui discréditée; son concept étrangement généralisé de «métaphore»; ses présupposés douteux sur l'origine et le développement du langage; ses racines théologiques. Ces points ont cependant été discutés ailleurs (1) de manière satisfaisante et mes propres intérêts et aptitudes me poussent à travailler ici d'autres aspects du problème. La discussion qui suit soulèvera des questions de fond qui, je l'espère, contribueront à éclairer encore davantage ce premier point.

2. Si ce premier type d'objection était principalement soulevé par les linguistes, les philosophes du langage et leur entourage, le deuxième type (bien qu'également centré sur le langage) provient de préoccupations plus épistémologiques et métaphysiques. Entre les années 1920 et 1930, le positivisme logique essaya de diviser tout langage philosophique important en trois catégories: a) les tautologies («Un livre est un livre», «Ou bien il pleut, ou bien il ne pleut pas»); b) les contradictions («il pleut et il ne pleut pas», «La table est carrée et elle n'est pas carrée»); c) les énoncés de faits empiriques («il y a un oiseau sur le toit», «Le président a décidé d'imposer un contrôle des prix sur la viande de bœuf»). Selon cette école de pensée, les tautologies n'étaient vraies que par les significations des termes eux-mêmes et les contradictions étaient fausses sur cette même base. Les énoncés empiriques pouvaient être vrais ou faux, ce qui pouvait être vérifié par des méthodes analogues à celles appliquées en sciences naturelles. Si quelqu'un soutient un certain fait, mais qu'après examen, il se trouve qu'il ne peut pas le prouver ou le réfuter par ces méthodes, alors, disaient les positivistes, ce qu'il affirme n'est pas un fait; ce n'est pas une «affirmation empirique»; elle n'est ni vraie ni fausse. Une assertion si peu vérifiable peut être de

(1) On trouvera une discussion utile de ces questions chez Gordon H. Clark, *Religion, Reason and Revelation*. Philadelphie. Presbyterian and Reformed, 1961, pp. 111-50.

l'ordre de la poésie ou être l'expression d'un sentiment, mais elle n'exprime en aucun cas un fait. Pour utiliser un terme technique des positivistes, elle est «sans signification cognitive», elle ne tient pas lorsqu'elle est confrontée au «critère de vérification du sens». C'est pour de telles raisons que les positivistes écartèrent les affirmations d'ordre métaphysique («l'esprit est la voie absolue vers la conscience de soi») et d'ordre théologique («Dieu est amour»), les considérant comme dépourvues de signification cognitive. Des affirmations d'ordre éthique («voler est mal») étaient considérées elles aussi, non comme des énoncés de faits, mais comme l'expression d'une attitude, comme des commandements ou comme un autre type de langage non-informatif (2).

En tant que théorie générale du sens, le positivisme logique était trop massif pour durer très longtemps. Des disputes surgirent rapidement concernant le choix des méthodes de vérification, le degré d'exactitude ou d'erreur acceptable, et d'autres sujets trop techniques pour être discutés ici. Bien des gens eurent l'impression que, dans une certaine mesure, tout ce projet n'était qu'une manière de rationaliser des *a priori*, et non une manière d'analyser objectivement ce qui constitue «le sens»; qu'il était, en outre, une tentative de se débarrasser d'un langage qui déplaçait à certains philosophes, en construisant «un principe» établi arbitrairement pour atteindre ce but (3).

Aucun spécialiste sérieux ne souscrit aujourd'hui à ce «principe de vérification» comme critère général de sens. Cependant, nous sommes très proches de l'une des préoccupations des positivistes. Bien que nous ne souscrivions pas à l'ensemble des théories du positivisme logique, plusieurs d'entre nous prennent très au sérieux l'idée de base selon laquelle un fait *doit marquer une différence* («A fact ought to make a difference»). Nous en avons une illustration très vivante dans la parabole souvent citée d'Antony Flew :

«Il était une fois deux explorateurs qui arrivèrent dans une clairière au milieu de la jungle. Dans cette clairière poussaient beaucoup de fleurs et beaucoup de mauvaises herbes. L'un des explorateurs déclara qu'il devait y avoir un jardinier qui prenait soin de

(2) En anglais, l'exposé classique de la pensée du positivisme logique est celui d'A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, New York, Dover, 1946.

(3) L'un des débats les plus animés portait sur le statut du principe de vérification lui-même. Il ne s'agissait certainement pas de le considérer comme une tautologie; mais il ne semblait pas non plus pouvoir être «vérifié» dans un sens plus ou moins scientifique. Fallait-il alors le repousser comme étant «sans signification cognitive»? Ayer lui-même (cf. note ci-dessus) en vint à conclure que ce principe de vérification était une «convention» (cf. son introduction à *Logical Positivism*, Glencoe, Free Press, 1959, p. 15). Il affirme que cette «convention» a un certain bien-fondé dans l'usage ordinaire mais il admet qu'elle dépasse parfois cet usage ordinaire sur des points cruciaux.

ce coin de terre. Ils plantèrent donc leurs tentes à cet endroit et montèrent la garde. Mais ils ne virent aucun jardinier. "Peut-être est-ce un jardinier invisible" se dirent-ils. Ils établirent donc une barrière de fils de fer barbelés qu'ils électrifèrent. Ils firent des rondes avec des chiens de garde (ils se souvenaient en effet que "l'Homme Invisible" de H.G. Wells pouvait être senti et touché, bien qu'il ne pût être vu). Mais il n'y eut aucun cri qui permit de croire qu'un intrus ait reçu une décharge électrique; les chiens de garde n'aboyèrent à aucun moment. Le croyant n'était pourtant pas convaincu. "Il y a un jardinier invisible, intangible et insensible aux chocs électriques, un jardinier qui n'a pas d'odeur et qui ne fait pas de bruit, un jardinier qui vient secrètement prendre soin du jardin qu'il aime". Mais le sceptique de désespérer: "Que reste-t-il de ton affirmation de départ? En quoi ce que tu appelles un jardinier invisible, intangible et éternellement insaisissable est-il différent d'un jardinier imaginaire, ou d'un jardinier qui n'existerait pas?" (4).

Sil n'y a *pas de différence* entre «un jardinier invisible» et «pas de jardinier», alors ce ne sont certainement pas sur des faits que se disputent le croyant et le sceptique. S'il n'y a pas de différence, parler d'un «jardinier invisible» peut être une manière utile d'exprimer une attitude donnée par rapport au monde, mais elle ne dit rien d'empirique sur le monde. Flew ne demande pas au croyant de prouver ses vues de manière quasi scientifique (même si l'on suspecte que c'est ce qui le rendrait le plus heureux); il lui demande simplement de dire en quoi sa foi fait une différence.

Comme on pouvait s'y attendre, Flew pense que bien des choses dites sur Dieu ne «font pas de différence». Les croyants disent que «Dieu est amour», bien que le monde soit rempli de cruauté et de haine. En quoi Dieu est-il différent d'un diable, ou d'un Dieu qui n'existerait tout simplement pas? Et si «Dieu est amour» ne fait pas de différence, comment cette phrase recouvre-t-elle un fait? Comment peut-elle avoir une «signification cognitive», selon l'expression des positivistes?

Flew ne dit pas que *tout* langage religieux tombe sous le coup de cette difficulté. Il semble surtout penser à ce qui se passe «souvent» dans la pensée de «personnes religieuses et sophistiquées» (5). Cependant, sa critique est incisive. Y a-t-il un chrétien qui puisse répondre sans hésiter à la question que pose Flew en guise de conclusion: «Que devrait-il se passer, ou qu'aurait-il dû se passer, pour démentir l'amour ou l'existence de Dieu?» (6).

(4) Antony Flew *et al.*, «Theology and Falsification», *New Essays in Philosophical Theology*, Londres, SCM Press, 1955, p. 96.

(5) *Ibid.*, p. 98.

(6) *Ibid.*, p. 99.

Notre première réaction est de dire, avec l'apôtre Paul «Si Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vaine, et votre foi est vaine aussi» (7). La résurrection montre que Dieu «fait toute la différence»! Prouvez qu'il n'y a pas eu de résurrection, et vous prouvez que Dieu n'est pas. La résurrection (et non seulement la résurrection bien entendu) démontre la grande différence entre l'existence et l'inexistence de Dieu. Reformulons donc la question de Flew : que devrait-il se passer, ou qu'aurait-il dû se passer pour prouver qu'il n'y a pas eu de *résurrection*? Savons-nous vraiment comment la réfuter? Paul en appelle à des témoins (8), mais les témoins sont morts. Que se passerait-il si l'on détérait une collection de manuscrits contenant la réfutation du message chrétien par des Juifs palestiniens du premier siècle? Et si ces manuscrits contenaient des critiques approfondies des paroles de Paul dans 1 Cor 15, appuyées par une documentation abondante et des interviews de soi-disant témoins, etc.? Si les vingt-cinq principaux spécialistes du Nouveau Testament affirmaient, sur la base de cette découverte, que croire en la résurrection physique du Christ est une position insoutenable? Cela suffirait-il pour détruire notre foi dans la résurrection? Il serait difficile d'imaginer une réfutation plus convaincante pour tout autre événement de l'histoire. Je crois que bien des gens seraient entraînés dans le doute à cause de cela, mais beaucoup d'autres ne le seraient pas. Pour ma part, je me poserais encore bien des questions sur le caractère tendancieux de ces documents et sur les présupposés des spécialistes qui les auraient interprétés; je tiendrais à vérifier toute la question par moi-même, avant de renoncer à ce point de doctrine. Si je vérifiais ces affirmations sans parvenir à réfuter la position anti-résurrection, cela constituerait-il un démenti de la résurrection? Pas pour moi, et je pense que cela le serait pour très peu de chrétiens professants. Nous savons tous à quel point les arguments des spécialistes peuvent être obscurs; il y a tant de conclusions qui restent soumises à plus ample informé. Dans une telle situation, il n'est pas difficile de dire: «Eh bien! je ne peux pas prouver que les spécialistes ont tort, mais ils peuvent néanmoins se tromper».

Si l'amour du Christ est devenu précieux pour moi, si j'ai reçu la conviction profonde que la Bible est sa Parole, je croirai ce que Paul dit dans 1 Cor 15, et non ce que de nombreux savants affirment sur la base de données extra-bibliques.

Pourrions-nous donc jamais être persuadés que la résurrection est une tromperie? Peut-être; mais un tel changement présenterait plus qu'une modification d'opinion, il équivaudrait à la perte de la foi. Selon l'Écriture, un tel changement reviendrait à céder à la tentation parce que notre Dieu nous appelle à croire en sa Parole, quand bien même l'évi-

(7) 1 Co 15.14.

(8) 1 Co 15. 5-8.

dence semble être en sa défaveur : Sarah aura un fils, même si elle a quatre-vingt-dix ans et que son mari en a cent (9); Dieu est juste, même si Job, l'homme intègre, soit souffrir. Les héros de la foi ont cru à la parole de Dieu *sans* qu'aucune autre évidence ne vienne la corroborer : ils ont marché par la foi, et non par la vue (10). Aussi longtemps que nous demeurerons fidèles, la Parole de Dieu aura priorité sur toute autre évidence.

C'est pourquoi l'objection de Flew ne peut pas être écartée avec légèreté. Dans une certaine mesure, ce n'est pas seulement le langage de « personnes religieuses et sophistiquées » qui est incapable de répondre à son défi, mais aussi celui de simples chrétiens. Le discours sur Dieu ne se laisse pas réfuter. Il est difficile de dire ce qui permettrait la réfutation d'une affirmation de foi; en effet, la foi demande que nous résistions à toute tentation de douter à l'intérieur du discours de la foi, et l'on ne saurait spécifier ce qui autoriserait un renoncement à ces affirmations de foi, car la foi exclut et interdit un tel renoncement.

Ceci signifie-t-il, par conséquent, que la résurrection « ne fait aucune différence »? Loin de là! Mais il nous est difficile de dire ce qui prouverait que notre foi en elle est infondée, ou de concevoir une quelconque situation dans laquelle nous abandonnerions cette foi. Il nous est cependant difficile de dire *quelle différence elle fait* dans le domaine des faits empiriques. Peut-être alors que parler de la résurrection n'a rien à voir avec des faits empiriques; peut-être que tout langage sur Dieu est sans signification cognitive, et qu'il est absolument impossible de parler de Dieu en se servant du langage humain. Si cela est vrai, tout discours affirmant que l'Écriture est la Parole de Dieu est évidemment aberrant.

Telle est donc la deuxième forme de l'objection présentée au début de cet article, objection selon laquelle le langage humain est inapte à véhiculer la parole divine. Examinons brièvement la troisième forme que prend cette objection, avant d'apporter notre propre réponse.

3. La troisième forme de notre objection est plus clairement d'ordre théologique. Karl Barth, par exemple, suggère que, pour des raisons théologiques, le langage humain est inapte à transmettre la vérité de Dieu :

« Les images à l'aide desquelles nous nous représentons Dieu, les pensées dans lesquelles nous cherchons à le fixer, les mots et les phrases qui peuvent nous servir à le désigner, sont inadéquats à leur objet et impropres à nous le faire connaître » (11).

« La Bible n'est pas elle-même et en soi la révélation, mais en tant

(9) Gen 17. 16-17.

(10) Heb 11. Le contraste entre la foi et la vue fait allusion à 2 Co 5. 7.

(11) Karl Barth, *Dogmatique II/1**, Genève, Labor et Fides, 1956, p. 188.

qu'elle devient Parole de Dieu, elle témoigne de la révélation intervenue et elle est la révélation intervenue sous forme de témoignage. (...) Le témoignage, c'est un service rendu à cet Autre, service qui, pour le témoin, consiste à se porter garant de la vérité de cet Autre, à renvoyer à lui» (12).

Ce type d'argument, très courant dans la théologie du vingtième siècle, est essentiellement une invocation religieuse de la transcendance divine. Dieu est le Seigneur, le Créateur et le Rédempteur; à lui appartiennent toute louange et toute gloire. Comment un quelconque langage humain pourrait-il jamais être apte à véhiculer sa parole? Assurément, le langage humain ne peut être qu'un serviteur, comme tout ce qui est humain et marqué par la finitude; il ne peut que confesser son caractère impropre et inadéquat. La Bible ne peut pas *être* révélation; elle ne peut que *servir* la révélation. Affirmer quoi que ce soit de plus au sujet du langage humain et de la Bible revient à déshonorer Dieu, et à élever quelque chose de fini et d'humain à un statut divin. Affirmer quoi que ce soit de plus, c'est penser la révélation en faisant «abstraction» de Dieu lui-même et de Jésus-Christ (13). Ce n'est pas simplement une erreur, mais une impiété.

Soyons juste: Barth reconnaît aussi que les mots de la révélation ont de l'importance: «Ainsi Dieu se révèle par le moyen de phrases, par le langage humain: la parole prononcée par les prophètes et les apôtres, et annoncée dans son Eglise, devient toujours à nouveau sa Parole. La personnalité de la Parole de Dieu ne saurait donc être opposée à sa littéralité et à son intellectualité. (...) La personnification du concept de parole de Dieu (...) n'aboutit pas du tout à supprimer l'aspect "littéral" de la Parole» (14).

Les mots sont toujours inadéquats; ils ne sont pas révélation en eux-mêmes, ni nécessairement vrais, mais ils témoignent du caractère véridique de «quelque chose d'autre». Néanmoins les mots sont importants, parce que de temps en temps Dieu les utilise pour communiquer avec l'homme. Même lorsqu'ils sont «faux», ils sont les instruments de Dieu. Cependant, Dieu ne les utilise pas comme des représentations propositionnelles véritables de son message, mais comme des instruments permettant une rencontre qu'aucun langage humain n'est apte à décrire.

C'est pourquoi, tout comme Flew, Barth considère que l'on ne peut pas vraiment parler de Dieu au moyen du langage humain. Mais il semble que là s'arrête la ressemblance entre les deux hommes; car Barth établit son argument à partir «d'en-haut», et Flew, à partir «d'en-bas»:

(12) Karl Barth, *Dogmatique I/1**, *ibid.*, 1953, p. 107.

(13) *Ibid.*, pp. 132 ss.

(14) *Ibid.*, pp. 133-4.

Barth dit que Dieu est trop grand pour être décrit par le langage, et Flew affirme que le langage ne peut pas parler valablement de Dieu. Mais ces deux positions sont-elles vraiment opposées l'une à l'autre? Thomas Mc Pherson suggère l'idée d'une alliance possible entre les philosophes de la logique positiviste et des théologiens comme Rudolph Otto (Mc Pherson aurait aussi pu citer Karl Barth sur ce point) qui donnent priorité à la transcendance de Dieu plutôt qu'au langage:

«Peut-être la philosophie positiviste a-t-elle rendu service à la religion. En montrant à leur manière l'absurdité des énoncés que font les théologiens, les positivistes ont contribué à suggérer l'idée que la religion appartient à la sphère de l'indicible. Et cela pourrait bien être vrai. C'est cela que Otto, lui aussi, désirait montrer à sa manière. Les positivistes sont peut-être les ennemis de la théologie, mais ils sont les amis de la religion» (15).

Ennemis d'une certaine théologie! – non de celle d'Otto, de Barth, ou de Buber (à qui Mc Pherson renvoie dans une note), ni, à ce que je puis en juger, de la grande tradition des théologies dialectiques et existentialistes du xx^e siècle. Dans le positivisme et dans ces théologies modernes, Dieu appartient à la sphère de l'indicible, et le langage humain (lorsqu'il a une «signification cognitive») appartient à la sphère de ce qui est humainement vérifiable. C'est pourquoi nous allons considérer ici l'approche de Flew et celle de Barth comme un seul et même problème.

Réponse

Le langage religieux est à maints égards «insolite». Non seulement il ne se laisse pas réfuter, comme l'a montré Flew, mais encore il a tendance à se poser comme certitude et non comme simple possibilité ou probabilité (16). Il tend aussi à se lier à des prédicats d'ordre *moral*, comme si douter de lui était un *péché*, plutôt qu'une simple erreur (17). Il est souvent exprimé sur un mode passionné.

(15) Thomas McPherson, «Religion as the Inexpressible», *New Essays in Philosophical Theology*, éd. par Antony Flew et Alasdair MacIntyre, Londres, SCM, 1955, pp. 140s. En note, McPherson observe une pensée identique chez Martin Buber (*Je et Tu*).

(16) Cf. la discussion intéressante de Ludwig Wittgenstein dans *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief. Compiled from Notes taken by Yarick Smythies, Rush Rhees and James Taylor*, éd. par Cyril Barrett, Oxford, Blackwell, 1966, pp. 53-59. Wittgenstein fait une suggestion extrême: la croyance religieuse n'est *jamais* probable. Manifestement, Wittgenstein n'a jamais passé beaucoup de temps en compagnie de théologiens!

(17) Cf. *Ibid.*, p. 59.

Par ailleurs, le langage religieux est à certains égards très « ordinaire », très semblable à d'autres langages. Il n'est pas technique ni académique comme celui de la physique ou de la philosophie ; c'est le langage des gens ordinaires. Il n'est pas limité à un domaine particulier de la vie humaine, mais il concerne toutes les activités et les préoccupations des hommes : nous prions pour la guérison d'une personne aimée, ou pour demander de l'aide dans une crise de travail ; nous cherchons à « manger et à boire à la gloire de Dieu » (18). Nous croyons que notre foi « fait une différence » dans la réalité qui nous entoure, et que Dieu peut intervenir dans tous les domaines de notre vie en faisant sentir sa présence. A cet égard, « l'agir de Dieu dans l'histoire » est comme l'agir de *n'importe qui* dans l'histoire. Dieu peut changer les choses, les rendre différentes ; mais ce qu'il fait ne se réalise pas s'il ne choisit pas de le faire. Dieu « fait une différence », et dans ce sens, il est *vérifiable* – tout comme l'existence de n'importe quelle personne est vérifiable (c'est, du moins, ce que pense le simple croyant !). Peu de personnes religieuses seraient prêtes à dire que leur foi est un saut aveugle dans le noir : elles ont des « raisons de croire ». Ces raisons peuvent être les arguments techniques théistes des philosophes, ou simplement le recours naïf à l'expérience (« Il vit dans mon cœur »). Celui qui croit vraiment (par opposition à celui qui ne fait que se réclamer d'une tradition religieuse) croit pour *une certaine raison* : il pense que, d'une manière ou d'une autre, Dieu a fait sentir sa présence, que *Dieu fait maintenant une différence* – pour lui !

Le langage religieux est donc « insolite » et « ordinaire » ; aussi, pour être pertinente, une analyse du langage religieux doit tenir compte de ces *deux* caractéristiques, et non d'une seule. Flew et Barth accordent peu d'attention au caractère « ordinaire » du langage religieux. Ils semblent sous-entendre qu'il est une sorte de duperie, parce qu'il prétend pouvoir être vérifié alors que l'analyse le dément, ou parce qu'il trahit un esprit d'orgueil de la part de l'homme en ramenant Dieu au niveau humain. Chez Barth en tout cas, il semble que le caractère « ordinaire » du langage religieux est un signe de son *humanité*, un signe de son *inaptitude* à être porteur de la parole de Dieu. On peut cependant formuler une autre façon d'interpréter ces données, qui n'écarte pas le caractère « ordinaire » du langage religieux en le considérant comme une duperie, mais qui rend compte à la fois de la possibilité de vérifier des énoncés religieux et de leur tendance à résister à toute vérification. Cet autre type d'interprétation éclaire la manière dont l'Écriture elle-même parle de Dieu.

Le langage religieux est le langage d'une *conviction fondamentale*. C'est le langage par lequel nous affirmons, invoquons, honorons, défendons (ou, pour certains, suscitons) les choses dont nous sommes le plus

(18) I Co 10, 31.

sûrs, celles qui ont le plus d'importance pour nous, et auxquelles nous nous accrocherons même s'il nous faut perdre tout le reste. Tout langage de «conviction» n'est pas religieux dans le sens courant du terme. Bien des gens se considérant comme non-religieux ont des «convictions fondamentales» d'un type ou d'un autre. En fait, on pourrait même se demander s'il est possible de ne pas avoir une quelconque conviction du tout, qu'il s'agisse d'une foi dans la raison, dans le succès matériel, dans un absolu philosophique ou dans un dieu. Mais tout langage qui est religieux au sens courant du terme est un langage de conviction.

Certains pourraient objecter à cela que, pour bien des gens, la religion qu'ils professent n'est *pas* le lieu de leur engagement fondamental: quelqu'un peut réciter sa liturgie chaque dimanche du bout des lèvres, tout en consacrant son existence presque exclusivement à l'acquisition d'un pouvoir politique. Pour une telle personne, la liturgie n'exprime certainement pas son engagement fondamental. C'est vrai; mais c'est l'indice que quelque chose «ne joue pas»! Pour nous, une telle personne est hypocrite, car la liturgie est faite pour exprimer des convictions fondamentales alors que notre politicien fanatique prononce ces mots de manière trompeuse. Cette personne ne croit pas *vraiment* en «Dieu le Père Tout-Puissant» au sens où l'entend la foi biblique, bien qu'elle prétende le contraire. Sa vraie foi est ailleurs, cette personne ment; mais sa manière mensongère d'utiliser le langage n'en change pas le sens, qui est de confesser une foi authentique en Dieu.

Nous avons tous des convictions fondamentales, (à moins que nous allions à la dérive). Dans la mesure où nous cherchons une certaine cohérence, nous essayons d'accorder toute notre vie et nos pensées à cette conviction (19). Ce qui n'est pas cohérent avec elle ne peut pas être

(19) Remarquons que nos convictions peuvent être *plus ou moins* «fondamentales». Elles peuvent l'être à des degrés divers. Toutes nos convictions gouvernent notre vie jusqu'à un certain point. Lorsque quelqu'un n'est pas d'accord avec l'une de nos opinions, nous avons naturellement tendance à la défendre, soit en réfutant la position de notre interlocuteur, soit en montrant qu'elle est compatible avec la nôtre. Le processus d'apprentissage se déroule de telle sorte que nous essayons toujours d'interpréter de nouvelles connaissances de manière à minimiser les perturbations qu'elles entraînent par rapport aux opinions acquises par le passé. Il y a des opinions auxquelles nous nous accrochons de façon plus tenace qu'à d'autres. Il est assez aisé de me convaincre que j'ai tort, par exemple, concernant la moyenne des buts marqués par telle équipe de football. Mais il sera beaucoup plus difficile de me persuader que la terre est plate! Dans le premier cas, il suffirait de me citer une autorité apparemment compétente en la matière. Mais dans le second cas, l'improbabilité totale que la terre soit plate remettrait en question la compétence de toute autorité apparemment spécialiste sur le sujet et qui défendrait cette thèse. Néanmoins, s'il se produisait un complet retournement parmi les scientifiques concernant les systèmes de mesure, et que l'on puisse donner des raisons plausibles permettant d'envisager que la terre soit plate, il se pourrait que je sois amené à reconsidérer mon opinion. Il y a donc des convictions que nous abandonnons moins facilement que d'autres; et ce sont les «convictions fondamentales» les plus profondes (celles dont nous nous occupons dans cet article) que nous délaissions le moins facilement. En fait, nous ne les abandonnons *jamais* sans, en même temps, changer notre conception de base de la rationalité.

toléré. Une telle incohérence serait une déloyauté, un trouble dans nos choix de vie. La plupart d'entre nous essaie au moins d'éviter un tel trouble. La conviction devient ainsi le paradigme de la réalité, de la vérité et du droit, et c'est à lui que doivent être mesurés tous les autres exemples de réalité, de vérité et de droit. Vue ainsi, la conviction est la pierre d'angle de notre métaphysique, de notre épistémologie et de notre éthique. Remarquons qu'elle n'est pas le *seul* facteur dans le développement d'un système de pensée. Deux personnes peuvent avoir virtuellement les mêmes «convictions fondamentales», tout en ayant deux systèmes de pensée très différents. Tous deux chercheront à développer des systèmes correspondant à leurs présupposés communs, mais du fait qu'ils n'ont pas la même expérience ou la même capacité ou les mêmes engagements secondaires, ils chercheront cette cohérence dans des directions opposées. Cependant, bien que la conviction fondamentale ne soit pas le *seul* facteur dans le développement de la pensée ou de la vie, elle est, par définition, le facteur le plus important.

Nous avons suggéré que le langage religieux est l'une des formes du «langage de conviction» fondamentale. Il faut maintenant ajouter que ce «langage de conviction» présente en général les mêmes côtés «insolites» et «ordinaires» que nous relevions à propos du langage religieux. Nous présentons nos convictions fondamentales comme des certitudes, non comme de simples possibilités ou probabilités, parce que nos convictions sont ce dont nous sommes le plus sûrs; elles sont les paradigmes de la certitude auxquels viendront se mesurer toutes les autres certitudes. Les convictions fondamentales sont aussi des paradigmes de *justice*: des remises en question de ces convictions nous semblent toujours injustes, parce que, si elles triomphent de nos convictions, elles nieront toute notre raison de vivre. Le «langage de conviction» est (il s'agit presque d'une tautologie!) le langage de la *conviction*, non celui de l'objectivité détachée. A ces côtés «insolites», il nous faut encore ajouter celui de la résistance à toute tentative de réfutation.

Prenons par exemple le cas d'un homme dont la «conviction fondamentale» dans la vie est de gagner de l'argent. Pour lui, la légitimité de ce but repose sur une *certitude* qui est au-delà de tout questionnement. Quand ce but entre en conflit avec d'autres buts, c'est lui, le but fondamental, qui doit prévaloir. Des questions et des doutes peuvent bien entendu pénétrer l'esprit de cet homme; mais ils sont du même ordre que les tentations religieuses. Dans la mesure où il leur donne du poids, il compromet sa conviction; il devient alors divisé en lui-même et instable; il est aux prises avec une crise qui le met au défi de changer sa conviction. Sous une telle pression, il est possible qu'il le fasse, mais alors, sa nouvelle conviction exigera de lui la même loyauté que l'ancienne. Il *faut* résister aux remises en cause. D'une manière ou d'une autre, il doit soit ignorer ou supprimer toute évidence infirmant la légitimité de sa conviction fondamentale, soit en rendre compte de telle sorte qu'elle demeure intacte. «Des hommes meurent de faim en Inde,

se dit notre personne. Il faut avoir de la compassion pour eux, bien sûr ; mais la meilleure manière d'aider les pauvres est de leur enseigner les vertus de la "libre entreprise" et de l'autonomie. Si chacun mettait vraiment son énergie à gagner de l'argent, il n'y aurait pas de pauvreté. Nous ne les aidons pas en compromettant notre propre conviction.» Est-ce de la rationalisation ? Pas pour celui qui a une telle conviction, surtout s'il n'y a pas d'autre solution immédiate au problème de la pauvreté.

Reformulons la question de Flew, comme si elle était adressée à cet «adorateur de l'argent» : «Que devrait-il se passer, ou qu'aurait-il dû se passer, pour vous prouver que gagner de l'argent n'est pas la chose la plus importante?» Que devrait-il se passer pour qu'un tel homme abandonne sa foi ? Eh bien, on ne peut simplement pas le dire à l'avance ! Vu sa conviction, il espère sincèrement que rien n'occasionnera un tel changement. Non seulement il l'espère, mais il le *sait* (du moins, c'est ce qu'il croit), parce qu'il interprète toute la réalité de façon à ce qu'elle corresponde à sa conviction fondamentale. Un événement (nous ignorons lequel) pourrait évidemment survenir, qui le ferait changer, pour autant qu'il cède à la tentation de le lire à partir d'une perspective différente de celle de l'argent. S'il change, c'est qu'il avait déjà fait des compromis ; il en va de même lorsqu'on change de religion.

Le langage de la conviction fondamentale est donc «insolite», en effet ; mais il est aussi «ordinaire» ; il n'est pas étrange ou ésotérique car nous l'employons constamment. Il pénètre chaque domaine de la vie, précisément parce qu'il est si fondamental et si important. Son importance vient de ce qu'il «fait une différence», plus que quoi que ce soit l'autre. Sans lui, rien n'aurait de sens ; l'ensemble de l'expérience vérifie alors la validité de cette conviction. Nous pouvons en «prouver» la véracité de multiples façons : l'évidence est en sa faveur.

Mais comment est-il possible qu'une conviction fondamentale soit à la fois vérifiable et non-vérifiable ? Comment peut-elle fournir des preuves, et en même temps résister à toute réfutation en présentant des évidences contraires ? La solution à ce paradoxe nous conduit au cœur du sujet. Imaginez-vous un philosophe convaincu de l'importance d'établir toute vérité sur la base des sens. L'expérience des sens constitue son critère de vérité. Quelle est la preuve qui pourrait réfuter ce critère ? D'une certaine manière, il n'y en a pas ; car si l'expérience des sens est véritablement son critère, alors toute objection à ce critère devra être vérifiée précisément par l'expérience des sens et mise à l'épreuve par le critère même qu'elle cherche à réfuter. Comme pour toutes les autres convictions fondamentales, un démenti ne sera possible qu'au travers d'une sorte de remise en cause pour lui de la foi. En même temps, toute la réalité est pour lui *la preuve* de ce critère. Notre philosophe tentera de démontrer sa conviction de manière très savante ; il réfutera les objections et produira des arguments établis avec soin.

Ces arguments seront bien entendu «circulaires»: ceux qui sont en faveur du critère des sens devront être vérifiés par ce critère même. Le philosophe doit défendre l'expérience des sens en faisant appel à cette dernière. Que peut-il faire d'autre? S'il recourt à quoi que ce soit d'autre comme autorité suprême, il est tout simplement inconséquent avec lui-même. Le même phénomène se produit pour chaque conviction fondamentale. Lorsque nous cherchons à prouver une autorité absolue, notre ultime critère doit être cette autorité, et nulle autre. Une preuve de la primauté de la raison doit faire appel à la raison; une preuve de la nécessité de la logique doit faire appel à la logique; une preuve de la primauté de l'argent doit faire partie intégrante de la tentative de gagner plus d'argent; et une preuve de l'existence de Dieu doit faire appel, en dernière analyse, à Dieu.

De tels raisonnements sont circulaires, mais ils n'en sont pas moins des raisonnements! Une preuve de la primauté de la raison, par exemple, peut être hautement convaincante et correcte du point de vue logique, même si à un certain niveau elle est circulaire. Cette circularité est rarement évidente; elle n'est souvent perceptible qu'à l'arrière-plan. On ne dit jamais: «la raison est vraie parce que la raison l'affirme», mais plutôt: «la raison est vraie parce que c'est ce qu'il faut présupposer, même si c'est pour le nier». Ce second argument est tout aussi circulaire que le premier; les deux présupposent la validité de la raison. Mais dans le second, ce présupposé est implicite au lieu d'être explicite, et ce deuxième argument est hautement convaincant! L'irrationaliste ne peut pas s'empêcher de remarquer qu'il présente dans bien des cas son système de manière très rationnelle; il essaye même d'être plus rationnel que les rationalistes; il se met dans une situation vraiment contradictoire! Il doit décider soit d'être un irrationaliste plus conséquent avec lui-même (mais remarquez le paradoxe!), soit d'abandonner son irrationalisme. Bien sûr, il peut renoncer à toute cohérence, renonçant du même coup au présupposé sous-tendant ce qu'il cherche à prouver. Mais ceci lui montre de manière éclatante comme il est *difficile* de vivre sans rationalité. Sa démonstration est circulaire, mais elle attire son attention sur des points importants. Elle est convaincante, malgré son caractère circulaire, parce qu'au tréfonds de nous-mêmes, nous *savons* que nous ne pouvons pas vivre sans la raison (20).

(20) *Comment* connaissons-nous? C'est difficile à dire; mais nous connaissons. Certains arguments circulaires sont simplement plus plausibles que d'autres. «La vérité est un oignon géant, parce que tout énoncé vrai est une pousse d'oignon camouflée.» La meilleure manière d'interpréter cet argument est de le comprendre comme circulaire, puisque la conclusion est présupposée dans l'explication. Mais il y a là quelque chose d'*absurde*. «La raison est nécessaire, parce qu'il faut l'employer même si c'est pour la nier.» Cet énoncé est lui aussi, circulaire, bien qu'il semble plus plausible. Un sceptique pourrait dire qu'il semble plus plausible que le premier, parce que c'est *notre* argument, alors que ce n'est pas le cas du premier.

La notion du «connaissance» est très difficile à définir. Les logiciens, les épistémologues et les scientifiques ont consacré un nombre d'heures incalculable pour tenter de trouver des critères permettant de définir ce qu'est vraiment la connaissance; il se pourrait pourtant que

Certains arguments circulaires nous convainquent, d'autres pas. Ainsi les arguments circulaires prouvant les convictions les plus profondes de notre vie sont par définition *les plus* convaincants à nos yeux. Et parce que nous croyons que ces engagements sont les véritables, nous croyons qu'ils devraient aussi convaincre les autres. Un déiste chrétien affirmera que son raisonnement est correct et convaincant, tout en concédant que la preuve de l'existence de Dieu est circulaire. Il croit pieusement en effet que sa position est la bonne, et il pense que l'on peut clairement la reconnaître comme telle; il estime que Dieu a fait l'homme de telle sorte qu'il réfléchisse à l'intérieur de *cette* circularité-là plutôt qu'à l'intérieur d'une autre (21).

C'est pourquoi le langage de la conviction fondamentale est à la fois «insolite» et «ordinaire»; il ne se laisse pas réfuter, ni juger par une conviction fondamentale opposée; pourtant il accepte la responsabilité d'une auto-vérification. Il accepte de mettre en jeu la rationalité et la cohérence mêmes qu'il invoque.

Quelle est la conviction fondamentale d'Antony Flew? Se réclame-t-elle de la raison? d'une quelconque «intégrité académique»? d'une éthique profane? d'un agnosticisme religieux? Je l'ignore, mais je sup-

la connaissance échappe à la définition de ces critères. La connaissance est apparue dans la vie humaine bien avant que n'existent la logique, l'épistémologie ou la biologie, et les hommes augmentent toujours leur connaissance sans se référer à ces disciplines. Celles-ci essayent de conceptualiser, de définir, et de comprendre un phénomène qui existe indépendamment d'elles. Ce ne sont pas elles qui rendent la connaissance possible; d'ailleurs, la conception qu'elles en ont change assez fréquemment. Il serait effectivement présomptueux de croire que ces disciplines ont enfin réussi à définir tout ce qui constitue la «connaissance». Par conséquent, si aucun des critères techniques actuels de la «connaissance» ne reconnaît qu'un argument circulaire puisse néanmoins être plausible, nous devons en déduire que ces critères ne sont pas encore au point.

Le fait est que la reconnaissance d'une telle plausibilité est un type de connaissance que les épistémologues sont obligés de prendre en compte. On ne peut éviter les «convictions fondamentales»: celles-ci ne peuvent être prouvées qu'au moyen d'arguments circulaires. Ceux-ci sont donc inévitables au niveau des convictions. Cette sorte de circularité n'est pas le défaut d'un système par rapport à d'autres. C'est un élément de tous les systèmes. Il fait partie de la condition humaine. Il est alors parfaitement naturel d'appliquer le terme de «connaissance» aux convictions et si l'on n'a pas encore rendu compte techniquement de ce genre de connaissance, c'est là l'indice d'un retard de la technique.

A l'intérieur d'un système donné, les convictions fondamentales ne sont pas seulement des vérités, mais celles qui, de toutes les vérités, sont les plus certaines, les critères de toutes les autres vérités. Si nous refusons d'appeler «connaissance» ces certitudes par excellence, alors des certitudes moins grandes ne peuvent pas être qualifiées de «connaissance» non plus. Il n'est pas d'épistémologue qui, en adoptant une position qui rejette la connaissance, ne rejette pas en même temps son travail! La connaissance n'est pas un idéal; ce n'est pas quelque chose que nous recherchons sans jamais pouvoir l'atteindre. C'est un lieu courant de la vie de tous les jours. Le travail des épistémologues est de rendre compte de ce lieu courant, non de le définir en dehors de l'existence. On ne peut pas définir la «connaissance» d'une manière qui nous oblige à transcender notre humanité en vue de connaître. Il faut s'en référer au lieu courant. La «connaissance» des principes fondamentaux est une partie de ce lieu courant.

(21) Tels sont les termes qu'il faut employer. Le débat porte sur la confrontation entre deux circularités, et non entre circularité et non-circularité.

pose qu'il en a une, puisqu'il ne semble pas être le genre de personnes à accepter de quelconques valeurs sans y réfléchir. On peut même aller plus loin : si, en accord avec la Bible, nous reconnaissons dans l'humanité des chrétiens et des non-chrétiens, des hommes qui connaissent Dieu et d'autres qui ne le connaissent pas, des hommes qui l'aiment et d'autres qui s'opposent à lui, Flew, par ce qu'il écrit, appartient clairement au second groupe. Si cette appartenance représente vraiment sa conviction fondamentale alors, selon l'Écriture, Flew cherche à «retenir la vérité de Dieu captive» en «échangeant cette vérité contre le mensonge» (22). Selon la Bible, sa conviction fondamentale consiste à s'opposer, à contredire et à résister à la vérité de Dieu, qu'il connaît pourtant d'une certaine manière (23). Cette conviction ne pourra pas non plus être réfutée et cependant se vérifiera en elle-même, parce qu'elle est précisément une conviction fondamentale. En dépit de toute sa dimension non-religieuse, elle est logiquement semblable à une conviction religieuse. J'aimerais illustrer cela par une parodie de la parabole de Flew :

«Il était une fois deux explorateurs qui arrivèrent dans une clairière au milieu de la jungle. Il s'y trouvait un homme qui arrachait les mauvaises herbes, répandait de l'engrais et taillait des branches. L'homme se tourna vers les explorateurs et se présenta comme étant le jardinier royal. L'un des explorateurs lui serra la main, et les deux hommes échangèrent quelques plaisanteries. L'autre ignora le jardinier et se détourna : «Il ne peut y avoir un jardinier dans cette partie de la jungle» dit-il ; «cela doit être une farce. Quelqu'un cherche à jeter le discrédit sur les découvertes que nous avons faites auparavant.» Ils établirent là leur campement. Chaque jour, le jardinier venait et prenait soin de son jardin qui, bientôt, éclata de fleurs parfaitement bien arrangées. «Le jardinier ne fait tout cela que parce que nous sommes ici, pour nous faire croire que c'est un jardin royal.» Celui-ci emmena les explorateurs vers le palais royal, les présenta à un grand nombre de personnalités officielles qui confirmèrent son statut de jardinier. Le sceptique tenta alors d'objecter une dernière fois : «Nos sens nous trompent. Il n'y a pas de jardinier, pas de fleurs, pas de palais, ni de personnalités officielles. Tout cela n'est qu'une tromperie! Le croyant alors, désespère : «Mais que reste-t-il de ton affirmation de départ ? Comment ce mirage, comme tu l'appelles, peut-il être autre chose qu'un vrai jardinier ?»

Un jardin! Comme il est approprié de parler de jardin! C'est là que commence le récit biblique: Adam et Eve vécurent dans un jardin; ils connaissaient le jardinier divin qui leur parlait, travaillait et vivait avec

(22) Ro 1. 18, 25.

(23) Ro 1. 19-21a; remarquez la formule *gnontes ton theon*, «connaissant Dieu».

eux. Jusqu'à ce jour où Eve (et Adam!) nièrent qu'il soit là. Réaction irrationnelle évidente... mais le péché est irrationnel à sa racine. Et l'Écriture dit que, dès ce jour, les pécheurs sont coupables de la même irrationalité; Dieu peut être attesté, connu et «clairement vu» dans ses œuvres (24), mais les hommes le nient toujours (irrationnellement, parce que leur raison est faussée par le péché). Pour le chrétien, ces négations reviennent en fin de compte à une absence de sens sur le plan cognitif, à une manière d'essayer d'échapper à Dieu en utilisant un langage athée pour décrire un monde clairement théiste.

D'un point de vue «neutre», Flew et les chrétiens sont du «même côté de la barrière»: tous deux ont des convictions à la fois «insolites» et «ordinaires», qui ne se laissent pas réfuter, et qui sont pourtant vérifiables à partir de leurs présupposés. Cependant, il n'y a bien entendu pas de point de vue «neutre». On est pour ou contre Dieu; on se trouve d'un côté de la barrière ou de l'autre. Logiquement, les deux systèmes affrontent les difficultés de la circularité, mais l'un est vrai, l'autre est faux. Si l'homme est fait de telle sorte qu'il peut savoir ces choses, alors il peut connaître la différence qu'il y a entre elles; il *sait* qu'il le peut (25).

En bref, notre réponse à Flew est donc la suivante: 1) Il ne dit que la moitié des choses: le discours religieux ne se laisse pas réfuter, en effet, mais il prétend aussi souvent pouvoir être vérifié à partir de ses propres présupposés. 2) Ces particularités épistémologiques sont le propre de tout discours se réclamant d'une conviction fondamentale, et non seulement du discours religieux ou chrétien; elles sont donc aussi le propre du discours agnostique. Pour cette raison, ces caractéristiques ne peuvent être utilisées comme critique du christianisme. Il s'agit simplement du statut de l'épistémologie humaine. 3) Selon l'Écriture, l'incrédule est une figure vraiment ridicule, qui ignore ce qui est évident, et qui tourne en dérision la raison, sans laquelle *aucune* connaissance n'est possible. Ainsi, Flew échoue dans sa tentative de montrer que le langage religieux est «sans signification cognitive»; par conséquent, il échoue aussi en cherchant à démontrer que le langage humain ne peut pas parler de Dieu. Mais qu'en est-il de la troisième forme de notre objection? Que penser de Karl Barth? Nous faut-il simplement ne pas le prendre en considération?

Revenons aux côtés «insolites» et «ordinaires» du langage religieux, et du langage chrétien en particulier. Le caractère «insolite» du langage chrétien est lié à la transcendance de Dieu, et son caractère «ordinaire» à l'immanence de Dieu. Le langage chrétien est «insolite» parce qu'il est le langage d'une conviction fondamentale; la transcendance du règne de Dieu exige que notre engagement provienne d'une

(24) Ro 1. 20.

(25) Voir note 20 ci-dessus.

telle conviction. Ce langage est « insolite », parce qu'il est l'expression de nos présupposés ultimes absolus ; ceux-ci présentent ni plus ni moins que les exigences de Dieu à notre égard. Ce langage ne saurait être réfuté par un quelconque critère philosophique profane, car Dieu ne se laisse pas mettre en jugement par un tel critère. « Que Dieu soit reconnu véridique, et tout homme menteur » (26). La parole de Dieu, paradigme de tout langage chrétien, est donc « insolite » *par excellence*.

Le langage chrétien est « ordinaire » et vérifiable, parce que Dieu n'est pas seulement le Seigneur transcendant ; il est aussi « avec nous », et proche de nous. Ces deux attributs ne s'opposent pas l'un à l'autre. Dieu est proche de nous, *parce qu'il est Seigneur* ; il est Seigneur, et par conséquent, libre de faire sentir sa puissance partout où nous allons ; il est Seigneur et donc capable de se révéler clairement à nous, en se distinguant de toute autre simple créature. Il est Seigneur et pour cette raison, il est l'élément le plus central de notre expérience, celui qu'on peut le moins éviter et qu'on peut le mieux vérifier.

Puisque la parole-même de Dieu est « insolite » par excellence, elle est aussi « ordinaire » par excellence. Parce qu'elle fait autorité de façon absolue, elle est vérifiable de façon absolue ; et vu qu'elle fournit les présupposés ultimes de la pensée, elle fournit aussi les *vérités* ultimes de la pensée.

L'argumentation de Barth revient principalement à renverser cette conception (tirée de l'Écriture) de la transcendance et de l'immanence de Dieu. Pour Barth, la transcendance de Dieu implique qu'il *ne peut pas* être révélé clairement aux hommes, ni clairement représenté par les mots et les concepts humains. Cette manière de voir la transcendance de Dieu contredit l'image de son immanence, telle que nous l'avons présentée ; de même, Barth a une conception de l'immanence de Dieu qui contredit celle que nous avons présentée au sujet de sa transcendance. Selon lui, l'immanence de Dieu implique que des paroles dont l'autorité ne relève que de l'homme, par conséquent faillibles, peuvent de temps en temps « devenir » la parole de Dieu. Finalement, la seule autorité que nous ayons est faillible. La seule « parole de Dieu » que nous ayons est une parole humaine faillible.

Que faut-il en penser ? La transcendance de Dieu exclut-elle ou inclut-elle une révélation verbale et normative de lui-même aux hommes ? Remarquons qu'il faut aborder cette question avec rigueur. Il ne suffit pas de dire que cette révélation doit être vue dans le contexte de la transcendance de Dieu ; car cette dernière a été comprise de bien des manières, et chacun cherche à défendre la sienne. On ne touche pas encore le cœur du sujet en disant que la position « évangélique » conçoit la révélation « en faisant abstraction » de la souveraineté de Dieu, car

(26) Ro 3. 4.

ces deux conceptions ne s'accordent pas sur la nature de cette souveraineté ou sur la relation qui devrait exister entre la révélation et la souveraineté de Dieu.

Les deux avis se réclament de l'Écriture. Barth se réfère à la relation fondamentale entre créateur et créature telle qu'elle est présentée dans la Bible: l'homme est une créature et sa confiance ultime ne doit reposer qu'en Dieu seul. Placer cette confiance ultime en quelque chose appartenant à l'ordre du fini est de l'idolâtrie. Les mots humains ont ce caractère de finitude; pour cette raison, c'est de l'idolâtrie que de placer sa confiance ultime dans l'Écriture. Et dans un monde déchu, une telle confiance est d'autant plus insensée que les mots humains sont non seulement marqués par la finitude, mais aussi par le péché. Un discours pécheur ne peut jamais parfaitement honorer Dieu; l'Évangile nous demande précisément de nous *départir* de toute prétention à la perfection, de confesser l'*insuffisance* de toute œuvre humaine, et de mettre toute notre espérance dans la grâce de Dieu. Comment pourrions-nous mettre notre confiance ultime à la fois dans des paroles humaines et dans la grâce de Dieu?

La position de Barth se défend de manière convaincante tant qu'elle se concentre sur les faits généraux de la création et de la rédemption. L'Écriture condamne *bel et bien* l'idolâtrie et l'appui que l'on pourrait chercher dans des voies de salut purement humaines. Mais lorsque cette position aborde la question spécifique de la révélation, son caractère non-biblique devient évident. En effet, l'Écriture ne conclut jamais, sur la base de la transcendance de Dieu, à l'insuffisance et à la faillibilité de toute révélation verbale. Au contraire, pour l'Écriture, il s'agit d'obéir sans hésitation à la révélation verbale, à *cause* de la transcendance divine:

«Écoute, Israël! Le Seigneur, notre Dieu est le Seigneur Un! Tu aimeras le Seigneur de tout ton cœur, de tout ton être, de toute ta force. Les paroles des commandements que je te donne aujourd'hui seront *bel et bien* présentes à ton cœur : tu les répéteras à tes fils; tu les leur diras quand tu resteras chez toi, et quand tu marcheras sur la route, quand tu seras couché et quand tu seras debout... Vous garderez attentivement les commandements, les édits et les lois du Seigneur, votre Dieu, ce qu'il a prescrit» (27).

Celui qui sert Dieu comme Seigneur obéira sans hésiter à la révélation verbale; celui qui aime le Christ comme Seigneur gardera ses commandements (28). La souveraineté et la transcendance de Dieu exigent une obéissance et une foi inconditionnelles aux paroles de la révélation: cette souveraineté ne relativise ou n'adoucit *jamais* l'autorité de ces paroles. Mais est-ce possible? l'Écriture est-elle elle-même coupable

(27) Dt 6. 4-7, 17.

(28) Jn 14. 15, 21, 23; 15. 10.

d'idolâtrer les paroles humaines? La réponse est simple: l'Écriture ne considère pas la révélation verbale comme des paroles humaines seulement. Selon l'Écriture, la révélation verbale est à la fois la parole de Dieu, et la parole de l'homme. Tout comme le Christ incarné, la révélation verbale a des caractéristiques divines et des caractéristiques humaines. Elle est divine en particulier quant à son *autorité*; obéir à la parole de Dieu, c'est obéir à Dieu; désobéir à la parole de Dieu, c'est désobéir à *Dieu*. L'obéissance inconditionnelle à la révélation verbale n'est pas une manière d'idolâtrer des paroles humaines; c'est simplement reconnaître la divinité des paroles de Dieu lui-même; c'est manifester le respect que nous devons à Dieu, en tant que Créateur et Rédempteur de l'homme.

Déshonorer le divin est autant un péché qu'idolâtrer la créature; les deux sont inséparables. Désobéir à Dieu, c'est obéir à quelque chose de moins que lui. En nous détournant des paroles de Dieu, nous idolâtrons les paroles humaines. Si l'Écriture a raison, si la révélation verbale a une autorité divine, alors c'est la position de Barth qui risque de conduire à l'idolâtrie, en nous détournant du respect que nous devons aux paroles de Dieu, et en nous amenant à choisir une «conviction fondamentale» qui repose sur ce qu'affirment d'autres paroles: les nôtres peut-être, ou celles de scientifiques ou de théologiens.

Ces considérations ne prouvent pas que l'Écriture est la parole de Dieu. Elles montrent, cependant, que la doctrine biblique de la transcendance divine ne remet pas en question l'autorité de la révélation verbale. On peut, bien entendu, préférer le concept barthien de la transcendance à celui de la Bible; mais cette position ne saurait être prônée comme la position authentique du christianisme.

Notre conclusion est donc que l'objection à laquelle nous avons affaire n'est convaincante sous aucune de ses trois formes. Le langage humain peut véhiculer la parole infaillible de Dieu, parce que Dieu est *Seigneur*... même du langage humain!