

Laval théologique et philosophique



À propos de méthodologie

Gabriel Chénard, André Couture, René-Michel Roberge, Évode Beaucamp, Jean Richard and Michel Gervais

Volume 37, Number 2, 1981

Le salut. Recherches exégétiques et théologiques.

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/705849ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/705849ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Chénard, G., Couture, A., Roberge, R.-M., Beaucamp, É., Richard, J. & Gervais, M. (1981). À propos de méthodologie. *Laval théologique et philosophique*, 37(2), 117–133. <https://doi.org/10.7202/705849ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1981

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

The logo for Érudit, featuring the word 'Érudit' in a bold, red, sans-serif font.

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

À PROPOS DE MÉTHODOLOGIE

Évode BEAUCAMP, Jean RICHARD, Michel GERVAIS,
René-Michel ROBERGE, Gabriel CHÉNARD, André COUTURE

I. LE SALUT DANS LA BIBLE

Ce titre — « Le salut dans la Bible » — sonne parfaitement clair. Il se trouve pourtant grevé, comme tous ceux du même genre, depuis en particulier que les analyses thématiques sont à l'honneur dans la théologie biblique, d'une redoutable équivoque, dont n'ont guère conscience les étudiants en mal de thèses ou de mémoires n'exigeant pas trop d'effort de réflexion ou d'imagination.

La proposition ainsi formulée peut en effet signifier deux choses fort différentes, évoquer deux démarches de recherche distinctes, voire opposées. Il faut avoir choisi au départ, car l'on n'a pas le droit, comme on le fait trop souvent, de sauter, en cours de route, de l'une à l'autre de ces voies tracées qui en fait ne se recoupent nulle part.

Ou bien, en employant le mot « salut », je sais ce dont il s'agit. Je pars d'une notion connue dont je cherche à retrouver la trace dans la Bible. Celle-ci n'a rien à m'apprendre sur ce qu'elle est en soi ; je ne lui demande que des exemples. Elle ne sert qu'à illustrer la question, à fournir l'attestation d'un certain mode de présence.

Ou bien la notion elle-même possède une marge d'inconnu, elle reste à préciser en fonction d'éléments puisés dans la Bible. Mon investigation porte alors sur la spécificité, l'originalité du concept, à l'intérieur d'un corpus déterminé. Le problème est maintenant de découvrir non plus où et comment les Livres Saints parlent de « salut », mais de déterminer ce qu'ils veulent dire lorsqu'ils en parlent. Dans le premier cas, on part d'une définition ; dans le second, on la cherche.

Bref, si l'on voulait éviter l'équivoque du titre : « Le salut dans la Bible », il faudrait le préciser ainsi : « Le salut à travers la Bible », ou « Le salut selon la Bible ».

1. *Le salut à travers la Bible*

Il est de soi fort légitime, éventuellement utile, d'étudier à l'intérieur d'un corpus déterminé le champ d'application d'une notion connue. L'on doit toutefois se demander, en partant, si cette notion dont on veut établir une sorte d'état de présence est bien une notion universelle, susceptible d'une illustration généralisée dans les divers milieux et périodes de l'histoire.

Rien ne s'oppose, par exemple, à des études de ce genre quand il s'agit du suicide, du problème de la femme, des connaissances médicales ou des représentations cosmiques, des relations politiques, sociales ou économiques. Mais l'idée de « salut », telle qu'elle apparaît à la conscience de nos contemporains, possède-t-elle des bases suffisamment étendues, à travers le temps et l'espace, pour pouvoir s'appliquer indistinctement à tous les systèmes religieux d'hier et d'aujourd'hui ?

Toute définition qu'on tentera en effet de donner du mot, dût-on pour ce faire employer la méthode structurale, part nécessairement des données de la conscience chrétienne du XX^e siècle et ne trouve que peu ou point d'échos dans les civilisations n'ayant pas subi l'influence biblique. Cette notion, telle que véhiculée chez nous, n'a rien d'universel ; on n'a pas de peine à y déceler le lourd héritage d'une tradition bien définie, en sorte qu'elle apparaisse comme le fruit d'une longue expérience spirituelle, lentement mûrie au cours des âges dans le judéo-christianisme.

Lors donc que nous parlons de « salut », pouvons-nous évoquer autre chose qu'une pensée élaborée dans un système religieux particulier ? Que signifierait en ce cas une expression telle que « religions de salut » ? Si ce concept de « salut » se définit malaisément en faisant abstraction du contexte sociologique et religieux où il est né et s'est développé, il devient plus que discutable d'en projeter la représentation que nous en avons aujourd'hui, sur un monde où il n'était qu'en gestation, ou qui lui demeure totalement étranger — nous songeons à l'Ancien Testament pour le premier cas, aux religions asiatiques pour le second.

La question méritait au moins d'être posée. Un autre écueil se doit encore d'être signalé. À supposer que l'on puisse remonter à une définition décantée des apports propres que fournit tout système particulier, il faudra toujours prendre garde de ne pas l'appliquer telle quelle à des termes consacrés, connotant des nuances spécifiques qu'ignore cette définition. Il s'agit d'éviter, pour le vocabulaire de « salut », les contre-sens habituels qu'exégètes et théologiens se permettent en jouant avec les mots « jugement » et « justice », sans tenir compte du fait que leur sens est, dans nos langues, sensiblement différent de celui des termes hébreux qu'ils traduisent.

La définition donnée au point de départ ne saurait quasi jamais être reconnue dans le vocabulaire. Il faudra se contenter de situations dont l'analyse révèle avec elle une parfaite correspondance. Il n'y aura plus, dès lors, à s'objecter à ce que l'on parle « d'histoire du salut », en remontant au besoin à la création, et en privilégiant de toute manière la sortie d'Égypte, sans se formaliser le moins du monde du fait que l'idée ne se trouve exprimée nulle part soit par des mots, soit par des formules hébraïques appropriées. En fait, c'est l'événement décrit, et lui seul, qui répond à la notion initialement définie.

Les conditions méthodologiques, pour mener à bien ce type de travail, paraissent assez rigoureuses. Mais où veut-on en venir ? À quoi sert-il au juste d'illustrer, par le témoignage de la Bible, une idée déjà connue ? Un tel recours à l'Écriture fait l'effet d'une « récupération » et renoue avec l'illustre tradition des siècles derniers où les théologiens allaient chercher, une fois leur travail fini, des citations scripturaires qui appuieraient leurs constructions rationnelles. La Parole de Dieu n'a plus rien de

normatif ; elle n'éclaire plus la pensée et la vie, mais elle sert de simple justification à des orientations et options prises sans elle, en dehors d'elle.

2. *Le salut selon la Bible*

La Bible, dans ce cas, a quelque chose à nous dire, non plus sur la façon dont elle a utilisé la notion de « salut », mais sur la nature de cette notion elle-même. Il s'agit alors d'analyser, de définir un concept, non d'en chercher le champ d'application. Le « salut » n'est plus une notion commune, connue au départ, mais une notion à découvrir en ce qu'elle a de spécifique.

Qu'est-ce qu'une notion spécifique ? Comment s'exprime-t-elle ? Deux questions sur lesquelles il faut réfléchir avant d'aborder un sujet comme le nôtre.

a) *Notion spécifique*

On pourrait appeler « notions spécifiques » des notions qui ne sont perçues qu'à l'intérieur d'un système stable, défini dans le temps et l'espace, avec des coordonnées propres, des exigences particulières liées à une expérience unique.

Toutefois, avant de se trouver inscrite dans un système déterminé qui la spécifie, cette notion possède une base minimale de départ, plongeant de quelque manière ses racines dans la conscience humaine universelle. En l'absence d'une telle base de départ, le salut de la tradition judéo-chrétienne serait plaqué sur l'histoire comme une création épiphénoménale. On ne saurait plus y voir une réponse à un appel du cœur humain ; il ne pourrait plus faire l'objet d'un message à diffuser. Or, précisément, nous le verrons, l'Ancien Testament présente le salut accordé à Israël comme la réponse à une attente qu'il partage avec l'humanité entière — ce n'est point une réalisation n'intéressant qu'Israël, et dont il serait le seul à saisir la portée.

La notion de salut à laquelle la Bible donne un caractère spécifique peut se définir au départ comme *le passage d'une situation négative à une situation positive grâce à l'indispensable intervention d'une puissance extérieure*. La spécificité recherchée doit être liée à une constante du système envisagé, et affecter de façon continue la définition de la notion en ce qu'elle a d'essentiel. L'essence de la notion, pour ce qui est du salut, se situe dans l'action de passage, dans la mutation opérée sous l'action d'un intervenant étranger. Les liens unissant dans le cadre de l'Alliance les personnages du drame, qui prendront le nom d'actants en linguistique moderne, constituent le facteur déterminant de la spécificité du salut biblique.

La définition spécifique ne se trouve pas affectée, en revanche, par les représentations qu'on peut offrir de l'état qui a précédé ou qui suivra l'acte du salut. C'est le même salut qui fait passer du danger à la sécurité, de la maladie à la santé, de l'esclavage à la liberté, de la condamnation à l'acquittement, du péché au pardon, etc.

Sauver, contrairement à ce que croit Kittel, ne signifie donc pas tantôt guérir, tantôt pardonner, libérer suivant les cas. Point n'est besoin d'imaginer des schémas

compliqués et arbitraires d'évolution sémantique, pour passer de l'un à l'autre. Un même salut peut avoir divers points d'application concrète, aussi différents que l'état de santé et l'entrée dans le Royaume des cieux.

Certes, sans éliminer aucun des éléments du drame, les habitudes de langage peuvent privilégier tel ou tel moment de l'affaire. L'intérêt peut se déplacer, selon les temps et les milieux, du point de départ au point d'arrivée. Ainsi, dans le langage courant, le mot « salut » fera penser aujourd'hui soit à la libération de nos maux, soit au ciel ou à ses joies. Mais on ne saurait, en aucun cas, faire l'économie du geste de l'intervenant où réside l'essentiel de la définition : il n'y a pas de salut sans sauveur.

b) *Mode d'expression*

Cette notion de salut, propre à la Bible, et qui s'est élaborée dans le cadre bien particulier de son expérience de l'Alliance, trouve son expression dans un vocabulaire défini et des situations historiques correspondantes.

Vocabulaire

Il existe une racine hébraïque $y\check{s}$, qu'à la suite des anciens et des autres traducteurs en langues modernes tous les auteurs français rendent avec obstination par « sauver, sauveur, salut », même s'ils ne lient pas toujours systématiquement les deux filières hébraïque et française, se réservant la liberté d'employer le verbe « sauver » là où ne figure pas $y\check{s}$, et traduisant éventuellement ce dernier par des termes tels que « délivrer » ou « libérer ».

Cette racine $y\check{s}$ possède donc toutes les chances d'exprimer la notion du salut biblique dans sa spécificité. Pour en être vraiment sûr, il suffira d'établir la spécificité de sa signification dans le corpus hébraïque, en regard des racines de sens voisin avec lesquelles on est tenté de l'identifier, les verbes qu'on rend habituellement par *aider*, *délivrer*, *libérer*. La linguistique structurale permet précisément dans le jeu des actants, d'obtenir une comparaison rigoureuse, des plus significatives, entre termes relevant d'un même champ sémantique.

Le tout est de savoir s'il existe réellement pour un terme déterminé un noyau stable de coordonnées sémantiques à travers un corpus défini, la littérature biblique hébraïque dans le cas présent. C'est ce noyau stable, susceptible d'une certaine « synchronie », qui devrait porter la spécificité de la notion. Il ne s'agit pas pour autant d'ignorer la nécessité d'une étude « diachronique » sur les aspects divers que prend une même notion avec le temps et suivant les milieux. Mais pour étudier quelque chose en mouvement, il faut savoir ce qui bouge : la synchronie précède la diachronie.

C'est donc par l'étude du vocabulaire qu'il faut commencer, pour tenter de découvrir les éléments spécifiques de la notion en cause. Notons qu'il s'agit ici d'analyser la notion elle-même à travers les mots qui l'expriment et non, comme le fait le dictionnaire Kittel, d'étudier pour eux-mêmes chacun de ces termes. Celui-ci se contente, en particulier dans l'article *sōzō*, de nous préciser ce que dans tel ou tel cas

signifie tel verbe ou tel substantif. La signification, en l'occurrence, consiste en une réduction de la compréhension du vocable à des composantes connues, pour aboutir à des équivalences actuelles. Tel n'est pas notre propos. Nous voulons décrire la compréhension de la racine $\gamma\delta$, son originalité et son irréductibilité. Il n'est pas question de « récupérer » un concept biblique en lui cherchant des équivalents à travers nos langues modernes, mais de le cerner dans sa nouveauté même, en ce qu'il garde proprement d'intraduisible.

Situation

Défini par le vocabulaire, le concept étudié peut se trouver illustré par des situations où les mots consacrés n'apparaissent que peu ou point du tout. L'important est que la notion analysée ainsi en situation corresponde très exactement à la définition fournie par l'étude du vocabulaire.

On sera d'autant plus habilité à aller au-delà des mots, que le type d'écrits dont on se sert en fait par ailleurs un usage abondant. Ainsi le Psautier et le II^e Isaïe peuvent constituer tout à la fois les lieux par excellence du vocabulaire du salut et les lieux classiques d'une situation de salut.

Pour des raisons particulières, à déterminer dans chaque cas, on peut imaginer que la situation de salut soit bien présente dans un écrit qui, par ailleurs, en évite les mots. C'est peut-être le cas dans la première tradition synoptique, où les faits sont là, mais non les termes consacrés ; bien présents dans la littérature paulinienne, ceux-ci réapparaîtront dans la version lucanienne. La question toutefois reste à l'étude.

Dans un projet comme le nôtre, embrassant diverses disciplines : exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament, littérature intertestamentaire, tradition patristique et, plus largement encore, gnose, religions asiatiques, marxisme, théologies modernes existentielles ou politiques, il nous apparaît indispensable d'établir au départ une ferme base méthodologique. Nous confions aux collègues de ces diverses disciplines le soin de reprendre et d'approfondir la question.

Évode BEAUCAMP

II. LA NOTION ET LA QUESTION DU SALUT

Le texte d'Évode Beaucamp mérite une attention spéciale. La question méthodologique qu'il soulève est fondamentale. Elle s'impose dès qu'on veut aborder le thème du salut dans la Bible. Elle s'impose plus encore si la recherche doit dépasser le niveau exégétique et historique, pour s'engager dans des perspectives théologiques et systématiques, comme c'est le cas pour notre projet. La solution qu'esquisse le même texte me semble également lucide, judicieuse et prometteuse. J'aimerais pour ma part poursuivre ces réflexions méthodologiques en tentant de les raccrocher à certaines problématiques théologiques.

Ma première question concerne la notion générique du salut : d'où provient cette notion générique ? On ne peut certainement pas dire qu'elle provient indirectement

du vocabulaire par une abstraction faite à partir de différentes notions spécifiques, puisque c'est cette même notion générique qui doit guider l'étude du vocabulaire en vue de la découverte de la notion spécifique. D'où vient donc alors la notion générique, si ce n'est pas du vocabulaire et des données du texte biblique ?

Beaucamp répond lui-même à cette question quand il indique pourquoi la notion spécifique découverte dans la Bible doit être soutenue par une base qui est justement la notion générique dont nous parlons : « Cette notion (spécifique) possède une base minimale de départ, plongeant de quelque manière ses racines dans la conscience humaine universelle. En l'absence d'une telle base de départ, le salut de la tradition judéo-chrétienne serait plaqué sur l'histoire, comme une création épi-phénoménale. On ne saurait plus y voir une réponse à un appel du cœur humain. » La notion générique provient donc de l'appel, de l'aspiration profonde du cœur humain. Elle n'est en fait que la formulation de cet appel.

Mais on se trouve ramené par là au cœur d'une tout autre problématique, une problématique d'ailleurs bien connue des théologiens. Car il s'agit précisément de la fameuse question sur laquelle Karl Barth devait se séparer de ses amis Rudolf Bultmann et Emil Brunner. Barth soutenait en effet que la Parole de Dieu, le message du salut, ne supposait aucune condition chez l'homme. Ce à quoi Bultmann et Brunner répliquaient qu'il devait y avoir en l'homme un point d'ancrage auquel pouvait s'accrocher le message du salut ; car il s'agissait bien du salut de l'homme, même si c'était le salut donné par Dieu.

C'est encore cette même problématique qui est à l'origine de la méthode de corrélation préconisée par Paul Tillich. Pour lui aussi, le message du salut répond à la grande question de l'homme, à la question qu'est l'homme lui-même. Impossible, par conséquent, d'interpréter correctement ce message de salut autrement qu'en corrélation avec la question de l'homme. Il faudra donc procéder, par l'analyse existentielle, à l'élaboration de la question humaine. Et c'est en regard de cette problématique que le message biblique prendra lui-même tout son sens. Un barthien objecterait sans doute que la question est elle-même donnée par Dieu, qu'elle est elle-même inspirée au cœur de l'homme par la Parole de Dieu, tout aussi bien et en même temps que la réponse. Tout en insistant sur le fait que la question vient de l'homme, qu'elle est même constitutive de la réalité humaine, Tillich reconnaît cependant avec Barth que la réponse — i.e. le message — n'est pas tirée de la question. La Parole ne vient pas de l'homme ; elle est dite à l'homme. Ainsi, l'analyse existentielle de la condition humaine ne dispense pas, tout au contraire, de l'étude du texte biblique. Cette étude biblique donnera la réponse de la Révélation formulée dans la notion spécifique du salut, tout comme l'analyse existentielle élabore la question formulée dans la notion générique. Ainsi, au point de départ de toute la démarche, au-delà même de la notion générique, il y a une question, la question fondamentale du cœur humain.

Mais une nouvelle instance critique surgit ici. On ne peut plus aujourd'hui parler de façon aussi candide et innocente de « la question fondamentale du cœur humain ». C'est que la psychanalyse est passée par là, et qu'elle a poussé son soupçon jusque-là. Elle nous a appris en effet à soupçonner cette question fondamentale, à y reconnaître les traces du désir infantile mégalomane et tout-puissant. Le message du salut serait-il

donc la réponse — i.e. la satisfaction — apportée à ce désir ? Ce serait alors l'illusion par excellence, et partant l'aliénation même de l'homme plutôt que son salut.

Si l'on croit que le message du salut n'est pas la simple projection du désir infantile, on devra bien reconnaître aussi chez tout homme quelque chose de plus profond, de plus radical encore que ce désir mégalomane. On devra reconnaître au cœur de tout homme une authentique question, une authentique quête du salut, qui n'est pas qu'une illusion à dissiper ou une maladie à guérir, mais qui est constitutive de la réalité humaine comme telle. Donc, non pas simplement une question — un désir — imaginée par l'homme, mais une question qui est l'homme lui-même. On devra cependant tout aussi bien reconnaître alors les traces du désir infantile dans toutes les expressions de cette question — et de cette quête — fondamentale du cœur humain. Par conséquent, la question fondamentale ne devra pas simplement être exprimée et formulée par une analyse adéquate ; elle devra aussi être corrigée, purifiée, transformée, convertie. Et comment le sera-t-elle, sinon par la Parole même du message qui lui répond ? Ainsi, tout comme le désir mégalomane doit se convertir au contact de la réalité, la question fondamentale devra aussi être convertie au contact du message. On pourrait dès lors reprendre la thèse de Barth et lui reconnaître sa grande part de vérité. Sans doute, ce n'est pas la Parole du message qui crée au cœur de l'homme la question du salut, mais c'est elle qui la transforme et qui la convertit. Il y a donc aussi tout un aspect critique à cette corrélation dont parle Tillich entre la question et la réponse du salut. Sans doute, la réponse du message est-elle critiquée, démythologisée, modernisée, adaptée sous l'action de la question telle qu'exprimée dans les termes de la culture contemporaine. Mais la question se trouve elle-même critiquée, transformée et reformulée par la réponse, car le salut de Dieu ne correspond jamais exactement à l'attente de l'homme.

Ce principe de la corrélation nous permet donc de situer un peu mieux différents aspects de la question méthodologique qui nous occupe ici. Tout d'abord, il y a une notion générique du salut, parce qu'il y a une question du salut commune à tout homme de toute culture. Voilà justement le terrain commun qui constitue la condition herméneutique pour la compréhension des textes les plus éloignés de nous dans le temps ou dans l'espace culturel. Évidemment, cette question commune recevra une expression particulière à chaque époque et dans chaque culture, et le message du salut sera lui-même formulé dans chaque cas selon les termes plus particuliers de la question. Mais ce n'est là encore qu'un aspect de la notion spécifique du salut. Car il n'y a pas seulement différentes formulations de la même question ; il y a aussi différentes réponses à la même question fondamentale. Bien plus, nous l'avons vu, la réponse essentielle du message biblique est elle-même radicalement différente de la question humaine, pour autant qu'elle vient la transformer et la convertir. On comprend mieux alors l'enjeu théologique de cette question méthodologique. S'il faut partir de la notion générique du salut, c'est qu'il faut reconnaître que cette question du salut dont traitent les textes bibliques est toujours actuelle pour nous, qu'elle constitue toujours notre question fondamentale et ultime. S'il nous faut, d'autre part, viser la notion spécifique, c'est qu'il nous faut accueillir — et non pas produire — la réponse du message biblique dans toute son

altérité, dans tout ce qu'elle a de différent et de contrariant pour l'attente humaine du salut.

Un dernier point mérite d'être signalé. Beaucamp mentionne bien justement une certaine polyvalence dans la notion et la formulation du salut : « C'est le même salut qui fait passer du danger à la sécurité, de la maladie à la santé, de l'esclavage à la liberté, de la condamnation à l'acquiescement, du péché au pardon. » Cette diversité s'explique encore ici par la multiplicité d'expressions que peut assumer la question fondamentale du salut. De cette question ultime, on doit dire en effet ce que dit Tillich du souci ultime (*Ultimate concern*) : le souci ultime peut s'actualiser dans et à travers tout souci préliminaire. De même, la question fondamentale et universelle du salut, qui est nécessairement unique, s'actualise et s'exprime dans et par la multiplicité des questions particulières qui forment la trame de la vie quotidienne des peuples aussi bien que des individus. Rien de surprenant donc si l'on trouve à travers la Bible une telle variété d'expressions du salut. Libération de la servitude, libération de la maladie par la guérison, de la mort par la résurrection, de la culpabilité par le pardon et la réconciliation : voilà autant d'expressions bibliques particulières de la réponse de Dieu à la question ultime de l'homme.

Jean RICHARD

III. À PROPOS DU POINT DE DÉPART

Le problème soulevé par les deux textes qui font d'objet de notre présente discussion me paraît fondamental et revêtir une portée générale. J'imagine que plusieurs rédacteurs d'articles du *Supplément au Dictionnaire de la Bible* eurent à l'affronter. Plus largement, la question concerne tous ceux qui tentent de rendre compte d'une notion ou d'un « thème » biblique. Que l'on aborde les notions d'alliance, de justice, de péché, de rachat, de grâce, etc., comment éviter les questions soulevées par le texte d'É. Beaucamp et celles que J. Richard y ajoute ? Il faut se réjouir de les voir explicitement posées dès le départ d'une recherche que l'on veut asseoir sur des bases solides.

Tout en ayant une portée générale, la question posée est très précise. Quel est au juste l'objet de la recherche pour celui qui tente de cerner une notion biblique comme celle de salut ? Quel est le bon point de départ ? Quelle méthode faut-il utiliser ? Mais plus précisément encore : quel doit être le point de départ quand on a à étudier au XX^e siècle, donc plus de deux mille ans après son expression, une notion biblique véhiculée par un terme français, appartenant donc à une langue moderne très différente des langues utilisées par la Bible. C'est le problème précis qui se pose à ceux qui auront à rédiger un texte comme l'article « salut » du *Supplément au Dictionnaire de la Bible*.

D'entrée de jeu, je dois exprimer mon accord général avec le contenu des deux textes. En particulier, il me semble que le choix proposé par É. Beaucamp s'impose. J'espère ne pas le trahir en disant que le point de départ imposé, en l'occurrence le vocable français « salut », doit dès le principe céder la place à un autre point de

départ, à savoir : le ou les termes hébreux et grecs que l'on rend en français par le mot « salut ». Dans le cas qui nous occupe, il s'agit de partir des mots *yāshā* et *sōzō* et de tenter de saisir leur(s) signification(s) dans le corpus biblique. Quel est, dans la Bible, le sens de ces mots ? Quelle réalité visent-ils précisément ? Sans doute pareille option ne va-t-elle pas de soi. Elle suppose en particulier la légitimité de la traduction. Au terme, cette traduction pourra être contestée pour des raisons précises. Au principe, elle doit jusqu'à un certain point être assumée comme un fait : c'est là, me semble-t-il, une limite liée à ce que j'ai appelé le « point de départ imposé ». Quoi qu'il en soit, il faut assez tôt porter son attention aux mots mêmes que la Bible utilise, si du moins l'on veut vraiment savoir ce qu'elle a à nous dire. Ne pas abandonner très tôt le vocable français « salut » me paraît comporter un danger inévitable : celui d'introduire dans la Bible des éléments qui lui sont ou peuvent lui être étrangers.

J'en vois de trois ordres : il y a d'abord toutes les harmoniques, tout le « champ sémantique » du mot français « salut » qui ont grand chance de ne pas être ceux de l'hébreu *yāshā* ou du grec *sōzō*. On peut encore, suivant un processus maintes fois décrié, introduire dans la Bible des conceptions ou des préoccupations théologiques qui lui sont très postérieures et qui sont étrangères à sa dynamique interne. Je note que le problème est essentiellement le même, qu'il s'agisse des distinctions de la théologie scolastique ou des préoccupations de courants plus récents de la pensée théologique. Enfin, il y a tout le domaine de ce que j'engloberais sous l'expression « conceptions philosophiques ». Je pense, par exemple, à l'usage que fait Bultmann de la philosophie d'Heidegger pour interpréter la Bible. Mais ce n'est là qu'un exemple. On pourrait même considérer comme faisant partie de ces préconceptions toute thématization particulière de la « question humaine ».

Il est certain qu'on ne peut aborder la question posée sans « idées préconçues », au sens où les entendait Claude Bernard. Je dirais même que, sans elles, on ne trouvera jamais rien. Mais ici s'applique la loi générale de la démarche scientifique. Ces idées de départ doivent être considérées comme des hypothèses dont la vérification doit être faite avec le maximum d'objectivité, avec la rigueur de celui qui voudrait en démontrer la fausseté.

Pour arriver au but visé, il me semble évident qu'il faut s'appuyer sur une excellente connaissance des langues, mais aussi sur une grande connaissance de la Bible, des milieux dans lesquels elle a été élaborée, mais surtout de l'expérience très particulière qu'a vécue le peuple qui s'est exprimé en elle.

Cela me semble un point de départ sûr et, de toute manière, une démarche dont on ne saurait faire l'économie. Une fois bien connue la réalité véhiculée par les termes mentionnés, une fois retrouvée la cohérence qui réduit à une certaine unité leurs multiples usages, mais alors seulement, toutes les comparaisons deviennent possibles. On pourra alors comparer le « salut biblique » à la libération hindoue, au salut des religions à mystères ou même au « salut » marxiste, mais pas avant d'avoir fait une démarche analogue pour ces termes de comparaison. Il faut se méfier du rapport de mot à mot, mais tenter plutôt de confronter des significations bien précisées. C'est Platon qui disait : « Il faut monter la garde autour des similitudes ». L'apparente parenté des mots dissimule souvent de profondes différences de conception.

La confrontation devient possible aussi entre le salut judéo-chrétien et ce que la philosophie formule, sous diverses formes, comme « la question humaine ». Encore ici, une enquête qui n'aurait pas, au départ, mis entre parenthèses cette question risque fort de trouver trop vite ce qu'elle croyait chercher.

À ce propos, il me semble qu'en proposant la « méthode de corrélation » de Tillich, J. Richard ne la suggérait pas comme une méthode d'enquête biblique, mais plutôt comme une démarche subséquente. J'en vois la confirmation dans les précisions qu'il formulait dans son intervention initiale. Car, comment « la réponse » pourrait-elle « critiquer la question », si on ne faisait d'abord l'effort de faire ressortir cette réponse dans tout ce qu'elle a de propre, d'original et de spécifique, voire peut-être de déroutant ?

Michel GERVAIS

IV. LE PROBLÈME DE LA MÉTHODE EN THÉOLOGIE

Dans la question du Père Beaucamp, c'est tout le problème de la méthode en théologie qui se trouve posé : au surplus, dans les termes classiques du choix entre subjectivité et objectivité de la démarche à privilégier. Telle que formulée, la question me suggère quatre principes de solution, ou plutôt un grand principe explicité en quatre temps.

1. *La théologie est interprétation du langage de la foi sous toutes ses formes (formes pratiques ou énoncés verbaux ; énoncés parlés ou écrits ; expressions passées ou présentes).*

Opter pour une théologie de type herméneutique, c'est prendre ses distances par rapport à la théologie métaphysique traditionnelle dont on conteste de plus en plus l'opérationalité. Après des siècles de bons services, cette théologie — tout comme la métaphysique qui la sous-tend — ne semble plus cadrer avec le sens aigu de l'historicité qui caractérise la pensée contemporaine. Être homme, c'est cheminer vers la vérité. Et n'avance vraiment que celui qui accepte de n'avoir accès qu'à une connaissance située, relative, de la vérité ; n'avance que celui qui résiste à la tentation d'idolâtrer son savoir.

Prendre pour objet immédiat de la théologie le langage de la foi, c'est privilégier l'expression naturelle de la foi à sa récupération par le langage technique ou officiel. Ricœur soulignait fort justement que « l'analyse du discours religieux ne doit pas se faire d'abord au niveau des énoncés de forme théologique, tels que : Dieu existe, Dieu est immuable, tout puissant, etc. Ce niveau propositionnel constitue un discours de second degré, qui ne se conçoit pas sans l'incorporation de concepts empruntés à une philosophie spéculative. Une herméneutique de la révélation doit s'adresser en priorité aux modalités les plus originaires de langage d'une communauté de foi, par

conséquent aux expressions par lesquelles les membres de la communauté interprètent à titre originaire leur expérience pour eux-mêmes et pour les autres »¹.

Interroger le langage de la foi, c'est faire le point, reprendre le cap, sur la route d'une vérité toujours à faire. Ainsi, quand la théologie s'intéresse au passé de la foi, ce n'est pas pour retrouver et répéter, fût-ce dans les mots d'aujourd'hui, une conceptualisation quelconque. Il s'agit bien davantage de retrouver la piste de la tradition qui nous constitue.

2. *La théologie est interprétation existentielle*, c'est-à-dire recherche par l'homme de sa propre identité et plus largement de la clef de son devenir. Autrement dit, interroger le langage de la foi, c'est chercher à s'interpréter dans son devenir. Dieu ne peut être dit en dehors d'un dire sur l'homme, remarquerait Heidegger. Par là, la théologie implique une large part de subjectivité individuelle et collective.

3. *La théologie présuppose une lecture objective des faits*. Pour que la théologie ait un véritable objet à travailler, c'est-à-dire une altérité à vivre, elle doit nécessairement s'accompagner d'un regard attentif sur l'expression de foi à interroger. Ici toutes les sciences humaines peuvent être mises à contribution.

S'il s'agit d'un texte, il faudra le reconstituer le plus intégralement possible dans sa matérialité. Il importe d'abord, ainsi que les méthodes structurales nous l'ont appris récemment, de resituer le langage étudié dans son « texte » par un inventaire de ses possibilités de fonctionnement symbolique. Il importe aussi de retrouver, par le recours à l'analyse littéraire et aux méthodes historico-critiques, le « contexte » de l'expression de foi étudiée. Même s'il n'est pas nécessaire d'accorder la même énergie à ces deux démarches, il ne semble pas qu'on puisse en privilégier une au point de nier la validité de l'autre. Il est encore plus important de bien voir qu'aucune de ces deux démarches ne pourra être considérée comme terminale dans l'herméneutique théologique. Le sens est en effet plutôt devant le texte que derrière lui, comme il sera dit au point suivant.

En vertu de ce troisième énoncé, on peut dire que la théologie implique un effort indispensable d'objectivité.

4. *La théologie s'intéresse à la dimension poétique du langage de la foi*. Les deux derniers énoncés ont besoin d'être complétés par cet autre principe afin d'échapper, d'une part, à la subjectivité stérile de l'herméneutique existentielle où, à la limite, on ne chercherait qu'à justifier du déjà connu ; d'autre part, à cette objectivation induite, qu'elle se vive en termes de recherche de l'intention de l'auteur ou plus subtilement en simple recherche de structures de production de sens. Ce quatrième principe nous est suggéré par les travaux récents de Ricoeur. Pour lui, « ce qui est finalement à comprendre dans un texte, ce n'est ni l'auteur et son intention présumée, ni même la structure ou les structures immanentes au texte, mais la sorte de monde visé hors texte comme la référence du texte. À cet égard, l'alternative de l'intention ou de la structure est vaine. Car la référence du texte — ce que j'appelle la chose du texte ou le

1. PAUL RICŒUR, « Herméneutique de l'idée de Révélation », dans *La Révélation*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, page 30.

monde texte — n'est ni l'une ni l'autre. Intention ou structure désignent le sens, le monde du texte désigne la référence du discours, non *ce qui* est dit mais *ce sur quoi* il est dit. La chose du texte, voilà l'objet de l'herméneutique. Et la chose du texte, c'est le monde que le texte déploie devant lui »².

Même s'il n'appartient pas au sémiologue de l'affirmer, le théologien peut prendre pour acquis que le texte a quelque chose de la réalité à proposer. Ce quelque chose de la réalité est cependant davantage *devant* le texte que *derrière* lui, comme le suggère l'herméneutique traditionnelle. C'est par rapport à ce réel que je suis appelé à me comprendre à neuf.

Tout cela parce que le langage de la foi est essentiellement un langage poétique, évocateur, créateur de sens. Son contenu, c'est une proposition du réel.

Ce qui vient d'être dit, à la suggestion de Ricœur, de la fonction poétique du texte pourrait s'appliquer analogiquement à toutes les expressions de la foi que le théologien doit interroger. Une pratique intéresse le théologien en ce qu'elle véhicule une proposition du Royaume. C'est de cette proposition du Royaume que découle la dimension révélatrice de toute expression croyante.

En reformulant la définition de saint Anselme, on pourrait dire que la théologie est *la foi qui cherche à se comprendre* dans ses expressions en s'exposant au projet d'existence qui s'en dégage par-delà ses intentions immédiates.

Tout au long de la démarche théologique entreprise, il s'agira *d'étudier des langages* sur le salut chrétien (énoncé 1) *à partir d'une question existentielle* (énoncé 2) et non d'une notion déjà plus ou moins connue. En effet, la question réfère davantage à un inconnu délimité qu'à un connu. Il faudra commencer par *situer les langages* à exploiter (énoncé 3). Ces langages sur le salut nous dévoileront progressivement le *monde qui leur donne sens* et fait leur originalité parmi les autres langages de salut disponibles (énoncé 4).

René-Michel ROBERGE

V. UNE DÉFINITION NORMATIVE DU SALUT ?

Intervention de G. Chénard

Je sais gré au P. Beaucamp d'avoir produit ce texte, dissipant ainsi bien des équivoques et mettant de l'avant une méthode qui recherche une définition spécifique du salut dans la Bible. J'éprouve cependant une crainte vis-à-vis les éléments de la notion de salut qui peuvent surgir. Cette crainte est celle qu'on en arrive à une définition univoque du salut, une définition normative, une définition étalon permettant d'évaluer l'utilisation du salut que font les courants théologiques actuels.

2. *Op. cit.*, pages 38-39. Voir « La tâche de l'herméneutique », pages 179-200 ; « La fonction herméneutique de la distanciation », pages 201-215 ; « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », pages 216-228 dans *Exegesis*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1975.

On sait combien il est difficile d'extraire la signification d'une réalité conçue dans une culture différente et de rendre le sens d'un mot dans une langue étrangère. Sans nier l'autorité de l'Écriture, il m'apparaît qu'on doit retenir la notion du salut la plus simple et la plus dépouillée possible, notion qu'on retrouvera analogiquement quand il sera question de salut dans un autre contexte.

La Bible est une révélation reçue et vécue dans un milieu socio-historique et mise par écrit dans ce contexte précis. On sait jusqu'à quel point le message biblique s'est greffé sur une interrogation humaine et passe à travers telle expérience humaine. Cela veut dire que la notion de salut est fortement teintée, dépendante de la situation de détresse qui est au point de départ. Dans la Bible, il y a une foule de situations de détresse qui font demander, espérer le salut. Selon cette situation de départ, cette question fondamentale, l'attente du salut prendra tel ou tel accent. Sur ce point, tout en respectant la diversité des contextes, je voudrais faire un rapprochement entre les situations que rapporte l'Écriture et les situations qui ont marqué le point de départ des théologies nouvelles : théologie politique allemande et théologie latino-américaine de la libération.

Dans les pays industrialisés, cette situation est la sécularisation, le développement technique qui comporte des conséquences néfastes concernant les manipulations de l'homme, l'épuisement des matières premières, les problèmes de pollution, l'exploitation de la périphérie par le centre ; au fond, c'est le processus d'émancipation — comme dit J.-B. Metz — avec le cortège de souffrance, d'inquiétude, de perte d'identité des sujets que cela entraîne. Il est normal que la théologie veuille établir un rapport entre ces situations et le salut, et qu'on attende du salut qu'il pénètre ce monde qui se dit majeur et indépendant de la religion.

En Amérique latine, c'est la situation intolérable qu'on connaît : situation d'oppression et de domination culturelle, sociale, économique, politique et même théologique dans laquelle se trouve la presque totalité des hommes du continent. Prenant conscience de cette situation et s'organisant pour en sortir, il est bien normal que les chrétiens perçoivent le message du salut de façon originale et que la théologie de la libération, justifiant la praxis libératrice de ces hommes, suscite leur participation à l'œuvre de salut ; ils se perçoivent comme acteurs, participants majeurs dans ce processus de salut. Cette confiance de l'homme en son agir libérateur pourra comporter certaines exagérations ; mais elle apporte un contrepois à cette conception extra-terrestre et démobilisatrice du salut qui a prévalu tellement longtemps chez eux et dans la théologie catholique. C'est la loi du balancier !

Gabriel CHÉNARD

Réplique de M. Gervais

Je conçois aisément le scepticisme du moraliste devant une démarche visant à atteindre ce que G. Chénard appelle une « notion-étalon » du salut, notion que l'on utiliserait par la suite pour trancher dans le vif de débats actuels sur des problèmes

très concrets d'éthique sociale. D'abord, la neutralité et l'objectivité sont-elles ici possibles ? Et puis, peut-on, à partir d'une notion ainsi élaborée, procéder de manière déductive pour établir des normes concrètes d'agir et pour porter des jugements sur l'expérience de chrétiens qui, au nom de leur foi et de leur espérance en un Dieu sauveur, participent à des processus de libération économique ou politique ?

Il faut reconnaître tout le poids de ces questions. Il me semble pourtant que, dans sa recherche du « *quid agendum* », la théologie ne peut se contenter d'une notion vague du salut comme passage de l'aliénation à la libération, mais qu'elle doit se référer à la notion judéo-chrétienne du salut dans toute sa spécificité et son originalité. Or cela implique qu'on se mette d'abord à l'écoute de la Bible sans lui imposer nos préoccupations actuelles, si louables soient-elles.

D'ailleurs, si j'en saisis bien la démarche essentielle, la « théologie de la libération » elle-même, épousant en cela la structure de la révélation comme lien entre la Parole et l'expérience, vise à un éclairage *mutuel* de la foi et du vécu. En quoi l'expérience d'un peuple opprimé en quête de libération lui permet-elle de mieux saisir les réalités de la foi : la justice, le péché, le salut, la paternité de Dieu ? Mais, en retour, comment la foi de ce peuple peut-elle éclairer son expérience et le guider dans son agir ?

Or, pour que pareille réflexion soit pleinement féconde, il faut, bien sûr, assumer l'expérience dans toute son authenticité et sa richesse ; il faut permettre le questionnement de la foi à partir du vécu individuel et collectif : c'est là le premier moment de la dialectique. Il en appelle cependant un second, dans lequel le croyant se laisse interpellé par la Parole en plein cœur d'un agir qu'il veut voir éclairé par sa foi et soumis à ses exigences. Or, pour que cette « étape » soit significative, il me paraît absolument essentiel qu'on se mette à l'écoute attentive et docile du message biblique, plutôt que d'y chercher des justifications et des cautions morales à des décisions déjà prises.

On voit par là que la théologie de la libération elle-même ne peut faire l'économie d'une étude rigoureuse et objective d'une notion biblique comme celle du « salut ». Elle l'appelle, au contraire, de par sa nature même.

Je me demande cependant si le vrai problème soulevé par G. Chénard n'est pas celui de l'utilisation qu'on risque de faire par la suite d'une notion ainsi élaborée. Il est clair qu'il y a ici un danger de dogmatisme, c'est-à-dire qu'on risque de se servir de pareille notion pour déduire immédiatement des solutions concrètes, en croyant pouvoir se passer d'une analyse rigoureuse des situations économiques et politiques. On risque ainsi d'utiliser la Bible pour cautionner les attitudes les plus « réactionnaires ». C'est là certes un danger très réel.

Au fond, en même temps qu'un problème d'option initiale, il y a ici un problème de méthode. Dans le domaine de l'éthique, en effet, qu'il s'agisse de l'éthique individuelle, de l'éthique sociale ou de la politique, on ne peut jamais déduire, démontrer et trancher au couteau à partir de grands principes. La décision morale exige toujours la prise en compte de la situation vécue dans toutes ses dimensions. Dans le cas qui nous occupe, l'espérance du salut, loin d'en dispenser le chrétien, lui

fait, à mon sens, une obligation d'appuyer sa participation aux tâches de libération sur une analyse rigoureuse des processus qui conduisent à l'exploitation des masses et à leur aliénation dans des conditions de vie infra-humaine.

Je ne vois donc pas là d'opposition, mais plutôt une complémentarité entre des démarches qui s'appellent mutuellement.

Michel GERVAIS

VI. LA SITUATION DU LOCUTEUR DANS LES DISCOURS DE SALUT

Le P. Beaucamp dégage très clairement deux méthodes d'investigation possibles pour une recherche de la signification du mot « salut ». Faut-il essayer d'étudier le champ d'application dans la Bible de l'idée courante que l'on se fait du salut actuellement, ou bien faut-il partir de la Bible et du sens que possède le mot « salut » dans ce texte ? Entre ces deux extrêmes que l'on peut qualifier, dans un cas, de méthode spéculative et dogmatique, et, dans l'autre cas, de méthode positive et philologique, commente J. Richard, Beaucamp essaie de proposer une voie nouvelle qui commence par l'étude du vocabulaire biblique tout en proposant comme point de départ une définition minimale évidemment a priori de l'expression moderne de salut. Cette méthode me paraît saine, à condition que la définition minimale proposée ne constitue pas un retour déguisé à un dogmatisme clérical.

Or, définir le salut comme « un passage d'une situation négative à une situation positive grâce à l'influence d'un intervenant »¹, c'est à mon avis dire trop peu ; en tout cas, c'est oublier une variable extrêmement importante si l'on veut se faire une idée précise du salut biblique. C'est oublier que le salut chrétien, dans les textes bibliques, est proposé par un locuteur situé dans l'espace et dans le temps. Beaucamp le sait bien, quand il affirme que « ce concept de salut se définit malaisément en faisant abstraction du contexte sociologique et religieux où il est né et s'est développé ». On a redit au cours de ce débat qu'il était important d'avoir une exacte « connaissance du milieu où la Bible avait été écrite » (M. Gervais), ou encore qu'il ne

1. En effet, un moment important de la discussion a consisté à modifier la définition du P. Beaucamp. Au lieu de « l'indispensable intervention d'une puissance extérieure », valable surtout en contexte judéo-chrétien, il a paru préférable de parler de façon plus large de « l'influence d'un intervenant ». Ceci permet d'étendre la portée de cette définition générale du salut, de façon à intégrer des doctrines de libération (comme celles du bouddhisme) où la seule intervention qui puisse être retenue par le discours est celle de l'homme qui éteint en lui la soif du désir et fait effort pour s'ouvrir à un plan supérieur que l'on se refuse à qualifier davantage. Par contre, sous un autre rapport, il faudra sans doute limiter le champ d'application de cette définition. Car, telle que formulée, cette définition convient à tout récit, quel qu'il soit : toute narration part en effet d'une situation *X* qu'un intervenant transforme en une situation *Y*. Une définition du salut qui sous-entendrait d'emblée que tout fait banal sans implication religieuse spécifique doit être traité en termes de salut ne paraît pas rendre justice à la réalité et risque de bloquer la recherche. Mieux vaudrait dire que ne sont pertinents comme discours de salut que les passages d'une situation négative à une situation positive pouvant être reliée à l'« *Ultimate concern* ».

fallait pas oublier que la Bible avait été « mise par écrit dans un contexte précis » (G. Chénard). Mais quand vient le temps de définir une notion minimale de salut, on a l'impression que tout ceci n'est plus important et que l'on peut très bien se réfugier dans une définition atemporelle, très générale, dans une sorte d'idée platonicienne.

Si l'on veut aborder le salut dans une perspective tant soit peu structurale, il est donc une question fort importante qui n'est pas ici vraiment posée : c'est celle de savoir qui dit le message et celle de son destinataire. Si la Bible est un discours, et si la recherche d'une définition du salut puise dans des discours de salut, on doit se demander qui les prononce et à qui ils sont destinés. Il peut être important de se demander qui sauve, de poser la question d'un intervenant. On ne peut cependant esquiver la question de savoir qui tenait le discours du salut dans la société juive d'alors, qui en appelait à Yahveh et pourquoi.

Plus précisément, ceci veut dire que la notion de salut est intrinsèquement conditionnée par le mode de présence au monde, par l'engagement socio-politique de celui ou de ceux qui la proclament. Quand un renonçant indien traditionnel parle de salut, et que l'on sait qu'il le fait après s'être volontairement mis à l'écart d'un réseau social jugé insuffisant, on peut supposer qu'il adressera aux siens un message de salut qui aura tendance à relativiser, sinon à nier le monde, pour le dépasser. Par contre, certains sâdhus modernes frottés à l'Occident, séduits à leur insu peut-être par ses valeurs humanitaires, tendront à promouvoir un salut à base d'œuvres sociales. En Amérique latine, ce sont des chrétiens opprimés, des pauvres ou leurs porte-parole qui se font prophètes de libération au nom de l'Évangile qu'ils portent en eux. Dans l'Ancien Testament, il me semble que ce sont surtout des prophètes qui en appellent au salut de Yahveh : il me semblerait normal que le lieu socio-politique d'où ils parlent conditionne leur façon de nommer Dieu, la relation qu'ils posent entre Dieu et l'homme, le vocabulaire qu'ils emploient pour décrire cette relation. Ce n'est pas un travail nouveau que je propose : les études bibliques se sont déjà penchées sur l'identité des prophètes, sur leur mode d'insertion sociale, leur relation au peuple juif dans son ensemble, leur critique de la religion établie pour en appeler à un salut qui est d'abord conversion du cœur, etc. Je voudrais seulement que l'on n'oublie pas toutes ces choses quand on cherche à spécifier la notion de salut biblique. Il s'agit de bien tenir compte d'un contexte social et politique, de bien situer le lieu de la critique prophétique qui engendre la notion de salut, critique qui devrait éclairer les mots utilisés pour en parler.

J'ajoute, pour mieux illustrer ma pensée, qu'il est qualitativement différent de sauver de l'intérieur d'un système socio-politique donné, de sauver comme un roi sauve ; ou de sauver de l'extérieur, en prenant assise sur quelqu'un qui dépasse le système en place, le contredit, de sauver contre le système et ses prêtres. Dans un cas, l'on aboutit à la limite à une idéologie de sécurité nationale ; dans l'autre, à une théologie de la libération. Rattacher trop vite l'idée de salut à l'idéologie royale me semble donc, à première vue du moins, quelque chose d'assez ambigu, quelque chose qui risque de fausser à la base le message prophétique. Pourquoi ? Simplement parce que le Dieu des prophètes n'est pas un roi terrestre et qu'il est un Dieu qui de toute façon dépasse infiniment les rois. Remarquez qu'une expression telle que « règne de

Yahveh » peut aussi bien être interprétée dans un sens analogique que subversif. Elle peut impliquer que l'on entérine une royauté qui paraît être le meilleur symbole de la transcendance divine ; ou encore que l'on cherche à rabaisser une institution qu'on ne voudrait pas voir se substituer à Dieu.

Pour toutes ces raisons, je propose donc de corriger la définition minimale de salut suggérée par Beaucamp en y insérant une clause qui précise que ce passage d'une situation négative à une situation positive grâce à un intervenant est une possibilité articulée par un locuteur qui s'exprime à partir d'un lieu socio-politique donné.

André COUTURE