NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

85 N° 6 1963

# Révélation et Église

Gustave DEJAIFVE (s.j.)

p. 563 - 576

https://www.nrt.be/it/articoli/revelation-et-eglise-2001

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

# Révélation et Eglise

Si l'on veut comprendre toute la portée de la controverse sur les rapports entre Ecriture Sainte et Tradition, qui cause de tels remous actuellement parmi les théologiens et jusque dans l'enceinte du Concile et de ses Commissions, il importe de situer le problème dans son cadre organique et de le poser selon toute son ampleur, c'est-à-dire d'envisager la relation qui rattache la Révélation à l'Eglise.

Ce n'est pas fausser la position du problème que d'en élargir ainsi les données, car dans la perspective oecuménique où se joue le débat engagé au Concile, c'est finalement de cela qu'il s'agit : derrière le terme d'Ecriture Sainte, c'est la Parole de Dieu qui est visée par la Réforme et c'est son primat et sa suffisance qui est revendiquée par elle et par les théologiens oecuménistes qui entendent montrer qu'au sein de l'Eglise catholique son autorité est totale et son témoignage normatif. Quant à la tradition qui lui fait face, c'est en réalité l'Eglise elle-même et son témoignage vivant à travers l'histoire qui est en jeu, pour les catholiques, en particulier son rôle de médiatrice du salut dans sa fonction proprement kérygmatique : si le salut chrétien commence par la foi et que la foi vient de la Parole de Dieu, proclamée par les Apôtres, qui donc m'assure que je pourrai l'entendre authentiquement, sinon l'Eglise qui en a reçu le ministère et la proclame fidèlement depuis les origines sans adultération ?

Il importe d'avoir une conscience nette des valeurs qui sont ici engagées : le thème de la tradition est un aspect particulier de l'ecclésiologie ; quand la dogmatique catholique en souligne l'importance dans la réception et la transmission du message apostolique, c'est en réalité la nature même de l'Eglise dans sa fonction prophétique à travers l'histoire qu'elle défend et entend sauvegarder contre les déviations, d'où qu'elles viennent.

Si le Concile entend faire œuvre doctrinale, on comprend que, dans l'élaboration d'un projet qui doit exprimer la foi de l'Eglise, il ne puisse se contenter de formules lénifiantes, qui, pour ne point heurter certaines susceptibilités, en resteraient à une ambiguïté voulue, mais qu'il doive s'efforcer de faire toute la clarté désirable, comme on l'attend d'un Magistère solennel exerçant à plein sa fonction kérygmatique, dans la lumière de l'Esprit de vérité.

Nous voudrions, dans cet article, montrer, en une première partie, comment, au Concile de Trente, certains Pères avaient déjà envisagé cette problématique et l'accueil discret que le décret sur les traditions avait accordé à leurs requêtes ; ensuite, comment la théologie contem-

poraine, bénéficiant de certains résultats acquis, pourrait éclairer le problème envisagé et aider à une formulation plus franche et moins étriquée des liens organiques qui rattachent la Révélation du Christ à l'Eglise et le rôle que joue la tradition dans sa transmission authentique.

*Concile de Trente.*

Si l'on tient compte que les Pères réunis en un Concile pour déterminer la foi sont confrontés avec un mystère qui déborde, par sa richesse, tout ce qu'on peut en dire valablement, il ne faut pas s'étonner qu'un Concile soit plus intéressant et plus instructif par sa problématique que par ses résultats concrets.

Sans doute, lorsqu'il s'agit d'une définition dogmatique concernant la Révélation, nous avons affaire à un acquis définitif qui ne pourra plus être remis en question, au moins pour ce qui concerne le contenu du dogme et le sens de l'affirmation qui y est inclus; mais, s'il est également vrai que l'Eglise, dans son devenir historique, ne précise que certains aspects du mystère, le pressentiment qu'elle a de la complexité et de la richesse de la Révélation comporte pour nous des lumières qu'il serait impardonnable de négliger. Ce qui est vrai du premier Concile du Vatican [1] l'est sans doute de tout Concile mais spécialement du Concile de Trente sur lequel nous sommes relativement bien documentés.

Quand les Pères abordèrent en février 1546 les premières discussions sur l'Ecriture et les traditions, plusieurs voulurent qu'on traitât des traditions ecclésiastiques en général et c'est ce qu'avait proposé un des légats, le Cardinal del Monte, dans la réunion du 12 février [2].

Quand, le 15 février, on décida de s'en tenir aux seules traditions apostoliques [3], plusieurs Pères jugèrent que c'était là une réduction grosse de conséquences.

L'évêque de Belcastro le notait expressément: « Nous avons en dehors des traditions (apostoliques) d'autres principes de notre foi, par exemple les coutumes de l'Eglise, les décrétales et constitutions de même que les anciens conciles sacrosaints: il faut les reconnaître avant de traiter des abus, quels qu'ils soient [4] ». Telle était également l'opinion du général des Servites, Bonucci [5].

---

1. Comme nous l'avons montré pour la question des rapports entre Primauté et collégialité dans l'Eglise dans notre petit volume: *Pape et évêques au 1er Concile du Vatican,* Coll. Présence chrétienne, Desclée de Brouwer.

2. « Ut omnia a nobis ordinate proficiscantur, post professionem fidei a nobis factam consequens est ut Scripturas sacras probemus, deinde de traditionibus ecclesiasticis etiam disserendum... » (*Concil. Trid.*, V, p. 7-8).

3. *Concil. Trid.*, V, p. 10.

4. « Bellicastrensis autem de traditionibus prius agendum censuit, hisque receptis, quia etiam alia principia nostrae fidei habemus, ut puta ecclesiasticae consuetudines, decretales et constitutiones necnon sacrosancta antiqua concilia, illa etiam

Le procureur de l'évêque de Jaen, Alphonse de Castro, déclarait avec plus de pertinence : « outre les traditions apostoliques, nous avons également l'autorité de l'Eglise ; elle est si grande chez nous que certains estiment qu'elle a même plus de poids que les Livres Saints ; aussi il me paraît qu'après la reconnaissance des Livres Saints, il nous faut traiter d'abord des traditions apostoliques et de l'autorité de l'Eglise [6] ».

Ces traditions concernant la foi, car c'est bien d'elles qu'il s'agit ici, ont pour auteur l'Esprit Saint : c'est ce que faisait remarquer l'évêque de Fano [7] et ce qu'exposait le cardinal de Sainte-Croix en résumant les avis des Pères en cette séance du 15 février. Il faisait remarquer qu'il y a trois principes de notre foi, selon les diverses étapes de la Révélation : l'Ancien Testament, l'Evangile du Christ dont une partie fut consignée dans l'Ecriture et le reste inscrit dans le cœur des hommes ; enfin l'Esprit Saint enseignant l'Eglise jusqu'à la consommation des temps [8].

Le Concile était si conscient de l'importance de l'autorité de l'Eglise en tant que gardienne de la foi et médiatrice de la Révélation qu'il avait bien l'intention d'en traiter dans la suite [9]. L'un des Pères avait voulu qu'on commençât par elle et quand on élabora le décret sur les traditions apostoliques, plusieurs revinrent encore à la charge et cherchèrent à y introduire une mention des traditions ecclésiastiques, comme l'archevêque de Palerme [10] et le P. Le Jay, procureur de l'évêque

---

ante cuiusquam abusus pertractationem suscipienda viderentur » (*Concil. Trid.*, V, p. 484).

5. Il rangeait parmi les « Ecritures Saintes », à la suite de bien des théologiens du Moyen Age (cfr G. Tavard, *Holy Writ or Holy Church*, 1959, p. 15 sq.) les « apostolorum canones, sacra generalia concilia et Summorum Pontificum decretales » (*Concil. Trid.*, I, p. 484).

6. « Quoniam ultra traditiones apostolicas ecclesiae auctoritatem habemus, quae ecclesiae auctoritas tanta apud nos est ut aliqui eam maioris roboris quam sacros libros esse sentiant, tanquam a re invicem circulariter connexa, post sacrorum librorum susceptionem et a traditionibus apostolicis et ab auctoritate Ecclesiae tractatio inchoanda videretur » (*Concil. Trid.*, I, p. 484). Plus tard, dans une réunion des théologiens le 23 février, il cherchait encore à faire valoir son point de vue : « outre les livres saints, il est bien d'autres choses, non écrites, que nous devons tenir et qui sont gardées sur l'autorité de l'Eglise » (*Concil. Trid.*, I, p. 491).

7. « Et post has numeratas scripturas reliquimus locum Spiritui Sancto, qui per revelationem nonnulla nobis suggessit. Itaque recipimus quae a Spiritu Sancto in traditionibus nobis revelata fuerunt » (*Concil. Trid.*, I, p. 484).

8. *Concil. Trid.*, V, p. 11 ou, selon le journal de Massarelli, *ib.*, I, pp. 484-485. Ces vues du Cardinal de Sainte-Croix semblent insinuer une révélation continue dans l'Eglise (il parle en effet d'une « révélation des secrets de Dieu » par l'Esprit) mais l'expression assez déconcertante fait sans doute allusion au texte de l'évangile de saint Jean sur la pédagogie de l'Esprit, « répétiteur » mandaté (Jn 14, 26) de la Révélation du Christ, elle-même expression totale et complète de la Révélation de Dieu.

9. C'est ce qu'affirmait le Cardinal Légat dans le même rapport : « quo autem ad auctoritatem Ecclesiae, quoniam ante susceptionem sacrarum scripturarum de ea tractari non poterat, successive ad illam (mature) suo loco devenietur » (*Concil. Trid.*, I, p. 485).

10. Il proposait d'ajouter au décret après le mot « traditionibus » les mots « vel

d'Augsbourg [11]. On sait combien ce dernier se montra décidé dans sa réfutation de la position protestante. Dans un discours dont l'essentiel a été conservé, il rappelle qu'il ne faut pas opposer l'autorité de l'Ecriture à celle de l'Eglise: elles ont, toutes deux, l'Esprit Saint pour auteur et maître [12]. Bien mieux, il faut dire que, pour ce qui est du Nouveau Testament, l'Ecriture n'est qu'une expression de la foi de l'Eglise, puisque les auteurs inspirés en étaient les membres et que le témoignage de l'Eglise apostolique est la source d'où émanent ces écrits [13]. Aussi, lorsqu'il s'agit de décider où se trouve la vérité révélée de préférence: est-ce dans l'Ecriture Sainte, est-ce dans l'Eglise?, Le Jay n'hésite pas à répondre qu'elle est dans la conscience de l'Eglise comme dans un sujet, mais que l'Ecriture, faite de mots ne *m'en donne que le signe* [14]. *Il semble donc incontestable que le Concile*, par le truchement de ces théologiens perspicaces, était bien conscient de l'importance de l'Eglise comme médiatrice de la Révélation et que, en particulier, le rôle actif et, pour ainsi dire, prophétique de son Magistère dans la proposition de la doctrine révélée n'avait pas échappé à l'attention des Pères.

Pourtant le décret n'a pas fait place, dans sa teneur, à ce rôle de la tradition active: tout son intérêt s'est concentré exclusivement sur le rapport entre l'Evangile du Christ (la Révélation) et le témoignage apostolique, d'une part, ensuite sur les « sources » objectives où l'on pourrait les rejoindre. Comme cela se passe dans la plupart des Conciles, on est allé au plus pressé: il s'agissait d'établir, contre les Protestants, que l'Ecriture n'est pas, à elle seule, la « source » exclusive sur laquelle repose notre foi, mais qu'une autre « source » objective doit lui

---

ab ipsis apostolorum temporibus in Ecclesia Spiritu Sancto dictante » (*Concil. Trid.*, V, p. 54).

11. « Quia in ecclesia sunt etiam traditiones ecclesiasticae, quae eiusdem sunt auctoritatis, cuius apostolicae, non placeret decretum in hac parte, ubi non fit mentio de ecclesiasticis, nisi sperarem de eis suo tempore agendum fore » (*Concil. Trid.*, I, p. 524).

12. « Facile est videre auctoritatem Sacrae scripturae non preferri auctoritati Ecclesiae, quod ab haereticis passim asseritur. Nam si praecipuum Scripturae canonicae auctorem primo spectemus, viro catholico dubium non est quin Ecclesia eiusdem Spiritus Sancti magisterio regatur, cuius instinctu Scripturae sacrae scriptae sunt, atque ita non sibi adversantur Scriptura sane intellecta et Ecclesia » (*Concil. Trid.*, XII, p. 522).

13. « Quapropter nec hoc respectu canonicae scripturae auctoritas ecclesiae praefertur, nisi partem toto esse digniorem asseveres » (*Concil. Trid.*, XII, p. 522).

14. « Praeterea, si perpendere voluerimus, ubinam nobilius ac excellentius contineatur veritas, in canonicis libris an in Ecclesia, quis nesciat, veritatem evangelicam cordi sponte esse insitam, quasi in subiecto, ut cum philosopho dicam, contineri, in verbis vero et scripturis in signo: Voces enim et scriptura sunt earum quae sunt in anima, passionum nota. Prius igitur fuit afflata veritas fidei atque evangelica et caritatis lex cordibus fidelium, mox de corde prodiit in voces » (*Concil. Trid.*, XII, pp. 522-523). Il ajoute à la suite de saint Jérôme: « nec *putamus in verbis scripturarum esse evangelium sed in sensu, non tamen in* superficie sed in medulla, non in sermonum foliis sed in radice sermonis » (*Concil. Trid.*, XII, p. 523; cfr S. Jérôme, *Ep. ad Galatas introd., P.L., 26*, 322).

être conjointe: ces traditions *non écrites* émanant des Apôtres où la Révélation du Christ, attestée par eux, se trouve aussi contenue.

Pourtant, toute mention de l'Eglise n'est pas absente du décret: il est fait allusion à elle à deux reprises comme à un canal où se conservent à la fois la Révélation et les traditions apostoliques qui la véhiculent. La première mention est due à un remaniement du texte primitif: l'Evangile *(de Dieu)* se conserve *dans l'Eglise* [15]. La seconde précise que c'est la continuité même de l'Eglise qui garantit la conservation des traditions [16]. Comment l'Eglise s'acquitte-t-elle de cette tâche? Aucune explication ne nous en est donnée dans le décret; on peut penser néanmoins, selon l'usage fréquent dans les Conciles, que cette mention de l'Eglise constituait le point d'insertion — l'*Ansatzpunkt* — où des déclarations ultérieures sur son autorité et celle du Magistère auraient pu trouver leur place organique toute préparée.

Le Concile de Trente n'a pas eu le temps d'en disputer davantage: d'autres tâches, plus urgentes, en vue de réparer les brèches ouvertes par l'offensive protestante, réclamaient son attention et ses efforts. Ce fut l'œuvre des théologiens posttridentins de souligner ce rôle de l'Eglise et ce fut le mérite principal de J. A. Moehler, au XIX[e] siècle, d'inaugurer une théologie de la tradition active qui devait s'épanouir chez les meilleurs représentants de l'école « romaine » avec Passaglia, Schrader et surtout Franzelin [17]. Cet effort d'approfondissement s'est poursuivi depuis lors, non sans peine ni contradictions. Le « challenge » du modernisme a relancé l'étude de la Tradition avec Blondel et tous ceux qui, sur les traces de Newman, se sont consacrés à l'élucidation de cette réalité confuse; d'autre part, le renouveau de la théologie en tous domaines, qui s'amorçait entre les deux guerres mondiales et qui s'est poursuivi après la fin de la seconde guerre, de même que la définition récente du dogme de l'Assomption ont stimulé les efforts des théologiens pour rechercher, dans le cadre élargi du dialogue interconfessionnel, une explication plus adéquate du rôle de l'Eglise dans la réception et la transmission de la Révélation qu'avaient déjà pressenti plusieurs Pères au Concile de Trente [18]. C'est dans la mouvance de cette nouvelle problématique et en dépendance de certains de ses résultats partiels que nous voudrions proposer ici quelques réflexions sur le débat en cours.

---

15. Au lieu de « puritas ipsa Evangelii *Dei* » on a substitué « puritas ipsa Evangelii *in Ecclesia* » (Dz. 783).

16. « Continua successione *in Ecclesia catholica* conservatas » *(ib.)*.

17. Voir à ce propos le volume bien documenté de W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule*, dans *Ueberlieferung in der neueren Theologie*, vol. V, 1962.

18. Voir sur l'évolution de la notion de Tradition à partir de Franzelin l'ouvrage de J. P. Mackey, *The Modern Theology of Tradition*, 1962.

*Nature de la Révélation.*

Il est un principe de base sur lequel un accord des théologiens pourrait être acquis, encore qu'il ait été rarement formulé. C'est que le mode de transmission de la Révélation est strictement conditionné par la nature même de la Révélation. C'est elle qui commande ici tout le processus : c'est son mode d'existence, son caractère concret qui décide de la manière dont elle sera transmise de génération en génération et qui restera la norme permanente de son devenir historique. Ceci posé, la question primordiale à débattre est donc celle de la nature de la Révélation chrétienne. Il est clair que cette nature doit être déterminée non à partir d'une notion à priori mais à partir de sa réalité même, du processus concret par lequel Dieu manifeste aux hommes son mystère de salut.

Comme des études bibliques récentes l'ont montré [19], la révélation de Dieu ne doit pas être détachée de l'événement par lequel Dieu sauve son peuple et l'humanité entière : elle a pour objet primordial non une doctrine sur un Dieu qui se fait connaître à quelques-uns, tout en restant transcendant à l'histoire, mais l'intervention même de Dieu dans cette histoire des hommes, le dévoilement progressif de sa geste de salut, la manifestation de son dessein salutaire dans l'acte même par lequel il le réalise. Le Dieu qui se révèle à Israël, c'est le Dieu qui noue avec lui une alliance, qui la sanctionne par sa fidélité, la sauvegarde par ses interventions, la restaure par sa miséricorde : c'est un Dieu qui s'engage dans l'histoire et s'y révèle comme opérant le salut de son peuple. Cette révélation est donc liée à son action salutaire ; bien mieux, elle est mesurée par elle, elle en suit le déploiement graduel, elle s'achève avec elle ; au fond elle n'en est que la frange lumineuse et si elle comporte des enseignements sur Dieu dans son mystère intime, c'est dans la mesure où cette geste de salut, visant à ramener les hommes vers l'éternité bienheureuse de Dieu, doit éclairer leur marche ici-bas en leur accordant une entrevision du mystère qui leur est promis.

Si l'acte salutaire de Dieu s'accomplit pour les hommes en Jésus-Christ, c'est en lui également et avec sa geste de salut que la Révélation s'achève et trouve son sommet unifiant. Le dernier mot de Dieu dans cette manifestation active de son dessein, c'est le Verbe incarné, Dieu opérant en Jésus-Christ le salut des hommes. Avec lui, tout est désormais accompli, et le salut et sa manifestation. Et puisque la révélation n'est que l'aspect lumineux de ce salut, qui doit permettre aux

19. Voir en particulier d'un point de vue catholique H. Niebecker, *Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung*, 1940 ; W. Bulst, *Offenbarung... biblischer und theologischer Begriff*, 1960 et tout récemment Schnackenburg, *Zum Offenbarungsgedanken in der Bibel*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1963, pp. 2-22. Pour le point de vue protestant cfr notre article *Bible et Tradition dans le luthéranisme contemporain*, dans *N. R. Th.*, 1953, pp. 33-49.

hommes de s'y associer consciemment, son objet central, très concret, c'est désormais Jésus-Christ comme voie des hommes vers le Père.

Ce mystère du Christ englobe sa personne et son œuvre salvifique jusque dans les prolongements concrets qu'il a institués pour en assurer la permanence parmi nous. En tant que centre de la Révélation, il est donc beaucoup plus qu'une doctrine, il est une communication de la réalité divine dans le don qu'il nous fait de lui-même et de son œuvre.

*Révélation et témoignage apostolique.*

C'est ce don que les Apôtres sont chargés de transmettre aux hommes en témoignant du Christ incarné, mort et ressuscité. Il faut bien noter que ce témoignage sur le Christ et son œuvre n'est pas une pure attestation extérieure au mystère du salut, mais coïncide avec l'œuvre de réconciliation que le Christ opère par ceux qu'il a institués non seulement ses témoins, mais les intendants, les médiateurs de son mystère.

Et c'est bien la raison pour laquelle ce témoignage s'exprime par l'activité apostolique elle-même, en tant qu'elle constitue pour l'Eglise la permanence sacramentelle de l'œuvre rédemptrice du Seigneur. Les Apôtres ne sont pas seulement les hérauts de l'Evangile mais ses dispensateurs et c'est dans l'action même de le dispenser qu'ils en témoignent [20].

Il résulte de ce fait une conséquence importante: la fonction prophétique des Apôtres ne se limite pas à une proclamation orale, mais embrasse tout le ministère de réconciliation accompli au nom et sur le commandement exprès du Sauveur. Elle déborde donc ce qu'on appelle le kérygme proprement dit; elle inclut les rites sacrés que le Christ a institués, entre autres le baptême, l'Eucharistie est l'œuvre de sanctification dont ils ont reçu, par l'Esprit, la dispensation; elle comporte une direction morale de toute la vie chrétienne, sur le modèle du Christ dont ils ont été les familiers au cours de sa vie publique et dont l'exemple vivant leur fournit, à la lumière de l'Esprit, les normes concrètes de comportement des communautés chrétiennes. C'est par tout cela et en tout cela qu'ils sont témoins du Christ, témoins vivants, faisant autorité, puisqu'ils ont reçu en charge non seulement l'attestation externe du mystère, mais son économie, sa superintendance. Et c'est tout cela qui forme le Dépôt de la Révélation constitué par le

20. Il en va des apôtres comme du Christ: c'est en accomplissant (sacramentellement) l'œuvre rédemptrice du Christ qu'ils la proclament. On peut bien distinguer dans le Christ les offices de prophète, de prêtre et de roi, comme l'a fait la tradition, mais en soulignant qu'ils s'incluent mutuellement et ne s'exercent jamais l'un sans l'autre: c'est en accomplissant son oblation sacerdotale que le Christ révèle les profondeurs du dessein de salut caché en Dieu et y introduit les hommes; de même les apôtres ne témoignent du mystère du Christ qu'en le communiquant et en le prolongeant parmi les hommes selon le commandement même du Seigneur.

témoignage apostolique et que saint Paul recommandera à son disciple Timothée de garder fidèlement comme la loi de structure des communautés chrétiennes [21].

*Le Concile de Trente et les traditions.*

Ouvrons ici une parenthèse. Quand le Concile de Trente déclare dans son décret que l'Evangile (Révélation), qui est à la fois vérité et discipline de vie, est contenu dans les livres sacrés et les traditions non écrites divino-apostoliques, il me paraît avoir nettement aperçu cette structure de la Révélation et son mode de transmission. Sans trancher la question de savoir si tout le kérygme apostolique, en tant que proclamation orale par les Apôtres de la geste de salut, a été consigné en quelque sorte dans les livres du Nouveau Testament (opinion qui n'a aucun appui dans les discussions conciliaires), il a prétendu affirmer que la Révélation du Christ ne se retrouve que dans l'ensemble conjoint de ces Ecritures et des institutions apostoliques émanant du Christ ou inspirées par l'Esprit Saint. Il est historiquement sûr que sous le vocable de « traditiones non scriptae », les Pères de Trente n'entendaient pas une doctrine orale, mais avant tout des rites, des pratiques, des usages, bref tout ce que nous avons désigné plus haut comme le domaine des sacrements et du culte et celui des normes morales de comportement des communautés chrétiennes.

Sans doute, ces règles pratiques comportent des enseignements et des vérités divinement attestées; c'est à elles que recouraient les Pères pour prouver les vérités cachées et nommément saint Basile à la « traditio in mysterio » [22] pour déterminer la consubstantialité du Saint-Esprit. C'est en s'autorisant de ces témoignages patristiques que les Pères de Trente ont souligné le lien organique indissoluble des Ecritures et des traditions comme contenant et véhiculant le Dépôt de la foi, sans s'interroger davantage sur la nature spécifique des fonctions diverses jouées par l'Ecriture Sainte et les traditions au sein de ce « tout » unifié qui est transmis dans l'Eglise.

*Révélation et Eglise.*

Cette Révélation du Christ, transmise par le truchement et l'autorité du témoignage apostolique, est confiée à l'Eglise.

C'est elle, en fait, qui est visée par le Christ comme le moyen, le

---

21. 1 Tm 6, 20; 2 Tm 1, 14; 2, 2.

22. Cfr *De spiritu Sancto* 27 (Rt 954). Saint Basile ajoutait: « Toutes ont la même force au regard de la piété, nul n'en disconviendra, s'il a tant soit peu l'expérience des institutions ecclésiastiques; car si nous essayons d'écarter les coutumes non écrites comme n'ayant pas grande force, nous porterions atteinte à l'Evangile sur les points essentiels eux-mêmes; bien plus, nous transformerions la « définition » en un simple nom » (trad. *Sources chrétiennes*, 17).

canal par lequel il communiquera son œuvre salvifique aux hommes: aux yeux du Christ le collège apostolique est déjà le noyau et la représentation de l'« Ecclesia ».

Il est, en effet, peu concevable que Dieu, nous livrant dans le Christ une Révélation destinée à toute l'humanité et devant se transmettre par la voie de l'histoire, puisqu'elle est elle-même « histoire du salut » et tout entière incluse dans le mystère d'un Homme-Dieu, se soit désintéressé du mode concret par lequel elle sera transmise et l'ait quasi abandonnée à l'incertitude des opinions humaines. L'avènement de l'Eglise par l'événement de la Pentecôte clôt la geste de salut du Christ et en assure la pérennité dans l'histoire en conférant l'Esprit Saint et sa présence perpétuelle à une communauté d'hommes, chargée de transmettre le salut à l'humanité entière. C'est en vue de l'Eglise et pour la constituer que les Apôtres s'acquittent de leur mission et livrent leur témoignage. C'est ce que montre saint Luc au ch. 2 des Actes, lorsqu'après la Pentecôte, il nous décrit la communauté primitive assidue à l'enseignement des Apôtres, participant avec eux à la vie commune, à la fraction du pain et aux prières.

Incluse elle-même dans le plan du salut comme voie concrète de sa transmission, l'Eglise reçoit du Christ la mission de communiquer au monde la Rédemption opérée par le Christ et de poursuivre la tâche apostolique. Il importe néanmoins de bien distinguer son rôle par rapport à la mission propre des Apôtres. Ceux-ci, en tant que témoins immédiats et fondateurs de l'Eglise, sont habilités par l'Esprit Saint à constituer le Dépôt des moyens de salut par lequel le Christ veut communiquer son action rédemptrice; l'Eglise, elle, n'a plus à le constituer, mais à le transmettre fidèlement, sans ajouter à ce Dépôt ni une réalité salvifique nouvelle ni un principe nouveau de connaissance: elle n'a plus qu'à s'édifier sur le fondement même des Apôtres et à exploiter au bénéfice des hommes l'héritage du salut constitué par le Christ et recueilli par le témoignage apostolique.

Toutefois, l'Eglise reçoit comme les Apôtres l'économie du mystère du Christ: ce Dépôt du salut, elle en a l'intendance, c'est elle qui est chargée de le dispenser aux hommes de tous les temps, de toutes les générations et de toutes les races. Elle ne fait que l'exploiter sans doute, mais il est inconcevable que dans la diversité des situations historiques, ce Dépôt conserve son apparence primitive, immuable, comme s'il n'était qu'une pièce de musée; tout le témoignage néotestamentaire laisse prévoir une croissance du Royaume ici-bas, un développement comme celui d'un arbre — le sénevé — à partir d'une semence.

Qui va assurer à l'Eglise cette fidélité au « donné » originel, cet accomplissement fidèle et prudent de sa fonction médiatrice dans la communication et l'extension qu'elle fera à l'humanité des biens du salut? Qui va garantir que, dans l'expression qu'elle cherchera à lui donner à travers les temps pour mieux rejoindre les hommes, l'Eglise

restera fidèle à la Révélation apostolique, à son contenu, sinon à sa lettre?

Ce ne peut être que l'Esprit Saint, le Paraclet qui déjà assurait la fidélité du témoignage apostolique au mystère du Christ et garantit celui de l'Eglise à ce même témoignage. Il est clair toutefois que son rôle ne consiste pas à pourvoir l'Eglise d'une révélation intérieure permanente, mais à préserver de l'erreur son adhésion à une révélation objective reçue depuis les origines. Cette adhésion, divinement garantie, à la Révélation s'appelle la foi. C'est donc grâce à la foi de l'Eglise qu'est assurée la fidélité au sens de la Révélation à travers les temps et l'authenticité de son expression dans son développement progressif.

*Révélation et progrès dogmatique.*

Que la Révélation donnée une fois pour toutes soit susceptible d'un développement dogmatique et que ce soit là le caractère propre d'une Révélation historique destinée à toute l'humanité qui s'oriente par elle vers la vision béatifique, nous n'avons pas à le montrer ici. Une confession chrétienne, qui prend au sérieux le caractère « économique » de la Révélation et qui est consciente du développement de sa propre symbolique aurait mauvaise grâce à le nier contre toute évidence. Ce qui sépare — et radicalement — les confessions chrétiennes, ce sont les critères d'un développement authentique.

Si ce que nous avons dit plus haut à propos de la Révélation et de sa transmission a quelque chance d'être vrai, il faut bien admettre que seule l'Eglise, adhérant par sa foi vivante à la Révélation, est, en fin de compte, juge de ce développement. Nul autre qu'elle-même ne peut *s'en assurer puisqu'aussi bien, seul le sujet qui a reçu l'économie du* salut et de son intelligence et qui le pénètre à mesure en le vivant, est l'arbitre dernier qui peut en décider.

*Et l'Ecriture Sainte?*

Mais ériger ainsi le sujet en instance suprême qui juge irrévocablement des accroissements dogmatiques, n'est-ce pas livrer la Révélation aux fluctuations d'un devenir historique et abandonner toute norme objective? Le seul critère dernier n'est-il pas la Parole de Dieu dans l'Ecriture, puisqu'aussi bien c'est le seul témoin objectif qui nous reste de la Révélation de Dieu (du Christ)?

Il est vrai que la Révélation est contenue dans l'Ecriture mais encore convient-il de se poser deux questions à ce propos: comment y est-elle contenue? Qui peut la discerner? L'Ecriture Sainte ne contient pas la Révélation comme une dictée divine, à fleur de texte pour ainsi dire; la Parole de Dieu se sert des médiations humaines et de leurs modes propres d'atteindre et d'exprimer la vérité; il faut la découvrir et dé-

gager son contenu divin dans la forme même de l'expression humaine. Ceci nous amène à la seconde question : qui peut faire ce discernement ? Ce ne peut être que celle à qui appartiennent les Ecritures, disait déjà Tertullien [23], celle qui a la clef de leur interprétation, parce qu'elle possède avec l'Esprit Saint la plénitude du témoignage qui leur a donné naissance : l'Eglise.

Pour être comprise, la révélation de l'A.T. exigeait l'événement du Christ qui l'éclaire rétrospectivement ; il en est de même des livres inspirés du Nouveau : ils renvoient au témoignage apostolique vivant dans l'Eglise et persistant dans la prédication qui les éclaire et y discerne le sens de la Révélation contenue sous la lettre.

Ce témoignage vivant des Apôtres se prolonge, avons-nous dit, dans le témoignage vivant de l'Eglise. Si le premier a transmis toute la Révélation du Christ, sous une forme globale, encore que non explicite, l'Eglise, en vivant de cette plénitude reçue, peut en prendre une conscience plus claire en accomplissant en elle le mystère qu'elle proclame. C'est précisément cette vie de foi de l'Eglise, vécue dans son culte, sa piété, la pratique de ses saints, qui se révèle le facteur décisif du développement dogmatique.

Pour mieux saisir ce lien essentiel entre révélation et vie de foi, il importe de souligner la nature proprement « économique » de la Révélation et la fonction médiatrice qu'elle remplit comme anticipation et prélude de la vie éternelle.

La Révélation n'est pas uniquement une somme d'énonciables sur Dieu et son œuvre salvifique qui s'adresserait à la seule intelligence pour l'éclairer sur le sens des choses et orienter sa vie du dehors, comme on dirige la conduite d'enfants à l'aide de maximes transmises et tenues pour vraies. Elle est bien plus que cela, elle est une manifestation d'un Dieu qui veut se donner à l'homme en l'associant à sa vie éternelle et qui se dévoile ici-bas selon un mode proportionné à l'accueil d'un esprit incarné, lié à la condition terrestre du pèlerin encore loin du Seigneur. Elle est donc essentiellement ordonnée, comme un prélude, au dévoilement plénier de Dieu dans son mystère de l'au-delà et la possession qu'on en réalise par la saisie de la foi est un avant-goût, une « praelibatio » de la vision béatifique [24]. Dieu, dans sa réalité même, se livre donc lui-même à travers la Révélation qu'Il nous fait par le truchement de l'expression humaine ; la foi qui l'accueille, tendue dans son désir de possession plénière, atteint déjà la réalité de Dieu à travers les vérités qu'il atteste. Ce mystère qui nous est ainsi offert dans le clair-obscur de la foi ne concerne pas notre seule intelligence, mais l'homme tout entier comme sa béatitude totale. Il s'offre à

23. *De praescr. haeret.*, XIX, 1-3 (Rt 291).
24. Cfr S. Thomas : « praelibatio futurae visionis » (3 S. 23, 2, 1, ad 4 ; Ver. 14, 2, ad 9 ; Comp. theol. 2. 2).

notre amour, à notre adoration, il provoque notre recherche et réclame le don de nous-même.

La Révélation comme connaissance est donc essentiellement orientée vers le culte et vers l'« action » chrétienne conçue comme la « conversion », le retour de l'âme à Dieu. Elle est, dans la perspective si juste de la théologie bonaventurienne, une connaissance d'ordre affectif, éminemment « pratique » puisqu'elle est la lumière de la vie chrétienne, et ce trésor confié d'abord et par priorité à l'Eglise en tant que communauté organique des croyants ne peut se conserver qu'au sein d'une communauté qui en vit et s'oriente par le culte et la pratique chrétienne vers la réalité divine qu'elle témoigne. C'est dans cette marche incessante de l'Eglise vers la vie éternelle et en relation avec elle que se dévoilent les implications d'un message donné par Dieu une fois pour toutes dans le Christ.

On voit donc l'importance de la piété et du culte dans cette saisie progressive de la Révélation et l'on pourrait montrer en particulier son impact en des domaines aussi essentiels que la christologie et la triadologie. L'Ecriture fournit assurément le fondement permanent de ces dogmes, encore que les Symboles de foi, qui sont des énoncés cultuels, ont joué à son égard un rôle catalyseur, mais c'est le culte et la piété ecclésiale qui ont stimulé le développement dogmatique de cette partie du Dépôt. N'en est-il pas ainsi de toute la Révélation? Quand l'Eglise propose ses dogmes mariologiques en s'appuyant sur le culte et la piété du peuple chrétien, commet-elle une extrapolation? En réalité, elle ne fait qu'être fidèle à elle-même en traduisant sur le plan des énoncés dogmatiques ce dont sa foi a vécu depuis la première proclamation du kérygme apostolique, mais qu'elle a conservé longtemps sans se l'exprimer ou même sans le faire passer au niveau d'une conscience réflexe. Il lui suffisait d'adhérer par une foi spontanée aux affirmations de l'Ecriture concernant la Mère de Jésus pour découvrir en elles les harmoniques du thème central sur le Christ incarné, né d'une vierge et offrant en sacrifice pour le salut des hommes le corps humain qu'elle lui avait donné.

Le dogme de la Théotokos est sorti de là comme une fleur de la christologie d'Ephèse et toute la dogmatique mariale y trouve toujours son point d'insertion permanent. Mais on devine bien l'objection: cette piété et ce culte ne sont-ils pas susceptibles de déviation? Sont-ils un critère suffisant et sûr? Ils le seraient si l'on pouvait être certain qu'ils ont leur source dans la Révélation, mais si le culte public se nourrit, lui, de la Parole de Dieu, comme le montre la liturgie, la piété, elle, si sujette aux illusions, n'est-elle pas victime d'une affectivité toute humaine?

L'Eglise a d'autres critères pour éprouver l'authenticité du développement dogmatique. Il y a d'abord la contre-épreuve de la théologie. Dans sa démarche positive, elle cherche à mettre en lumière les relais

qui jalonnent le progrès du dogme, depuis les origines, dans la continuité du témoignage de foi ; ensuite, en sa fonction spéculative, elle vise à établir, selon l'analogie de la foi, la cohérence interne du dogme nouveau avec l'ensemble des vérités révélées, professées à un moment donné par l'Eglise. Ce n'est qu'au terme d'un long processus, comme le montrent précisément les dogmes mariologiques, en particulier, ceux de l'Immaculée Conception et de l'Assomption, que l'Eglise s'estimera habilitée à ratifier comme dogmes ce que son témoignage vécu l'incline à affirmer comme inhérent au Dépôt de la foi.

Encore, la garantie dernière vient-elle du magistère et de sa proclamation. C'est lui seul, en définitive, grâce au charisme de l'Esprit attaché à sa fonction, qui est en mesure de discerner la foi vivante de l'Eglise et d'interpréter infailliblement cette Révélation dont elle témoigne, non seulement dans sa prédication explicite, mais aussi dans les inclinations de sa piété communautaire, reconnues pour authentiques. Ainsi la vie de foi de l'Eglise entière concourt à garder le sens de la Révélation et à formuler en précisions nouvelles la prise de conscience qu'elle en réalise, à mesure qu'elle en vit.

*Conclusion.*

Nous nous proposions, au début de cet article, de préciser les liens qui rattachent la Révélation à l'Eglise et de situer en elle les fonctions respectives de l'Ecriture et de la Tradition.

Nous croyons avoir montré comment, seule, l'Eglise porte en son témoignage de foi la Révélation, ainsi que l'affirmaient déjà quelques Pères au Concile de Trente et comme le découvre mieux, depuis Moehler, la théologie contemporaine. Ce témoignage permanent de l'Eglise est précisément la Tradition. Il est inséparable de sa vie de foi et s'objective et se précise avec elle. Si l'on veut appeler « gnose » cette croissance dogmatique de la Révélation que nous atteste déjà le N.T. lui-même, on peut bien redire avec l'auteur de l'épître à Diognète qu'il n'y a pas de gnose sans la vie [25] ou, avec Blondel, que le Dépôt de la foi est confié à l'« action fidèle », ou équivalemment à la vie de foi vécue par l'Eglise [26].

Reconnaître cette importance à la Tradition, c'est-à-dire à l'Eglise vivant à travers l'histoire le mystère du salut qu'elle a reçu du Christ, ce n'est en rien porter préjudice à la primauté de l'Ecriture Sainte. Celle-ci reste première dans son ordre, à savoir celui de la « représen-

25. « Il n'y a pas de vie sans la science ni de science sûre sans la véritable vie... Celui qui croit savoir quelque chose sans la véritable science, celle à qui la vie rend témoignage, celui-là ne sait rien... » (XII, 4-6). Trad. *Sources chrétiennes*, 33, p. 83.

26. Cfr le bel article du P. Congar, *Tradition et vie ecclésiale*, dans *Istina*, 1961-62, pp. 411-436, surtout pp. 423-429, où l'auteur marque bien la fécondité de la notion blondélienne et ses limites.

tation » du mystère. Ce mystère du salut que l'Eglise vit dans sa foi ne peut être exprimé que par Dieu même et nous n'en avons, en notre condition de pèlerins, de « représentation » que par une traduction en langage humain dont Dieu lui-même soit la garantie dernière. C'est précisément le rôle de l'Ecriture — Ancien comme Nouveau Testament — de nous la donner : aussi reste-t-elle la norme permanente de la foi de l'Eglise. S'il y a accroissement dogmatique — et donc notionnel — il prend en elle son origine et s'inscrit dans le contexte des affirmations bibliques et de leur contenu implicite.

Toutefois, l'Ecriture reste lettre morte sans la Tradition qui la transmet, l'affirme et l'interprète : de même que la Tradition a donné naissance, à l'époque apostolique, au Corpus du Nouveau Testament et livré le sens de l'Ancien, c'est encore elle, se prolongeant dans le témoignage de l'Eglise, qui leur confère leur sens authentique et plénier. De même qu'il n'y a pas d'objet connu sans une conscience vivante qui le pose, ainsi n'y a-t-il pas pour nous de Révélation sans l'adhésion de foi qui y adhère et qui en vit.

La Parole vivante de Dieu ne retentit que dans l'Eglise, reliée par l'Ecriture et le témoignage apostolique à son origine à la fois historique et transcendante. Si on veut l'accueillir en sa totalité et la saisir dans son authenticité, on ne peut donc séparer l'Ecriture de la Tradition, la Révélation de l'Eglise.

*Louvain* G. DEJAIFVE, S.J.
95 chaussée de Mont-Saint-Jean.