NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

78 N° 1 1956

Bible et tradition dans le luthérianisme contemporain

Gustave DEJAIFVE (s.j.)

p. 33 - 49

https://www.nrt.be/en/articles/bible-et-tradition-dans-le-lutherianisme-contemporain-2345

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Bible et tradition dans le luthéranisme contemporain

Un des fruits — et non des moindres — de tout débat oecuménique est, sans doute, pour chaque confession qui s'y engage loyalement, de reviser les thèses de sa théologie traditionnelle. Consciemment ou non, nous apportons dans nos discussions, avec la foi que nous professons, une « intelligence » de la foi, largement tributaire de nos positions confessionnelles. La perle évangélique qu'est la Bonne nouvelle y est sertie dans l'anneau rigide de nos synthèses dogmatiques et nous avons parfois tant de peine à en faire saisir aux autres l'éclat parce que nous ne la concevons plus sans le système rationnel où elle s'enchâsse dans notre témoignage.

Or, c'est ici qu'intervient le dialogue interconfessionnel qui nous force à repenser notre « Thematik », comme disent les Allemands, notre façon d'aborder et de poser les problèmes ; l'opposition brutale de nos « témoignages » confessionnels nous oblige à discerner autour du donné révélé, que nous prétendons défendre, la zone protectrice des positions théologiques, où nous cherchons à l'enclore : si la foi qui nous anime tous est vraiment l'œuvre du Saint-Esprit — et nous ne pouvons en récuser à priori l'hypothèse — elle ne peut manquer de nous aider à retrouver, au delà des retranchements commodes de nos « theologoumena », le sens vrai de la Révélation du Christ, à laquelle tous les chrétiens sont appelés à souscrire.

Il y a, à cet égard, dans la pensée protestante, une remise en question des positions premières de la Réforme en un domaine capital, puisqu'il est antérieur aux autres divergences dogmatiques et les commande en quelque sorte : celui des sources de la foi. Le « Sola Scriptura » de Luther est fréquemment cité à la barre et se révèle insuffisant à fonder, à lui seul, la foi chrétienne des réformés ; cette découverte, qui s'impose de jour en jour avec plus de netteté, est due sans doute, pour une part, aux apories de l'exégèse scientifique et à ses interprétations contradictoires sur les points les plus essentiels du kérygme — qu'on songe au débat engagé autour de la démythologisation de Bultmann [1] ; elle est due également aux exigences pastorales de la prédication, comme nous le montrerons plus bas. Mais aurions-nous tort d'y voir l'influence heureuse du dialogue avec le catholicisme, puisqu'elle s'accompagne d'une prise en considération de la

1. Voir à ce sujet le livre du P. Malevez, *Le message chrétien et le mythe*, Coll. Museum Lessianum, sect. théol., n° 51, Bruxelles, 1954.

tradition sur laquelle les théologiens réformés s'interrogent aujourd'hui, cherchant à nuancer le verdict radical des premiers Réformateurs? A lire certains essais théologiques contemporains, nous sommes loin, en tout cas, du jugement massif d'un Luther à propos de la tradition « plane additamentum Satanae [2] », de l'optimisme triomphal d'un Calvin dans sa réfutation de A. Pighi sur la suffisance parfaite et la limpidité de l'Ecriture [3] : une meilleure étude de la Bible a révélé la naïveté de pareils propos et manifesté que l'Ecriture Sainte est elle-même un livre scellé, cachant sous la lettre une Parole vivante, en attente d'un interprète autorisé qui la proclame.

C'est que, antérieurement à l'Ecriture Sainte, il y a la Révélation, Parole de Dieu, qui est son Verbe et dont les échos ont d'abord retenti chez les Prophètes, avant de nous atteindre directement en son Fils unique, Jésus-Christ; et ultérieurement, si l'on ose dire, il y a le retentissement de cette Parole, sa proposition aux hommes de chaque époque — car que serait une parole qui ne serait pas entendue? — sous la forme de la Prédication, de l'annonce du Message chrétien, qui est, aux yeux des Réformés, la tâche essentielle, sinon unique, de l'Eglise.

C'est selon cette double relation de l'Ecriture à la Révélation originelle et à son « actualisation » temporelle que se pose aux théologiens protestants le problème de la tradition : nous voudrions montrer, en utilisant deux essais parus récemment [4], l'intérêt qu'on commence à lui consacrer dans la théologie évangélique et la signification que revêt cette prise de conscience dans le dialogue engagé entre la Réforme et l'Eglise catholique.

*
* *

Le premier essai : *Révélation et Tradition* de G. Gloege, se situe précisément dans cette perspective oecuménique. A propos du rapport entre ces deux grandeurs, thème d'une importance souveraine, puisqu'il ne s'agit de rien moins que de la pérennité de l'authentique message du Christ, l'auteur met en parallèle les deux positions classiques, celle du néo-catholicisme [5] et celle du protestantisme primitif. Après en avoir montré l'incompatibilité foncière, fondée sur des

2. *De abroganda missa,* Luther *Werke,* éd. Weimar, t. 8, p. 418.
3. *De libero arbitrio contra Pighium, Corpus Reformatorum,* t. 34, p. 269-278.
4. Gerhard Gloege, *Offenbarung und Überlieferung. Ein dogmatischer Entwurf,* Hambourg, 1954, et Gerhard Ebeling, *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem,* Tubingue, 1954.
5. On sait que les protestants désignent par ce terme l'Eglise catholique depuis le concile de Trente. Le livre récent de W. von Loewenich, *Der moderne Katholizismus,* Witten, 1955, s'en explique ouvertement : « Wer den heutigen Katholizismus verstehen will, muss seinen Ausgangspunkt beim Tridentinum, bei den Beschlüssen des Konzils von Trient nehmen » (*op. cit.,* p. 18).

structures de pensée totalement différentes et irréconciliables [6], il les confronte toutes deux avec la notion biblique dans l'Ancien et le Nouveau Testament, avant d'en faire un examen critique.

Laissons, pour l'instant, de côté la représentation qu'il nous offre de la position catholique ainsi que les critiques qu'il lui adresse et voyons avec plus de détails comment il envisage la pensée de Luther et le jugement qu'il porte sur elle.

Ecriture Sainte et Tradition selon Luther

Luther conçoit le problème des relations entre Révélation et Tradition selon l'antithèse : Ecriture-Tradition. Il s'agit manifestement d'une réduction des perspectives, remarque l'auteur. Le grand réformateur vivait dans la Tradition ou mieux dans les traditions de l'Eglise médiévale : ce sont elles qui lui transmettent la Bible, les sacrements, sa manière de prier, toute sa conception de vie. Comment en est-il venu à rompre avec elles? Ce n'est pas qu'il les refusait à priori : il aura encore des éloges pour le legs de l'Eglise romaine, même après sa rupture avec elle et il revendiquera toujours comme témoins de la vérité, outre les mystiques du moyen âge, des Pères de l'Eglise dont il fit toujours grand cas comme Grégoire le Grand et surtout Augustin. S'il a rejeté l'Eglise romaine, c'est qu'à son sens, elle professe une tradition fausse, parce que purement humaine. Ce n'est pas en raison d'une notion à priori de la Révélation qu'il l'a condamnée, mais au nom d'une expérience plus profonde : une aperception de l'Evangile, de la Parole créatrice comme pure « promissio Dei », opposée à toute œuvre de l'homme. L'antithèse paulinienne de la Promesse et de la Loi s'est projetée au plan de la Révélation sous la forme d'un antagonisme entre Parole de Dieu dans l'Ecriture et œuvre humaine dans la Tradition; ne trouvant son salut que dans la première, il devait nécessairement répudier l'autre comme « excréments du diable [7] ».

C'est donc pour sauvegarder dans sa pureté la Parole de Dieu, unique fondement de l'Eglise [8], que Luther rejette toute tradition : il le fait en vertu d'une de ses catégories religieuses fondamentales, qu'on pourrait appeler la catégorie de « la rencontre personnelle [9] ». Catégorie essentielle à la Réforme, remarque l'auteur : cette antithèse stricte entre la Vérité de Dieu et l'erreur de l'homme ne peut se dissiper au cours d'une évolution progressive sans se vider de son contenu

6. G. Gloege, *op. cit.*, p. 19.
7. *Op. cit.*, p. 17-18; voir aussi les textes de Luther : éd. Weimar, t. 39, 2, p. 289; 40, 3, p. 184.
8. « per literam et humanas traditiones non edificatur Ecclesia Christo sed per evangelium » (*Psalmen-scholien*, édit. Weimar, t. 4, p. 415).
9. « Das personale Gegenüber » (Gloege, *op. cit.*, p. 19) qu'on pourrait traduire : « le vis-à-vis personnel » sans nuance d'opposition.

même. Aussi, l'auteur n'a-t-il que des éloges pour cette « découverte » de Luther ; par contre, l'erreur primordiale du catholicisme est d'avoir amalgamé ces composantes, d'avoir réduit la tension entre les pôles antithétiques au profit d'un monisme évolutif où « la Loi de Dieu, selon le Réformateur, devient tradition des hommes et la tradition humaine Loi divine [10] ». C'est sur cette opposition entre Dieu et l'homme que toute la Réforme est fondée ; on comprend, dès lors, qu'aucune réconciliation ne soit possible avec l'Eglise romaine, qui identifie les contraires. Et pourtant, l'application que fait Luther de cette catégorie au domaine des sources de la foi ne paraît pas très heureuse ; réduire la Parole de Dieu à l'Ecriture n'est-ce pas lui assigner des bornes bien étroites ? La théologie catholique n'est-elle pas plus avisée, quand elle voit le problème de plus haut, selon le couple « Révélation » et « Tradition » ? En dépit de sa catégorie erronée, sa « thématique » n'est-elle pas plus compréhensive [11] ?

C'est bien l'avis de l'auteur et il entend le fonder sur une étude biblique solide ; du même coup, il espère « revaloriser » en quelque sorte la tradition, fort malmenée par les premiers réformateurs et lui assigner un rôle moins effacé au sein de la dogmatique protestante. Esquissons à larges traits les résultats de son enquête, avant d'aborder ses conclusions.

Révélation et Tradition dans l'Ancien Testament

Ce qui frappe tout d'abord, quand on étudie l'Ancien Testament, dit Gloege, c'est l'absence d'une notion nette et cohérente de la « Révélation ». Plus qu'une doctrine, c'est une série d'événements « révélateurs » qui nous sont contés, dont Dieu est le sujet : Dieu vient, intervient ; la révélation divine est une action, un événement divin. Dieu agit sur les hommes, en leur manifestant sa volonté et pour ce faire, il emploie des moyens concrets, qui semblent morceler et voiler cette révélation. En bref, la Révélation est essentiellement historique, liée à l'histoire et ce, en un triple sens que l'auteur détermine.

Elle est tout d'abord, vue du côté de Dieu, un événement « existentiel [12] », puisqu'elle s'accomplit en elle-même, selon un processus

---

10. « Ex lege Dei faciunt traditionem hominum aut ex traditione legem dei » (*Operationes in Psalmos*, Weimar, t. 5, p. 32).

11. L'auteur confronte les deux positions sous ces titres suggestifs : « Neukatholizismus : falsche Kategorie trotz weiter Thematik ; Altprotestantismus : richtige Kategorie trotz verengter Thematik » (*op. cit.*, p. 33-34).

12. L'auteur emploie le mot « geschichtlich » par opposition à « historisch » pour désigner cet aspect de l'existence (Dasein) non objectivable, qui s'accomplit dans la rencontre existentielle du « je » et du « tu », comme il s'en explique p. 24 note 36. Nous emploierons le mot « existentiel » de préférence à « historique », pour distinguer les deux termes.

réel : Dieu intervient dans l'existence cosmique sous forme d'un événement (*Ereignis*, au sens barthien).

Vue du côté de l'homme, elle a ce même caractère existentiel, puisqu'elle atteint l'homme dans une situation concrète et le met en demeure de répondre : elle revêt un caractère de « décision » (*Entscheidung*).

Enfin, elle est historique, puisqu'elle fonde une « histoire », c'est-à-dire une série continue de phénomènes qui se déroule sur le terrain de la réalité cosmique et trouve ses points d'attache dans des institutions et des ordonnances humaines, dans le culte et le droit d'une communauté [13].

Ce que Dieu y révèle, ce n'est pas, comme chez les Grecs, son être ou son essence éternelle, ni, comme dans le catholicisme, des vérités ou des faits inconnus, mais sa volonté appelant l'homme à une décision existentielle et à une réalisation historique ; en d'autres termes, le plan divin (cfr Amos, III, 7 ; Is., XXVIII, 29), décidé de toute éternité, poursuivi en dépit des résistances humaines et réalisé parfaitement dans sa nouvelle Parousie.

L'Ancien Testament conserve donc dans sa notion de Révélation la catégorie fondamentale de « rencontre existentielle » et « personnelle » d'une œuvre divine et de la responsabilité humaine, avec les éléments concomitants, typiquement hébraïques, d'« apostasie » et de « conversion [14] ». Il lui manque, en tout cas, la catégorie (catholique) d'« évolution » avec ses dérivés spécifiques de « progrès » et de « déchet [15] ». Nulle idée non plus d'une *Paideia* grecque mais bien celle d'un événement spécifiquement personnel, s'incarnant dans le *hic et nunc* de l'histoire, dans le monde des corps et des réalités objectives, sans toutefois perdre son caractère existentiel fondamental.

Tel est le sens de la Révélation selon l'Ancien Testament. De l'avoir ainsi définie nous fait déjà pressentir le « lieu » où elle se conserve : c'est la tradition. La Révélation, qui est la Geste de Dieu dans l'histoire, se maintient toujours vivante, comme les Gestes médiévales des chevaliers, en se racontant d'âge en âge : c'est ce qu'atteste l'étude critique de l'Ancien Testament, qui nous fait connaître ce long processus de tradition populaire, s'étendant sur plus d'un siècle et s'achevant par la fixation des Livres saints. Cette transmission vivante des traditions, écrites ou orales, a pour but de représenter, de rendre actuelle cette Geste de Dieu (passée ou future), c'est-à-dire la Révélation elle-même. C'est pour ce motif que la tradition ne se présente pas sous forme d'enseignement dogmatique, mais comme un message historique, proclamant les événements divins du salut, en particulier

13. *Op. cit.*, p. 24.
14. « Abfall » und « Umkehr » (*op. cit.*, p. 25).
15. « Fortschritt und Verfall » (*ibid.*).

l'Exode miraculeux d'Israël hors d'Egypte. Aussi, le lieu de prédilection où ce message est commémoré est le culte, qui a pour but, dans les trois grandes fêtes de l'Exode, de rendre les participants contemporains de l'événement divin lui-même (qu'il soit passé ou futur). Jahvé se manifeste à son peuple, promet, commande ou exige, comme s'il agissait pour la première fois : c'est son action salutaire qui est « actualisée », en ces temps forts du culte que sont les fêtes liturgiques et dans les temps faibles qui les prolongent au sein de la famille par l'éducation et la récitation quotidienne des Psaumes.

La tradition dans l'Ancien Testament est donc fonction d'une communauté que la Révélation a fondée; c'est par elle que la Geste divine se survit [16], à tel point que la validité des lois et des ordonnances de Jahvé ne doit son maintien qu'à l'existence même du peuple de Dieu, assurée par le lien sacral des tribus. On s'en rend bien compte quand l'exil, détruisant ce lien et dispersant l'ancien peuple de Dieu amène une crise dans la tradition. Après une période de transition, où l'on espère le retour de l'ancien ordre de choses, le rapport communauté-Loi se transforme : la Loi devient une grandeur absolue, de valeur inconditionnée, intemporelle et a-historique; c'est elle désormais qui fonde la communauté; le centre de gravité se déplace de l'agir divin aux œuvres de l'homme; la tradition est voulue pour elle-même [17] et n'est plus l'expression d'une vie déterminée par la Révélation.

C'est cette dégradation de la Révélation en Loi avec son caractère formel, absolu, totalitaire qui expliquera les invectives de Jésus contre les traditions. Puisque la Loi a été communiquée tout entière à Moïse par Jahvé au Sinaï, et consignée dans le Livre de la Tora, toute disposition formelle valable s'y rattache par une interprétation continue : nous sommes sous le règne des rabbins, défenseurs des traditions. Entre le conservatisme scripturaire des Sadducéens (les « vieux protestants » de l'Ancienne Alliance) et le progressisme (néo-catholique) des Pharisiens, gardiens de la tradition, Jésus va ramener Israël à une notion plus épurée de la Révélation divine, en substituant et à la Tora et aux traditions sa propre autorité. « La tradition, c'est moi », aurait-il pu dire, formulant ainsi la conviction qu'il avait d'être la fin même de la tradition et l'unique Révélateur [18].

---

16. « Offenbarung konstituiert Gemeinschaft — und Gemeinschaft übernimmt und überliefert Offenbarung » (*op. cit.*, p. 27).

17. « Tradition wird — als Selbstzweck — zur Konvention verfälscht » (*op. cit.*, p. 27-28).

18. « Jesus weiss sich damit als das Ende der Tradition, indem er sich selbst an ihre Stelle setzt. Hinter seiner Anschauung « Die Tradition bin ich » verliegt sich der Anspruch, der Offenbarer zu sein » (*op. cit.*, p. 28).

Révélation et Tradition dans le Nouveau Testament

Avec le Nouveau Testament, nous assistons à un changement radical dans le contenu même de la Révélation. Sans doute, celle-ci garde son caractère foncier d'événement historique, personnel et existentiel ; toutefois, ce n'est plus Dieu lui-même qui en est le sujet ou l'objet, mais le Christ. La Christophanie se substitue à la Théophanie, et ce, d'une façon définitive. L'« auto-révélation » de l'homme Jésus met un terme à la Révélation de Dieu comme sujet agissant [19]. Si elle apparaît néanmoins comme une Théophanie, c'est grâce au Pneuma, où le Seigneur est présent : le présent et l'avenir se confondent dans l'événement de Jésus crucifié, par lequel Dieu se réconcilie le monde pécheur.

Est-ce, pour autant, la fin de l'histoire humaine? Non, car cet événement unique du Christ révélant son Père et notre destinée en lui doit encore être proclamé, annoncé et c'est pourquoi il existe encore, dans le Nouveau Testament, une tradition, avec ce double caractère existentiel et historique que nous avons reconnu plus haut. Bien mieux, elle s'inscrit dans le cadre formel de l'ancienne alliance : en effet, à présent, c'est le nouveau peuple de Dieu, l'*ecclesia,* qui en est porteuse et qui la rend possible par son existence même [20].

Comment faut-il néanmoins la comprendre, cette tradition? Reprenant une distinction de Bultmann [21], dans sa *Théologie du Nouveau Testament,* l'auteur y discerne deux éléments, situés à différents niveaux, comme une âme incarnée dans un corps :

a) tout d'abord, le message chrétien lui-même, qui est identiquement la bonne nouvelle, l'Evangile, interpellant l'homme dans sa situation existentielle : c'est la *Paradosis* [22].

b) ensuite, l'incarnation de ce message dans l'espace et le temps : la *tradition historique,* l'exprimant en des formules dogmatiques ou liturgiques, en des doxologies et des bénédictions, des credos et des hymnes, parénèses et récits historiques, des lois et des règlements, des dispositions juridiques et des ministères, des prières et des actions sacramentelles. C'est par cette tradition historique que la Paradosis, qui en est l'âme, règle la vie concrète de l'*ecclesia* comme communauté terrestre.

---

19. « Selbst-offenbarung wird im N.T. nur von Jesus ausgesagt » (*op. cit.,* p. 29). L'auteur ajoute cependant en note (*ibid.,* n. 67) que l'agir divin « in Christus » (sic) n'est pas nié par là ; d'ailleurs, la formule ne comporte pas un témoignage christologique, mais pneumatologique.

20. L'ἐκκλησία est porteuse de la tradition, la tradition est fonction de l'ἐκκλησία (*op. cit.,* p. 30).

21. *Theologie des N.T.,* 1953, § 54, p. 464-473.

22. Cette Paradosis répond donc à l'aspect existentiel de la Révélation. C'est ainsi que nous l'entendrons, quand nous emploierons le terme de « Paradosis ».

En sommes-nous revenus à l'économie ancienne? Apparemment oui, puisque c'est par le culte et le droit, les ordonnances et les ministères qu'est réglé le devenir historique de la communauté. Il y a toutefois une différence essentielle : c'est l'assistance permanente du Pneuma dans l'Eglise, par lequel le Seigneur lui est présent [23]. Tandis que, dans l'ancienne alliance, la tradition avait pour but de « représenter » au milieu du peuple les actions merveilleuses de Jahvé, elle a dans le Nouveau Testament une autre destination : celle d'évoquer et de « vivre » la présence même du Kyrios dans le culte et l'existence quotidienne [24]. Seule est réitérable la proclamation du message, mais la présence elle-même du Christ-Pneuma est un fait permanent : nous sommes désormais dans l'alliance définitive.

Aussi longtemps que l'on croit à cette présence du Pneuma, la vie concrète de l'Eglise, rythmée par sa tradition historique, est authentique et conforme à ses origines. Ce n'est que l'absolutisation du ministère et de ses droits qui sépare christianisme et catholicisme [25]. La tradition n'a sa raison d'être que comme « vis-à-vis » du Christ-Pneuma, comme fonction de l'Eglise en tant que Règne du Christ. Elle n'est authentique que dans sa relation objective à la Révélation, grâce à un dialogue vivant et perpétuel avec elle.

Critique de la position luthérienne

Après cette enquête scripturaire, on peut mieux apprécier, pense l'auteur, pourquoi l'antithèse luthérienne entre Ecriture et Tradition paraît singulièrement artificielle et, somme toute, inacceptable. En effet, la Révélation ne nous atteint jamais sous une forme abstraite et absolue, mais à travers des traditions historiques qui accompagnent et déterminent son témoignage. C'est la Paradosis qui permet à la Révélation d'atteindre l'homme dans le καίρος de sa décision existentielle et cette Paradosis, nous l'avons vu plus haut, est liée, *de par Dieu même,* à une tradition historique, qui incarne la Révélation, l'asservit même en un sens, comme le corps limite et rend captive l'âme, mais n'en reste pas moins son instrument nécessaire et obligé [26]. Pour atteindre l'homme concret, dans sa situation, il faut

23. « Im Pneuma (dem in der Ekklesia dauernd bleibenden Pneuma) ist der Kyrios der Ekklesia ständig präsent » (*op. cit.*, p. 32).

24. « Hier gilt es — sowohl im Kult wie in Leben — die vom Kyrios selbst vergegenwärtigte Gegenwart auszurufen und auszuleben » (*op. cit.*, p. 32).

25. « Erst die Verabsolutierung des Amtes und seiner Rechte scheidet Urchristentum und Katholizismus in einem religiös und theologisch wesentlichen Sinn » (*op. cit., ibid.*). L'auteur reprend ici la position de Sohm, récemment défendue et nuancée par les travaux de von Campenhausen (voir entre autres *Kirchliches Amt und geistige Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderte*, Tubingue, 1953).

26. Il y a dans la Paradosis une inclinaison nécessaire, une « Vorstoss » à « l'historicité », affirme Gloege. La Révélation fait éclater sa force en ce qu'elle fait assumer par la Paradosis la forme d'esclave (la μορφὴ δούλου : *Phil.*, II, 7) dans la tradition historique (*op. cit.*, p. 40).

bien que la Paradosis (le message proclamé) s'extériorise dans le « hic et nunc » et ainsi la tradition historique devient le milieu, la sphère de contact entre Dieu et l'homme.

Cette relation nécessaire de la Paradosis au temps, au *Chronos*, va permettre à l'auteur de préciser les caractères de la tradition : elle est tout d'abord un phénomène ecclésial; c'est par l'Eglise comme communauté historique que la Révélation se conserve et exerce son action. Sans doute, c'est de la Révélation que vit l'Eglise; les traditions historiques — et en particulier, les credos — n'ont qu'une fonction régulatrice et préservatrice; pourtant, on aurait tort de les mépriser, comme l'a fait trop souvent la Réforme; si les formes extérieures de la doctrine, du culte et des ministères qui modèlent l'existence historique de l'Eglise, ne sont que des récipients fragiles, ils n'en contiennent pas moins les richesses de la Révélation; y attenter, c'est mettre en péril son existence même [27].

L'auteur précise sa pensée au moyen d'un rapprochement suggestif : si le monde, créé *ex nihilo*, est l'œuvre de Dieu seul, sa conservation, qui n'est qu'une *creatio continuata*, n'en exige pas moins la coopération des créatures : bien que celle-ci soit exclue par Luther de la justification, elle n'en retrouve pas moins sa place légitime et nécessaire dans cette permanence de la Révélation qu'est la tradition de l'Eglise.

Est-ce à dire que toute forme ecclésiale ait, par le fait même, une égale valeur de Révélation? Non, sans doute, car ce serait faire des formes un absolu, alors qu'elles ne sont qu'un instrument, un moyen [28]. C'est l'Esprit, présent dans l'Eglise, qui y discerne les formes authentiques. La tradition est un phénomène pneumatique. Parmi ces formes, la Bible continue à jouer un rôle éminent et primordial. Sans doute, on ne peut plus accepter la théorie de l'inspiration de Luther; on sait aujourd'hui qu'il n'y a point de différence entre Ecriture et tradition orale; la genèse des Livres saints est elle-même l'œuvre des traditions historiques; pourtant, la consignation des traditions en écritures saintes donne à ces dernières une autorité objective supérieure; par elles, en effet, le peuple prévaricateur connaissant avec précision la volonté de Dieu se voit contraint à la décision salutaire. Ainsi, le canon du Nouveau Testament, soulignant le caractère unique et définitif de la Révélation chrétienne, rend possible le dialogue entre Révélation et Tradition : contenant d'une part la Révélation transmise dans la Paradosis, il y inclut la réponse concrète

27. « Die evangelische Dogmatik wird gut daran tun, diese Formen (der Lehre, der Gottesdienstes und der verfassten Ordnung) nicht gering zu achten. Die Gefässe sind zerbrechlich, aber sie tragen den Reichtum der Offenbarung Gottes » (*op. cit.*, p. 41).

28. L'auteur avait dit, un peu plus haut, à propos de l'Eglise : « Sie empfängt ihr Leben zwar nicht « aus » ihrer Gestalt; aber sie *behält* es nur « in » ihrer Gestalt » (*op. cit.*, p. 41).

de l'Eglise qui l'a reçue et acceptée [29]. Il nous reste à le recevoir par la tradition de l'Eglise et à le comprendre d'une façon critique.

Ainsi conçue, cette tradition pose un problème d'herméneutique. Comment recevoir et comprendre la Parole de Dieu qui nous vient par l'Eglise; quel sera le critère de son interprétation? Il n'en est pas d'autre, répond Gloege, que le Seigneur, Esprit présent dans l'Eglise vivante. La tradition, qui s'inscrit entre deux Révélations du Christ, n'est pas seulement liée au passé, elle est ouverture au Seigneur qui vient, elle est orientée vers la gloire finale, c'est-à-dire la Révélation suprême. C'est cette tension eschatologique qui mesure son authenticité [30]; toutefois, il n'est aucun critère externe pour la déceler avec certitude. Seules, les fausses traditions se font reconnaître à ce signe qu'elles nient la Révélation et ses conséquences existentielles [31]. Peut-on définir la santé? Non pas, mais la maladie. Ainsi, l'Eglise, porteuse de la tradition, y discerne la parole de Dieu au témoignage du Seigneur présent en elle, qui la dirige et la soulève, à travers l'obscure angoisse des temps, par l'espérance du jour glorieux de la Parousie finale.

*
* *

Ces conclusions dogmatiques de Gloege sur la nature, l'importance et le discernement de l'authentique tradition rejoignent, dans leur ensemble, celles de G. Ebeling, dans les leçons où il exposait à un groupe de pasteurs luthériens un problème éminemment pastoral : celui de la proclamation du message chrétien à notre époque [32]. Comment rendre actuelle la parole de Dieu, dite à un moment du temps et

---

29. C'est une position analogue que nous rencontrons dans Cullmann, *La Tradition*, ch. 3 : La portée de la fixation du canon par l'Eglise (Neuchâtel, 1953, p. 41-52). Grâce à elle, les théologiens réformés, tout en reconnaissant l'importance de la Paradosis apostolique comme contenu « réel » du Nouveau Testament, rendent aux Livres saints la primauté que Luther leur décernait, en les rattachant au caractère définitif de l'événement qu'est le Christ, Gloege s'en explique par ces termes : « Diese gesteigerte Autorität eignet dem geschriebenen Wort, dessen Sammlung im Kanon die Ein- und Letzmaligkeit der durch Jesus Christus geschehenen Offenbarung unterstreicht » (*op. cit.*, p. 43).

30. Nous ne croyons pas trahir la pensée de l'auteur sur ce point décisif de son exposé. Il écrit en effet : « Die eschatologisch ausgerichtete Überlieferung darf als konkrete historische Tradition den Anspruch erheben, die Offenbarung — auf Offenbarung hin — gegenüber falsche Traditionen zu verwahren » (*op. cit.*, p. 46). Or, quelle est l'authentique tradition historique? « Celle qui dans sa réalisation concrète, répond Gloege, a rapport à la parole du Christ-Pneuma, présent dans l'Eglise ». Ce Christ pneumatique est lui-même orienté vers l'eschaton, comme l'auteur l'a souligné plus haut.

31. « Die Irrlehre lässt sich von Fall zu Fall an der Leugnung der Offenbarung und ihrer existenziellen Konsequenzen feststellen (I Joh., IV, 1, sq.) » (*op. cit.*, p. 46).

32. *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem in drei Vorlesungen*, Tubingue, 1954.

une fois pour toutes, quand l'homme à qui elle s'adresse se trouve dans une situation historique où il ne peut plus l'entendre dans sa littéralité? Poser ce problème, pense Ebeling, c'est s'interroger sur la tradition, qui dit permanence et changement, passé rendu présent, actuel, en perpétuel renouvellement [33]. Après avoir esquissé trois solutions classiques en face de ce problème : celle de l'ancien catholicisme avec son critère d'apostolicité [34], celle du catholicisme moderne avec l'absolutisme du Magistère [35], enfin celle de Luther qui ne paraît pas plus recevable, puisque le canon de l'Ecriture où le Réformateur enferme la Révélation est lui-même fruit de la tradition [36], l'auteur montre que le discernement de la Parole de Dieu dans l'Ecriture (qui est aussi parole humaine indissolublement) et son intellection supposent une interprétation dont la clef est Jésus-Christ lui-même; en effet, d'une part, seuls ces écrits appartiennent au canon, qui contiennent le témoignage originel sur Jésus-Christ [37] (non pas des seuls témoins oculaires, puisque saint Paul y est inclus); d'autre part, ce témoignage lui-même doit être compris par son centre qui est le Christ [38]. Or, ce centre qui est l'acte eschatologique de Dieu en Jésus-Christ n'est pas un pur fait historique, mais un événement rendu présent par là même qu'il est proclamé [39]. Par sa nature même, il n'est pas déterminable, « fixable », car il n'est pas une doctrine, mais un acte de Dieu [40]; seule, son attestation peut être fixée, qui devient à son tour créatrice de traditions diverses [41]. On ne peut donc rejoindre Jésus-Christ, qui est la Tradition, qu'à travers les traditions où ce témoignage a pris forme. Qu'adviendra-t-il toutefois si celles-ci sont diverses et même, en partie, opposées? L'unité de l'Eglise, fondée sur elles, ne se verra-t-elle pas compromise?

33. « Tradition ist... immer lebendige Tradition... die nicht vergangene Vergangenheit, die sich selbst immer neu vergegenwärtigende Vergangenheit. Tradition ist also ein Vergangenheit und Gegenwart zur Einheit verbindendes, als geschichtlicher Zusammenhang fortdauerndes Geschehen » (*op. cit.*, p. 33).

34. *Op. cit.*, p. 38-44.

35. *Op. cit.*, p. 44-50.

36. *Op. cit.*, p. 50-52.

37. « Alle die Schriften gehören zum Kanon, die das ursprüngliche Zeugnis von Jesus Christus enthalten » (*op. cit.*, p. 53).

38. Le « Sola Scriptura » n'a en soi rien de spécifiquement « réformé » (*op. cit.*, p. 55). Pour l'intelligence « réformée » de l'Ecriture, ce n'est pas le passage isolé comme tel qui fait autorité, mais chaque texte ne reçoit sa valeur qu'en relation avec l'unique foyer de toute l'Ecriture. Le rôle de l'exégèse est d'indiquer cette relation à Jésus-Christ comme au centre d'unité de l'Ecriture (*ibid.*, p. 57).

39. On reconnaît sans peine ici la pensée de Bultmann : cfr Malevez, *op. cit.*, c. 4 : l'événement du salut, en particulier p. 112 sq.

40. « Das zu Tradierende ist nicht einfach eine Lehre, auch nicht einfach der Bericht von einem historischen Geschehen, sondern strengenommen die eschatologische Tat Gottes in Jesus Christus » (*op. cit.*, p. 67).

41. L'auteur mentionne ici les « témoignages » divers et divergents que donnent du Christ la communauté primitive de Jérusalem et les communautés hellénistiques, saint Paul, l'apocalypse de saint Jean et son évangile, la lettre de Jacques, etc. (*op. cit.*, p. 68).

Critique de la position catholique

On sait la réponse que l'Eglise catholique donne à ce problème : elle adopte un concept élargi de la tradition où elle inclut, outre les témoignages sur le Christ, un principe d'interprétation qui leur impose arbitrairement une signification donnée. L'unité est sauve, mais à quel prix? En faisant de l'interprétation du fait chrétien une question de droit; en transposant le problème de l'explication du révélé en un problème de juridiction [42]. N'est-ce point absurde, pense l'auteur? Imagine-t-on un tribunal de savants donnant de la pensée de Platon une interprétation officielle définitive, au nom d'un droit qu'il revendiquerait! Il semble, au contraire, qu'une interprétation doive valoir par elle-même, comme découlant de la chose même. Si le catholicisme ne conçoit pas d'opposition entre sources du révélé et autorité apostolique, Luther, lui, s'est toujours opposé à cette confusion entre question herméneutique et problème de juridiction. C'est pourquoi il a fait de l'Ecriture le principe propre de son interprétation et la Réforme l'a suivi en ne sacrifiant rien de la richesse du donné biblique et en y revenant sans cesse comme à une source toujours nouvelle.

Bible et Tradition dans la problématique contemporaine

On ne peut donc déterminer quel est l'authentique message chrétien sans se reporter à l'Ecriture. Toutefois, le témoignage originel sur Jésus-Christ, qui y est inscrit, n'est pas une grandeur immuable, une sorte de message invariable à conserver et à répéter. Ce témoignage est vivant, il s'accomplit dans la prédication actuelle de ce message au monde [43]. Or le monde change, il faudra donc, outre la relation au témoignage originel de l'Ecriture, qui nous atteste la Révélation de Dieu dans l'histoire, une adaptation incessante aux situations nouvelles de l'homme en devenir. Le changement s'impose donc et il n'y a pas à s'en étonner [44] : seul le conservatisme ecclésiastique est le ferment hérétique de toute orthodoxie [45], puisqu'il concerne un état du monde révolu et maintient ce qui ne peut plus l'être. Il y aurait danger, sans doute, à tomber dans l'erreur opposée : la modernité à tout prix, l'évolution incessante selon les fluctuations de l'histoire.

42. « Darum ist die Frage der Auslegung zugleich in vollem Sinn eine jurisdiktionelle Frage. Die Frage, welche Auslegung recht hat, kann nicht nur, sondern muss auf dem Rechtswege entschieden werden und wird mit schlechthin kanonischer Geltung entschieden » (*op. cit.*, p. 71).

43. « Das Zeugnis von Jesus Christus, das die Kirche zur Kirche macht, ist nicht das Zeugnis des Urchristentums, sondern die gegenwärtige Verkündigung dieses Zeugnisses » (*op. cit.*, p. 82).

44. « On ne doit pas considérer sans plus comme une déchéance (Abfall) le fait que l'Eglise, en regard du christianisme primitif, ait considérablement varié dans toutes ses fonctions vitales » (*op. cit.*, p. 83).

45. « Der prinzipielle kirchliche Konservatismus ist, so könnte man sagen, das häretische Ferment aller Orthodoxie » (*ibid.*, p. 83-84).

Sans l'en accuser ouvertement, l'auteur semble bien en faire un reproche à l'Eglise catholique, elle dont la tradition se prête à une plasticité étonnante. Il n'y a pas en elle de tradition normative, pas de « période classique » où son essence se trouve à l'état pur, mais elle est sans cesse en voie de développement [46], on ne peut chercher à la saisir que par l'ensemble de son histoire. Dans la Réforme, au contraire, il y a une tradition ecclésiastique définitive : celle des grandes confessions du XVIe siècle : il serait aussi vain que dangereux de la nier ou de la négliger. Qu'elle garde une valeur normative pour tout réformé vient du fait qu'à cette époque s'est produit un événement unique, décisif, qui appartient aux mystères les plus insondables de l'histoire [47] : une nouvelle intelligence de l'Ecriture, supplantant celle de toute l'histoire antérieure de l'Eglise. Ce lien avec le passé donne au protestantisme un caractère historique, qui le rapproche du catholicisme, puisqu'ils sont tous deux liés à une tradition et déterminés par elle : on pourrait même dire que, de ce fait, la Réforme est toujours en passe de devenir catholique ou de l'être déjà plus ou moins. Ce qui la sauve néanmoins de ce danger, c'est son attitude critique à l'égard de sa propre tradition, attitude axée sur l'Ecriture Sainte, qui lui permet d'être et de rester une église dans la Réforme et non après la Réforme, c'est-à-dire une Eglise soumise et fidèle à la Parole de Dieu [48].

Nous sommes à une époque, conclut Ebeling, où le sens du message chrétien est mis en question par un monde nouveau, né des révolutions de la civilisation contemporaine : la réponse à y donner ne peut provenir que d'une interprétation critique de l'Ecriture Sainte. Or, c'est ici que catholicisme et protestantisme se distinguent dans leur essence même, par l'attitude adoptée en face du problème herméneutique, c'est-à-dire du problème de la relation entre Révélation et Histoire. L'interprétation nouvelle du message amènera-t-elle une disparition des diverses confessions chrétiennes ou les divergences entre églises se résoudront-elles comme un problème de méthode historico-critique? Peut-être le Protestantisme, par la primauté reconnue à l'Ecriture sur la Tradition, à la Parole de Dieu sur l'Eglise, met-il déjà en question cette dernière, en tant que Grandeur voulant s'affirmer elle-même, s'appuyant sur ses propres certitudes historiques [49]? Telle est, en tout cas, la question qu'il nous faut affronter aujour-

46. « Der Katholizismus befindet sich beständig im Prozess der Entfaltung seines eigenes Wesens und damit der normativen Traditionsbildung » (*ibid.*, p. 88).

47. « Die Tatsache, dass nun trotzdem die Reformation des 16. Jahrhunderts ein schlechthin einzigartiges, unüberholbares und darum auch immer massgebendes Kirchengeschichtliches Ereignis ist, gehört zu den unableitbaren Geheimnissen des Geschichtsverlaufs... » (*ibid.*, p. 90).

48. *Ibid.*, p. 90.

49. *Op. cit.*, p. 91.

d'hui. Quel sera le sens du message chrétien pour les hommes de notre temps, si différents de ceux du passé? Que signifie à notre époque annoncer le Christ, croire en Lui, Lui appartenir? C'est en vain que, pour répondre à cette question, nous consulterions la tradition de l'Eglise : on doit en tenir compte, certes, car elle a son importance, mais elle n'est pas le dernier mot. Ce qui est premier et dernier, l'*alpha* et l'*oméga* et le toujours vivant, c'est Jésus-Christ [50].

*
* *

Ce bref exposé de deux essais critiques, nous dirions volontiers de deux examens de conscience, permettra au lecteur, nous l'espérons, de se faire une idée de l'état actuel de la problématique protestante. A côté de la Bible, qui reste la source principale, à certains égards unique, de la Parole de Dieu, prend place, peu à peu, à l'avant-plan de la dogmatique réformée, une norme secondaire, subsidiaire, qui doit servir à l'interprétation de cette même Parole : la tradition de l'Eglise. C'est dans l'Ecriture elle-même que les exégètes critiques ont retrouvé l'importance de cette *Paradosis*, proclamation du message chrétien, antérieure au Canon néotestamentaire et nécessaire même après sa fixation, puisqu'un message n'a de valeur que s'il est proclamé. La Révélation qui est un événement divin est reconnue, en fait et en droit, antérieure à l'Ecriture et elle exige, pour se transmettre, un milieu vivant, qui la rende toujours actuelle. Ce milieu, c'est l'Eglise.

C'est donc au sein de la communauté ecclésiale concrète que le message retentit; c'est par elle qu'il nous atteint à chaque époque; en un certain sens, la théologie réformée est en train de redécouvrir non seulement le sens biblique, mais aussi la signification que les Pères et l'Eglise des premiers siècles attachaient à la Paradosis : proclamation permanente par l'Eglise du message apostolique dans les formes concrètes de la vie ecclésiale.

Cette redécouverte de l'Eglise visible, considérée non plus comme le simple contexte où retentit une Parole de Dieu intemporelle ou comme l'assemblée des croyants, interpellés directement par la Parole, mais comme le milieu vital où s'incarne cette Parole, telle une âme dans un corps, est, sans doute, le plus grand pas en avant fait, par la théologie réformée, vers la conception catholique. Les réformés s'en rendent compte eux-mêmes; aussi, ont-ils le souci de souligner les différences et de se situer à mi-chemin entre le biblicisme étroit des premiers Réformateurs et le « système » catholique qui leur apparaît toujours, comme il l'était pour Luther, une corruption de l'Evangile.

50. « Kirchengeschichtliche Tradition ist etwas Vorletzes und als solches etwas Grosses, gar nicht ernst und wichtig genug zu nehmendes. Aber Jesus Christus ist mehr, der Erste und der Letzte, und der Lebendige » (*Ibid.*, p. 92).

Divergences fondamentales

Ces divergences portent, entre autres, sur deux points importants : la nature du lien qui unit la (ou les) tradition(s) historique(s) à la Paradosis, dont la notion est elle-même tributaire d'une conception particulière de la Révélation et le critère d'interprétation des traditions authentiques et, par là, de la Révélation elle-même.

On l'a vu plus haut, la Révélation est, pour nos auteurs, un acte divin, un événement appelant l'homme à une décision existentielle, une manifestation de la volonté agissante de Dieu faisant irruption dans l'existence humaine : dans l'apparition de Jésus-Christ elle a atteint son caractère définitif, qui n'obtiendra son plein effet que lorsque tous les hommes auront été personnellement appelés à y répondre. Or, c'est la Paradosis qui actualise pour chaque homme l'unique événement salvifique. A l'occasion de la prédication de la parole, un courant passe de Dieu à l'homme, renouvelant le miracle de la Pentecôte et suscitant la foi au Christ ressuscité. Cette foi, cependant, n'est que soumission à une volonté divine, qui, pour être manifestée temporellement, à un moment du temps, n'en est pas moins intemporelle : elle est abandon fiducial à une Personne, qui, entrée dans le temps, vient m'en libérer, m'en sauver, en me faisant coïncider, à l'avance, avec son éternité [51] ; elle n'inaugure pas une communion, qui assume mon action temporelle, pour l'orienter, dans la liberté, vers le but qu'elle m'assigne. La réponse de l'homme dans la foi réformée est, qu'on nous passe l'expression, tangentielle au temps, comme l'est l'action divine qui la provoque (l'événement vertical de Barth) ; elle ne valorise pas une histoire, comme l'entend la position catholique. Le nœud des oppositions se situe, à notre avis, dans une intelligence diverse de l'Incarnation et du rôle qu'on lui prête : est-elle l'événement décisif, par lequel Dieu met fin à l'histoire, en tant que règne du péché, en y entrant lui-même et en la supprimant dans une sorte d'« Aufhebung » salvatrice, ou bien est-elle l'avènement attendu qui lui donne sa valeur absolue, puisque Dieu, l'envahissant sous forme humaine pour la remplir, y fait lentement germer le fruit de ses promesses? Il est clair que la différence d'optique commandera deux conceptions du temps de l'Eglise : faut-il faire retour à l'événement décisif pour retrouver le Christ et rejoindre avec Lui le Père, en se

51. Nous avons trouvé la confirmation de ces vues dans T. F. Torrance, qui écrit à propos de la position de Luther : « Selon cette doctrine, le croyant, quoique *peccator,* reconnaît qu'il est *iustus* à la faveur d'un acte eschatologique de pure grâce qui anticipe l'ultime justification du pécheur par le Christ au jugement dernier ». Et un peu plus bas : « (Luther) a tendance à envisager cette rencontre (entre le Christ et le croyant dans la foi) comme un événement intemporel dans le temps et ainsi sa notion de foi ressemble beaucoup à la notion de crise continuelle qui nous est familière dans la théologie moderne » (*Les Réformateurs et la fin des temps,* Cahiers théologiques, 35, Neuchâtel, 1955, p. 12 et 22).

libérant, dès à présent, d'une histoire qui n'a plus de sens après l'Incarnation; ou bien faut-il coïncider avec le Christ présent dans une histoire humaine dont il a inauguré la phase décisive et qu'il anime de ses énergies pour la mener à son terme? Selon la Réforme, le Christ m'applique instantanément son édit de grâce, en me faisant éprouver mon incapacité radicale à m'en rendre digne; pour le catholique, le Christ, en m'unissant à Lui et en me guérissant par l'intérieur, vient m'aider à achever avec lui, dans l'histoire, un mouvement qu'il n'est pas venu suspendre mais redresser : le retour du genre humain vers Dieu dans la liberté.

Si le Christ est bien le chef d'une humanité qui se rachète par Lui et avec lui, on comprend qu'Il engage son œuvre dans le réseau de l'histoire et ne renie rien de ce qu'Il a créé comme Verbe, assumant la forme humaine jusqu'aux plus humbles aspects de notre devenir historique. Ces formes, adoptées par lui durant sa vie terrestre, seront le sacrement de sa Présence parmi nous : paroles, gestes, actions, rites et institutions seront, sous leur aspect sensible et humain, les signes efficaces de son emprise active sur le monde. Pour Gloege, les traditions historiques contiennent la Paradosis comme des vases un parfum; on se gardera de les briser pour ne pas le laisser évaporer, mais l'unique relation qui les unit est celle d'un contenu aux contenants externes qui le préservent. Dans la conception catholique, au contraire, la Paradosis s'incarne dans les traditions, sans y perdre sa pureté divine, et elle n'en est point séparable; celles-ci sont d'autant plus précieuses que la Révélation divine, qu'elles expriment, n'est pas la simple intimation d'un vouloir divin, enchaînant notre intelligence, mais l'irradiation en notre esprit, sous le sacrement des paroles et des choses, du Dieu de gloire nous attirant vers sa béatitude.

Il s'en faut de beaucoup, certes, que toutes les traditions de l'Eglise aient même valeur par rapport à cette Révélation[52] : il y a lieu à un discernement et l'Eglise catholique elle-même distingue entre traditions divines (ou divino-apostoliques) et traditions purement ecclésiastiques. Mais quel sera le critère de ce discernement et de leur interprétation? Aucun autre que « l'Esprit, immanent à l'Eglise », dit Gloege, « Jésus-Christ vivant et me parlant aujourd'hui par l'Ecriture », affirme Ebeling. Sans doute, mais comment reconnaître sa voix sans crainte d'erreur? Bon gré, mal gré, pour échapper au péril de subjectivisme, nos théologiens se voient contraints d'en revenir à l'Ecriture Sainte, non certes selon sa lettre, mais à une Ecriture confrontée avec l'homme contemporain et ses exigences. Mais qui peut m'assurer que dans cette réinterprétation, nécessaire au Messa-

52. Comme voudraient le faire croire Gloege, Ebeling et les théologiens réformés qui redoutent, comme le spectre de l'Antéchrist, une Papauté s'identifiant à la Paradosis et définissant à son gré, comme articles de foi, ce qu'une piété toute humaine pourrait lui inspirer. Nous reviendrons sur ce point prochainement.

ge, je lui resterai fidèle? Qui peut m'immuniser contre l'esprit du temps, le « Zeitgeist », bien proche du « Weltgeist », cet esprit de l'homme en situation, avec son optique étroite, sa courte sagesse et le voile que projette son péché sur l'intelligence de l'Ecriture? Il faudrait que l'interprète, pour agir avec autorité, soit doué d'un discernement sûr que je ne puisse plus révoquer en doute; autant dire qu'il me parle au nom de Dieu même, en participant à l'autorité décisive de sa parole; sinon, son témoignage restera toujours affecté de l'incertitude propre à l'exégète humain. C'est ce que prétend la dogmatique catholique, qui voit dans le Magistère institué par le Christ une certaine permanence de sa fonction de Docteur. Mais n'est-ce point là attenter au caractère unique et décisif de la Révélation et supplanter le Christ par une Eglise, livrée à toutes les fluctuations de l'histoire, et ayant perdu son ancre fixe : l'enracinement dans l'unique Parole, transcendante à tous les temps et pleinement suffisante au salut? N'est-ce pas retomber de Charybde en Scylla?

C'est ce danger que craint surtout la Réforme et c'est son caractère fatal qui la détourne de rejoindre ce vieux navire qu'elle a quitté jadis, parce qu'il paraissait donner fortement de la bande, et qui continue néanmoins à traverser, tant bien que mal, les flots d'une mer démontée. Nous espérons montrer, dans un prochain article, que cette crainte est peu fondée et que la position catholique, en respectant le caractère définitif d'une Révélation, objectivement close avec l'événement unique de l'Incarnation rend seule justice aux intentions divines, conduisant les hommes de tous les temps, à travers les vicissitudes de l'histoire, vers l'unique gloire dont l'image parfaite nous fut révélée dans la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

G. DEJAIFVE, S. J.