NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

108 N° 1 1986

Dei Verbum. Un enseignement et une tâche

Georges CHANTRAINE (s.j.)

p. 13 - 26

https://www.nrt.be/es/articulos/dei-verbum-un-enseignement-et-une-tache-63

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

« Dei Verbum »
Un enseignement et une tâche

(suite)

III. - La forme trinitaire de la Révélation

1. *Le Dieu Père, « principe et fin »*

Après avoir fait apparaître le relief historique de la Constitution dogmatique *Dei Verbum*, on a, dans un article précédent [1], montré que cette Constitution prend toute sa force si on voit s'y articuler la mission du Fils et celle de l'Esprit, missions qui leur sont confiées par Dieu le Père. Sur la ligne qui s'est ainsi esquissée, ne serait-il pas possible et éclairant de prolonger certains enseignements du Concile ? Ne trouverait-on pas alors une solution théologiquement plus adéquate de quelques problèmes ? Telles sont les deux questions auxquelles nous tenterons de répondre.

« Dieu créant (*Jn 1*, 3) et conservant toutes choses par le Verbe, offre aux hommes un témoignage perpétuel de lui-même dans les choses créées (cf. *Rm 1*, 19-20) . . . » : c'est ce qu'affirme notre Constitution au début du n. 3. D'autre part, au n. 6, citant Vatican I, elle confesse que « Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées (cf. *Rm 1*, 20). »

Il est intéressant de rapprocher ces deux textes. Certes, ils n'ont pas la même valeur, car le n. 6 de la Constitution « apparaît (. . .) comme une sorte d'appendice » [2]. Cependant l'un et l'autre citent *Rm 1*, 20, texte-clé pour fonder une théologie naturelle. Le second fait apparemment doublet. Il fut néanmoins maintenu par la Commission, parce qu'il était bon, voire indispensable, que la double affirmation de Vatican I (sur la révélation des mystères proprement dits et la connaissance naturelle de Dieu) soit perçue simultanément [3]. De plus, le second fournit mieux que le premier un appui pour « agir contre l'athéisme »,

1. Cf. *NRT* 107 (1985) 823-837.
2. H. DE LUBAC, « Commentaire du préambule et du chapitre I », dans *Vatican II*, t. I, p. 263.
3. *Ibid.*, p. 265.

en assurant « une base naturelle à l'accueil de la vérité révélée » [4]. Ainsi entendu, il ne forme pas un pur doublet du premier.

Du reste, la perspective de l'un et l'autre est différente. Celle du premier peut être qualifiée de « biblique » [5], celle du second « d'abstraite » [6]. Dans le premier, Dieu, dont parle aussi le second, crée toutes choses par le Verbe [7], ouvrant en outre la voie du salut venu d'en haut. C'est donc précisément Dieu le Père, si l'on adopte conformément à *Dei Verbum* la manière de parler du Nouveau Testament.

Selon la perspective plus abstraite de Vatican I, ce Dieu créateur est principe et fin de toutes choses. Certes ce langage philosophique est accordé à l'objet de l'affirmation, qui est la connaissance naturelle de Dieu. Il convient cependant de le relier au langage « biblique », car Dieu est principe et fin parce qu'il est Père, Fils et Esprit, et la connaissance « naturelle » de Dieu ne se conçoit pas seulement philosophiquement mais théologiquement ; on la met alors en rapport avec la vocation surnaturelle de l'homme, évoquée au n. 3. La création de l'homme pose en effet le principe d'une vocation de l'homme à la vie divine, qui est la fin voulue par Dieu, de même que le geste créateur de Dieu a manifesté dès l'origine ce qui serait le terme de ses desseins [8].

> Le fait, note H. de Lubac, qu'on ait voulu de la sorte évoquer l'acte créateur dans un chapitre qui concerne la révélation nous invite à nous rappeler d'une part que dans l'Écriture création et rédemption (ou recréation) intégrale sont étroitement associées, la création étant conçue comme la première étape [9] de l'œuvre rédemptrice, ou salutaire, l'eschatologie s'exprimant déjà à travers la « protologie » ; d'autre part, que cette création constitue le premier article de notre foi chrétienne et que dans la tradition chrétienne le Christ apparaît « comme l'explication de l'univers, le sens de la création », comme celui qui confère « l'unité à la révélation, du point de départ à son achèvement » [10],

tandis que l'Esprit anime de son souffle la création et la nouvelle création. Ainsi la notion de « principe et fin » du n. 6 peut s'interpréter théologiquement à partir du n. 3. Dans le Dieu principe et fin, on peut voir alors le Dieu Père : il est au principe et à la fin des missions divines, comme dans la Trinité immanente il est à l'origine des processions. Ainsi, bien qu'elle se comprenne par elle-même, la notion de principe et

4. *Ibid.*, p. 266.
5. *Ibid.*, p. 201.
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*, p. 203.
8. *Ibid.*, p. 203.
9. Première étape et aussi « soubassement » (*Ibid.*, p. 197)
10. *Ibid.*, p. 204.

fin se trouve fondée dans l'ordre des missions et des processions divines. Dieu est principe et fin de la créature, parce qu'il est en lui-même le Père de qui procèdent le Fils et l'Esprit, et pour nous le Père qui envoie le Fils et l'Esprit.

2. *Traditio Christi*

Le Concile, avons-nous dit, n'a pas parlé de *Traditio Christi* ni considéré la raison pour laquelle le Père a donné au Fils ressuscité de confier son pouvoir aux Apôtres. Certes, dans la perspective qu'il s'était fixée, il n'était pas tenu le faire. Cependant, témoin de la Tradition, il note par deux fois le lien entre les saintes Ecritures et l'Eucharistie : « l'Eglise a toujours vénéré les Ecritures divines comme (elle vénère) le corps lui-même du Seigneur, puisque, surtout dans la sainte liturgie, elle ne cesse de prendre et de présenter aux fidèles le pain de vie, de la table qui est aussi bien celle de la Parole de Dieu que celle du Corps du Christ » (21). Et la Constitution se clôt sur la même comparaison : « De même que la vie de l'Eglise reçoit un accroissement de la fréquentation assidue du mystère eucharistique, de même il est permis d'espérer un nouvel élan de vie spirituelle d'une vénération accrue de la Parole de Dieu qui ' demeure pour l'éternité ' (*Is 40, 8* ; cf. *1 P 1,* 23-25) [11].» Si l'on se souvient que la veille de sa passion le Christ s'est livré dans l'Eucharistie avant d'être livré et même pour être livré (« ma vie, nul ne la prend »), on peut admettre un lien intrinsèque entre cette *traditio* eucharistique et cette *Traditio Christi* qui fonde la tradition apostolique. Mais ce lien reste sous-entendu dans notre Constitution.

D'autre part, *Dei Verbum* justifie la Tradition par le dessein divin de transmettre l'Evangile de manière intacte à toutes les générations et voit les Apôtres et leurs successeurs, les évêques, au service de ce dessein (7). De son côté, *Lumen gentium* formule le même argument au sujet de la succession apostolique avec une grande précision théologique : « la mission divine, confiée par le Christ aux Apôtres, est destinée à durer jusqu'à la fin des siècles (cf. *Mt 28,* 20), puisque l'Evangile qu'ils doivent livrer (*tradendum*) est en tout temps pour l'Eglise le principe de toute sa vie » (*LG,* 20). L'ordre du Christ auquel se réfèrent les deux Constitutions est ici appelé *mission* et celle-ci a pour objet de livrer (*tradere*) l'Evangile. Mission et tradition : ces deux termes s'appellent en effet théologiquement.

11. En lisant *Sacrosanctum Concilium,* on posera une question semblable : serait-ce par pure métaphore que la Parole de Dieu y est dite « nourriture de l'âme » (n. 47), comme l'est le Christ dans l'Eucharistie ? Ou bien le lien entre Parole de Dieu et Eucharistie est-il celui que suppose le ch. 6 de saint Jean ?

Or, dans son Décret sur le sacrifice de la messe, le Concile de Trente s'était lui aussi servi du même argument pour justifier à la fois ce sacrifice et la succession sacerdotale dans la ligne apostolique. Le Christ, explique-t-il, a voulu « laisser à l'Eglise, son Epouse bien-aimée, un sacrifice visible (comme l'exige la nature des hommes) grâce auquel le sacrifice sanglant qui devait être accompli une seule fois sur la croix serait représenté et sa mémoire demeurerait jusqu'à la fin des siècles » [12]. En raison de quoi (sans parler d'autres raisons invoquées par le Décret), il « offrit à Dieu son Père son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin et, sous les symboles des mêmes choses, il les livra (*tradidit*) à ses Apôtres (qu'il institua alors prêtres du Nouveau Testament) pour qu'ils les prissent et il leur donna ordre (*praecepit*) à eux et à leurs successeurs dans le sacerdoce de les offrir par ces paroles : ' Faites ceci en mémoire de moi, etc.' (*Lc 22,* 19 ; *1 Co 11,* 24) » [13]. Dans ce texte d'une admirable densité, on aura remarqué l'enchaînement des verbes : le Christ a *voulu, livré* et *ordonné*. L'ordre du Christ qui institue le sacerdoce dans la ligne apostolique a pour source la tradition libre de lui-même qu'il fait dans l'eucharistie, par laquelle il continue de se donner à l'Eglise son épouse jusqu'à la fin des siècles précisément grâce à ce sacerdoce. Le pouvoir du Seigneur ressuscité, pouvoir de confier l'Evangile à ses Apôtres et à leurs successeurs « jusqu'à la fin des siècles », trouve sa source dans cette libre tradition de lui-même.

Ainsi le rapprochement que *Dei Verbum* fait entre l'Ecriture sainte, c'est-à-dire la Parole de Dieu, consignée dans les Ecritures de l'un et l'autre Testament et vivant dans la Tradition, et d'autre part l'Eucharistie, reçoit son sens théologique. De plus, la tradition apostolique est fondée dans la *Traditio Christi* : elle est insérée par la volonté du Christ dans la tradition de lui-même. Elle est dès lors assurée d'être fidèle, ce que *Dei Verbum* constate comme un simple fait historique [14] sans vouloir en fournir une entière justification théologique. En outre, le lien entre la prédication de l'Evangile (et corrélativement le magistère) et la célébration de l'Eucharistie est noué par l'acte par lequel le Christ Jésus accomplit *en sa personne*, par ses paroles *et* par ses actes, la Révélation. Dès lors un *ministère* de la *Parole* qui ne serait pas de part en part *sacerdotal* chez les Apôtres et leurs successeurs serait étranger à l'acte du Christ et ne pourrait communiquer « fidèlement » la Révélation, en fai-

12. On remarque l'allusion à *Mt 28,* 20, cité ou évoqué par Vatican II.
13. *DzS* 1740 (938) ; *Foi catholique* 760.
14. La tradition de l'Evangile « fut, de fait, fidèlement accomplie » (7).

sant connaître de l'intérieur (comme de l'extérieur) la personne même du Fils incarné.

Enfin, grâce à la notion de *Traditio Christi*, le mystère pascal est mis en une plus vive lumière. On rend compte ainsi d'un « mais surtout » du n. 4 de *Dei Verbum*, dont l'importance pourrait passer inaperçue : « C'est pourquoi Lui-même (le Fils incarné) . . . par toute sa présence et manifestation de lui-même, par ses paroles et ses œuvres, par ses signes et ses miracles, *mais surtout* par sa mort et sa glorieuse résurrection d'entre les morts, enfin par l'envoi de l'Esprit de vérité, achève la Révélation . . . » (4). Ce « mais surtout » sera expliqué plus loin dans le sens que nous venons de proposer : « Le Christ a institué le Règne de Dieu sur la terre ; par ses faits et paroles il a manifesté le Père et Lui-même, et par sa mort, sa résurrection et sa glorieuse ascension ainsi que par l'envoi de l'Esprit Saint il a achevé son œuvre » (17). L'achèvement de « son œuvre » est ici expressément attribué au mystère pascal, ce qui confirme notre proposition.

3. *Esprit Saint, Eglise Epouse, Ecritures inspirées*

La tradition de lui-même s'achève par la « tradition de son esprit » (*Jn 19*, 30), Esprit que le Seigneur ressuscité reçoit du Père pour le donner à ses Apôtres et en eux à l'Eglise entière. La notion de *Traditio Christi* permet ainsi de mieux voir le lien entre la mission du Fils et celle de l'Esprit, rendant dès lors mieux compte de l'organisation dogmatique de notre Constitution.

Du même coup s'entrevoit la solution d'un problème que nous avions plus haut laissé en suspens : pourquoi notre Constitution désigne-t-elle l'Eglise comme l'Epouse du Fils ? Quel rapport cette expression a-t-elle avec la Tradition ? On sait [15] qu'il s'agit là d'un point délicat de l'ecclésiologie de Vatican II. La notion de « Peuple de Dieu » évoque « la dimension historique de l'Eglise et le rapport complexe de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance » [16], ainsi que l'élection divine et l'Alliance offerte par Dieu. Dans « Peuple de Dieu », le génitif (*Dei*) est d'appartenance et d'origine : ce peuple appartient à Dieu qui se l'est choisi. Il se l'est choisi en son Christ qui a « institué en son sang l'Alliance Nouvelle » (*LG*, 8). « Le nouveau peuple de Dieu » qu'il a ainsi constitué est « un seul être (*heis*) avec lui » (*Ga 3*, 28). Il est son Corps et son Epouse. Ces « images » de l'Eglise, comme les nomme la Constitution (*LG*, 7), ne sont donc pas de simples métaphores : elles désignent

15. Cf. K. WOJTYLA, *Aux sources du renouveau*, Paris, Centurion, 1981, p. 75 ss.

16. H. DE LUBAC, *Entretien autour de Vatican II*, Paris, France Catholique-Cerf, 1985, p. 43.

de manière appropriée *ce qu'*est et *qui* est ce nouveau peuple. Elles font reposer sa nouveauté uniquement dans le Christ : il a aimé l'Eglise comme son corps, « et s'est livré pour elle » (*Ep 5*, 25). Elle est ainsi son Epouse.

Or cette tradition de soi, achevée sur la croix, est eucharistique. *Lumen gentium* vient de nous le rappeler : le Christ a institué la Nouvelle Alliance en son sang. Dans son Décret sur le sacrifice de la messe, le Concile de Trente l'avait enseigné lui aussi, mais en mentionnant avec Paul l'Epouse du Christ : le Christ « a voulu laisser à l'Eglise, son Epouse bien-aimée », le mémorial de sa passion par les symboles de son corps et de son sang qu'il a livrés à ses Apôtres et à leurs successeurs, tous prêtres. L'Eglise Epouse est donc le sujet récepteur de cette tradition eucharistique de son Epoux, de laquelle les prêtres sont dans la ligne apostolique les ministres.

Dès lors la tradition apostolique dont parle notre constitution se trouve enveloppée dans l'Eglise Epouse, sujet récepteur de la vivante tradition de son Epoux. Cela permet de comprendre deux choses importantes qui appartiennent à *Dei Verbum*. D'abord c'est dans l'Eglise Epouse que chaque fidèle a l'intelligence adéquate du Christ sans déborder ou dépasser son mystère ; en dehors d'elle, pas moyen de connaître sa personne vivifiante. Ensuite la tension vers la connaissance totale, sur laquelle le Concile insiste avec Jean et Paul, est mue par l'accueil de l'Epouse à l'Epoux, c'est-à-dire par la foi. Or, se laissant conditionner par la problématique de la Constitution *Dei Filius*, Vatican II n'a pas indiqué dans son n. 5 que *le* sujet de la foi est l'Eglise, Epouse du Fils incarné, ni dans son n. 6 que c'est en relation à ce milieu divin que prend sens concret la connaissance naturelle de Dieu. Du coup, ces deux derniers numéros « apparaissent comme un appendice » du chapitre I, et surtout ce que le chapitre II affirme de la tradition apostolique comme de la tradition ecclésiale ne prend pas toute sa portée théologique, faute d'avoir désigné le sujet récepteur de la foi et de la Révélation par son nom propre.

A propos de la mission de l'Esprit, proposons encore une autre observation. Même si elle a sorti la doctrine de l'inspiration des Ecritures d'une apologétique étroite, notre Constitution ne paraît pas avoir relié à la mission du Fils l'œuvre de l'Esprit dans l'Ecriture. Elle pose cependant le principe de ce lien : toutes les Ecritures ne parlent que du Fils incarné. Mais pourquoi ?

Elaborons la réponse à partir de la Constitution. Citons à nouveau le **début du n. 11 : « Les réalités divinement révélées, qui dans la Sainte**

Ecriture sont contenues et exposées par leurs lettres, ont été consignées sous l'inspiration de l'Esprit Saint. » Cette proposition assure la transition avec le chapitre I traitant de la Révélation divine, avec le chapitre II traitant de sa transmission et annonce l'objet du chapitre III : l'inspiration de l'Ecriture et son interprétation. Propre à *Dei Verbum*, qui cite ensuite la Constitution dogmatique de Vatican I sur la foi catholique, elle affirme de manière générale un rapport entre la Révélation divine et l'inspiration : le rapport entre ce qui est révélé et ce qui est présenté par la lettre de l'Ecriture sainte (canonique) s'appelle l'inspiration. Celle-ci apparaît dès lors limitée au phénomène littéraire — ce qui impose de coordonner l'action de Dieu, auteur de l'Ecriture, et l'activité des hagiographes qui ont rédigé les livres de l'Ecriture.

Par là, *Dei Verbum* ne tire pas toutes les conséquences de son enseignement sur la Révélation : celle-ci ne se fait pas seulement en paroles, mais en actes *et* paroles. Bien plus, elle s'accomplit par ces actes et paroles dans la personne du Christ qui, en se donnant, révèle Dieu le Père et lui-même comme Fils et, en se révélant, se donne comme la vie éternelle : *Traditio Christi*. Dès lors les Ecritures qui l'annonçaient sont remplies de sa plénitude divine. C'est pourquoi elles sont inspirées. L'Ecriture est dite inspirée parce que ses annonces prophétiques sont accomplies par Dieu révélé en Jésus ressuscité. On ne nie pas pour autant l'inspiration des Ecritures de l'Ancien Testament ; au contraire on la présuppose, et on la voit s'achever dans le Nouveau Testament, puisque ce qu'elles annonçaient n'était pas encore réalisé. Telle est l'humilité de l'Esprit. Il n'anticipe pas sur l'Heure du Fils et sur l'accomplissement de son œuvre. Il attend la Résurrection (opérée par sa puissance : *Rm 1*, 4) pour le glorifier par les Ecritures, et alors, à travers leurs lettres (*litteris*, qui n'est pas seulement un phénomène littéraire), brille la lumière de l'image de Dieu [17] (cf. *2 Co 3*, 18 ; *4*, 6).

Alors prennent tout leur sens théologique « le contenu et l'unité de l'Ecriture », « la Tradition vivante de l'Eglise » et « l'analogie de la foi », que *Dei Verbum* demande aux exégètes de considérer attentivement (12). Alors se manifeste en son œuvre par excellence « la condescendance admirable de l'éternelle Sagesse », afin que nous apprenions l'ineffable philanthropie de Dieu et de quelle adaptation de langage il a usé, prenant de notre nature un soin prévoyant. « En effet, les paroles de Dieu (*verba Dei*) exprimées dans des langues (*linguis*) humaines se sont assimilées à la parole (*sermo*) humaine, comme autrefois la Parole

17. C'est pour l'essentiel l'argument du *Peri Archôn* d'ORIGÈNE, l. IV, 1, 6 (*SC* 268, p. 280-233 et *SC* 269, p. 261, n. 31).

(*Verbum*) du Père éternel, ayant assumé la chair de l'humaine faiblesse, s'est faite semblable aux hommes » (13). Seulement, ajouterons-nous, une telle condescendance et une telle assimilation ne viennent pas conforter nos habitudes mentales, qu'elles soient exégétiques ou autres ; bien plutôt elles en exigent la radicale conversion, offerte comme une grâce par la *Traditio Christi*, et la transfiguration des Ecritures anciennes par la puissance de l'Esprit dans leur unique objet : Jésus Seigneur.

IV. - « Dans ta lumière nous voyons la lumière »

En tenant compte des prolongements de *Dei Verbum* qui visent à manifester davantage la cohérence *théologique* de la Constitution, nous pourrons entrevoir, au moins dans leur principe ou leur orientation générale, les solutions qu'il conviendrait de donner à quelques problèmes majeurs soulevés par la pensée chrétienne ou affrontés par elle depuis l'apparition du joachimisme (XIII^e^ siècle) et du nominalisme (XIV^e^ siècle) dans le domaine de la Révélation. De même que nous avions situé le texte de *Dei Verbum* dans l'histoire qui va de Trente à Vatican II, de même nous croyons utile et fructueux de suggérer quelle ouverture offre à la pensée chrétienne en ce domaine la Constitution dogmatique *Dei Verbum*, pourvu qu'on n'en fige pas la lettre, mais qu'on accepte d'en recueillir la richesse sans en limiter la portée en raison des conditionnements historiques ou des inévitables faiblesses de rédaction ou de pensée. C'est ainsi, me semble-t-il, que l'on peut voir le fruit de l'œuvre conciliaire. Un concile, on le sait, ouvre l'avenir autant qu'il reprend le passé : il reprend le passé précisément pour ouvrir l'avenir. Qu'est-ce que cela signifie, si l'on considère *Dei Verbum* ?

Autant pour suivre la cohérence trinitaire de la Constitution que par souci de clarté, nous aborderons les problèmes évoqués à l'instant en les rattachant au Père, qui envoie, au Fils et à l'Esprit, qui sont envoyés. Il y a là une part de schématisme, qu'on corrigera en se souvenant que les trois personnes divines agissent en commun *ad extra* et qu'elles sont unies entre elles par la circumincession.

1. *Autorévélation de Dieu et ontologie*

Dieu est principe et fin de la créature parce que, avons-nous dit, il est en lui-même le Père dont naît le Fils et dont procède l'Esprit, le Père qui envoie le Fils et l'Esprit. Cette affirmation vise à relier l'ordre naturel de l'être et l'ordre surnaturel de l'être divin en lui-même et sa communica-

tion. Il ne suffit pas en effet de tenir la relative autonomie du premier par rapport au second, il faut encore en déterminer la raison. Or celle-ci se trouve dans l'*absolu* de l'être divin qui existe en lui-même comme Père, Fils et Esprit et décide *librement* de se communiquer à sa créature. C'est pourquoi l'être ne peut pas être considéré comme un pur concept ou comme un neutre [18] mais, contemplé dans la lumière du Dieu qui se révèle, il est vu comme le premier don du Dieu créateur, don dans lequel celui-ci se manifeste et à la fois se cache. D'autre part, la communication libre de lui-même à sa créature est une révélation de lui-même en sa vie intime, trinitaire, et au moins un appel à la connaissance de cette vie non seulement dans sa manifestation historique, dans « l'économie de la Révélation », mais dans sa réalité immanente. Enfin ces deux affirmations se tiennent. Si l'on fait de l'être un concept ou un neutre, non un don [19], on ne peut pas lier Trinité économique et Trinité immanente, parce que Dieu apparaît d'une manière ou d'une autre comme un au-delà inaccessible, comme un Dieu purement caché : il paraîtrait blasphématoire de plonger le regard dans la Trinité immanente. Et réciproquement, si l'on délie la Trinité économique de la Trinité immanente pour ne plus regarder *que* l'histoire du salut, l'être passe à l'arrière-plan de la considération, comme ce que le croyant (piétisme) ou le savant (positivisme) n'a pas à connaître ou comme ce qui relève des idées, sans rapport avec la pratique.

Dans la mesure où l'être est contemplé comme don, la raison qui le pense ne peut s'apparaître comme source de la pensée que de manière dérivée ou pour mieux dire comme source qui reçoit d'être source. Le sens qu'elle dégage est un sens reçu. En tant qu'elles sont des disciplines *rationnelles*, l'exégèse ou la théologie ont dès lors une autonomie, mais celle-ci n'existe qu'en étant reçue. La qualité scientifique est d'une manière ou d'une autre déterminée par l'ontologie. Si l'exégèse ou la théologie entrent en conflit avec le magistère sur un article de foi, on peut être assuré d'avance que sont en cause non point le magistère ni la science [20], mais précisément cette qualité scientifique. On se demandera alors non pas comment harmoniser les rapports entre magistère et science, mais quelle est l'ontologie qui détermine la qualité scientifique de l'exégèse ou de la théologie. Car il n'y a point d'exégèse ou de théologie fidèle à son objet et, en ce sens, scientifique, s'il n'y a point *émerveillement devant l'être :* émerveillement devant le don de l'être,

18. H.U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, IV, 2, Paris, Aubier, 1982, p. 92-102.

19. Cf. Cl. BRUAIRE, *Etre et Esprit*, Paris, PUF, 1984.

20. L'Eglise hiérarchique n'est pas, par fonction, obscurantiste, ni la science n'est, par nécessité de méthode, antiromaine ou en général opposée au magistère.

pas seulement étonnement de ce que l'être soit plutôt que de n'être pas. C'est la raison principale pour laquelle il nous a paru nécessaire et urgent de relier les nn. 3 et 5-6 de *Dei Verbum*, la considération du Dieu Père et celle du Dieu principe et fin.

Pareillement, dans la mesure où la Trinité immanente est contemplée, la Trinité économique en manifeste la gloire aux yeux de la foi. Le problème ecclésiologique du rapport entre Ecriture et Tradition reçoit alors sa solution : l'idée ne vient pas de faire de l'Evangile et de la Tradition deux grandeurs étrangères l'une à l'autre, concurrentes, voire adverses, car en se révélant Dieu ne se réserve pas dans la pureté de sa Parole, mais il se donne jusque dans la Croix de son Fils livré dans l'Eucharistie. Corrélativement, on peut sans idolâtrie ou sans humanisme, plat ou athée, parler de mystère de l'homme et dire avec *Gaudium et spes* que « le mystère de l'homme ne s'éclaire que dans le mystère du Verbe incarné » (22) [21].

2. *Ecriture et Eucharistie. La Révélation comme drame*

La *Traditio Christi*, qui est la tradition eucharistique de son mystère, est reçue par l'Eglise qui, étant son Epouse, est insérée en cette tradition ; l'Eglise peut ainsi d'un même geste connaître son Epoux (donc avoir le sens des Ecritures) et s'offrir à lui en offrant au Père, pour le salut de monde, son sacrifice eucharistique. Si on tient ensemble le côté scripturaire et le côté eucharistique de la *Traditio Christi* avec sa réception par l'Eglise Epouse – la réception gardant unis ces deux aspects –, l'affirmation catholique se situe au-delà de la dissociation, qu'a opérée en profondeur la Réforme protestante, entre le Christ et l'Eglise, comme aussi entre Ecriture et sacrifice eucharistique. Tout accord œcuménique trouve dès lors sa vérité (et sa norme) dans cette affirmation originaire.

Ainsi – et, à mon sens, seulement ainsi – peut apparaître aux protestants la vérité [22] de l'affirmation catholique concernant la tradition apostolique. Celle-ci n'est pas simplement un médiation humaine voulue par le Christ, dont l'autorité garantirait uniquement la transmission de l'Evangile ou de la foi. C'est aussi une tradition qui, (même) en ce qu'elle a d'humain, c'est-à-dire aussi bien la succession apostolique que la transmission de l'Evangile (qu'on songe à la composition des évangi-

21 Cf. JEAN-PAUL II, *Redemptor hominis* et d'innombrables allusions ailleurs.

22. On suppose évidemment admis ce qui a été dit sous le n. 1. Car si le protestant garde l'héritage du nominalisme, rien de ce qui concerne la *Traditio Christi* ne peut prendre son sens plein et catholique.

les), est assumée dans la *Traditio Christi*. Ce qui signifie évidemment que cette succession apostolique est d'ordre sacramentel et que la transmission droite de l'Evangile est garantie par l'Eglise – laquelle possède les Ecritures canoniques et la doctrine orthodoxe grâce à son magistère. Ces affirmations catholiques se trouvent justifiées en même temps qu'est mise à nu la raison – l'unique raison décisive – pour laquelle les protestants les rejettent. Il est clair aussi que ce « système » catholique ne prolonge pas dans l'Eglise le pharisaïsme, rejeté par le Christ, en raison duquel la tradition des hommes est préférée à la Parole de Dieu : c'est dans la *Traditio Christi* que s'articulent l'apostolicité de la foi reçue, dont l'Eglise Epouse est le sujet (récepteur), et l'apostolicité de la succession épiscopale d'ordre sacramentel ; c'est en elle que l'Ecriture et l'Eucharistie sont confiées à l'Eglise Epouse par le ministère sacerdotal des Apôtres et de leurs successeurs.

En troisième lieu, la notion de *Traditio Christi* est dramatique. Luther avait remarqué à juste titre le caractère dramatique de la Révélation, sans pouvoir lui donner sa pleine dimension, parce que, pour lui, l'Eglise n'était pas enfouie dans la *Traditio Christi* et que celle-ci n'était pas au sens plein *traditio Dei*. Dans le prolongement du Concile, il est possible de mettre davantage en lumière ce caractère dramatique. En se livrant, le Fils incarné mène à son terme l'action voulue par le Père, qui est, en l'unissant à l'Eglise, de donner la vie aux hommes créés en Lui et de manifester la gloire que de toute éternité il tient de son Père.

En considérant la Révélation comme cette action dramatique, on est en outre amené à regarder dans l'Ecriture l'histoire racontée plus que le récit de l'histoire, ou plus exactement à voir dans le récit les paroles de l'action (comme au théâtre) : le langage ne fait pas seulement signe dans un ensemble structuré, c'est une parole qui exprime et porte l'action dramatique.

L'historicité des Evangiles, qu'atteste notre Constitution, fut radicalement mise en cause par une exégèse dite eschatologique : quelle fin Jésus avait-il en vue ? Car si cette fin n'est pas identique à celle qu'attestent les évangiles, leur véracité historique perd tout fondement. Or cette question, qui demeure à l'horizon de l'exégèse et de la théologie, introduit dans le récit évangélique cette dimension dramatique, car elle est suspendue à la fin. Peut-elle être traitée théologiquement sans la notion de *Traditio Christi* et au moyen d'une méthode exégétique qui resterait étrangère à cette dimension ?

3. *Ecriture, exégèse et théologie*

La mission de l'Esprit est liée, nous l'avons montré, à la *Traditio Christi*. Le même Esprit inspire les Ecritures et rend spirituels le pain et le vin, donne l'intelligence des Ecritures à l'Eglise Epouse et lui donne de s'offrir en offrant son Epoux. En liant ainsi la mission de l'Esprit à celle du Fils et de son Eglise, la doctrine catholique ne diffère pas sur l'essentiel de la doctrine à laquelle les orthodoxes sont attachés.

La doctrine de l'inspiration qui en résulte, nous l'avons dit, devrait nous amener à transformer sensiblement nos habitudes intellectuelles sur le chapitre de l'Ecriture et de l'exégèse. On restituera d'abord son sens vrai à l'opposition théologique entre *littera* et *spiritus* : non point celle qui existe entre la lettre, ou le texte, et son sens (opposition littéraire), mais la distinction qui existe entre d'une part histoire et récit dans lesquels apparaît l'humilité de l'Esprit et de l'autre leur transfiguration par la gloire du Ressuscité (qui est Esprit). Alors l'Ecriture sainte n'est plus seulement un livre : la Bible, dont nous interprétons le sens ; elle est le Corps intelligible du Logos, comme l'avait vu Origène, corps intelligible par lequel il se rend présent à son Eglise, comme l'affirme la Constitution *Sacrosanctum Concilium* (7). Elle est ce livre scellé que seul l'Agneau a le pouvoir d'ouvrir. Alors elle est retirée à une exégèse objectivante qui n'en peut rien dire, parce qu'au fond elle ne la connaît pas. Elle ne se donne à connaître qu'à ceux qui regardent Celui qu'ils ont transpercé (*Jn 19, 37*).

Pour autant, l'exégèse scientifique n'est nullement bannie. Au contraire, elle est affermie. Son objet est théologiquement défini. Il est d'étudier à la fois l'histoire et le récit de l'Ecriture, en y considérant l'humilité de l'Esprit. L'exégèse apprend ainsi à y discerner le corps du Seigneur, son incarnation. Si elle est pour autant théologique dans sa visée et dans sa progression, elle ne peut cependant pas atteindre par sa méthode l'Objet de la Révélation : le Seigneur seul. Il se révèle par son Esprit, sans le secours d'aucune méthode (qui n'en reste pas moins indispensable), de la foi à la foi [23]. L'accueillir par la foi est l'origine de la théologie qui se développe en laissant se déployer l'évidence de son Objet (en tout l'homme, sur tous les hommes, dans le monde entier).

Une telle conception de l'Ecriture, de l'exégèse et de la théologie rend toute sa force théologique au rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament exprimé par une formule de saint Augustin citée dans *Dei Verbum* : « le Nouveau Testament est caché sous l'Ancien et l'Ancien

23. Cf. notre article : *Le milieu ecclésial* (de la prière), dans *Communio* X, 4 (juillet-août 1985) 21-24.

apparaît clairement dans le Nouveau » (16). Cette formule, introduite tardivement dans notre texte, n'en commande pas l'organisation interne, bien que des notions nécessaires pour en rendre raison aient été mises en place : pour l'Ancien Testament, économie du salut, préannoncée (14), disposée en vue de préparer la venue du Christ rédempteur . . . , de l'annoncer prophétiquement et de la signifier par des types divers (15), contenant des choses encore imparfaites et temporaires (15), et, pour le Nouveau, fondation de la Nouvelle Alliance par le Christ en son sang (cf. *Lc 22,* 20 ; *1 Co 11,* 25) et transfiguration de l'Ancien Testament dans le Nouveau telle que celui-ci s'en trouve illuminé en retour (16).

Il est remarquable que l'intelligence de l'Ecriture soit déterminée selon notre Constitution par l'acte eucharistique du Christ. Cependant le raisonnement de *Dei Verbum* à ce sujet mérite d'être expliqué. Citons le texte : « Bien que (*etsi*) le Christ ait fondé dans son sang la Nouvelle Alliance (cf. *Lc 22,* 20 ; *1 Co 11,* 25), cependant (*tamen*) les livres de l'Ancien Testament, intégralement assumés dans la prédication évangélique, acquièrent et manifestent dans le Nouveau Testament leur signification complète (cf. *Mt 5,* 17 ; *Lc 24,* 27 ; *Rm 16,* 25-26 ; *2 Co 3,* 14-16) et, à leur tour, illuminent et expliquent ce dernier » (16). Pourquoi notre texte marque-t-il un rapport d'opposition (*etsi . . . tamen*) entre la fondation de la Nouvelle Alliance et la transfiguration de l'Ancien Testament par le Nouveau ? La réponse la plus probable, parce que la plus satisfaisante, me paraît être la suivante : parce que le Christ a fondé la Nouvelle Alliance en son sang, celle-ci trouve en lui et son acte (dans sa *traditio*) son fondement et sa lumière. « Seipsum offerens omnem novitatem attulit.» En ce sens précis, l'Ancien Testament est définitivement dépassé. Il *n'*existe *plus* que dans le Nouveau. En celui-ci l'Ancien affirme « la valeur permanente de ses livres » (14). Le dépassement de l'Ancien Testament par le Nouveau comporte donc une *négation.* Celle-ci est fondée dans le don souverainement *libre* que le Christ fait comme Fils de lui-même *pour nous* (*pro nobis*) en *obéissant* à son Père. Or c'est en recevant ce don que Dieu « a enfermé tous les hommes dans la *désobéissance* en vue de faire miséricorde à tous » (*Rm 11,* 32). La négation exprime logiquement le jugement de condamnation que Dieu a prononcé en vue de faire miséricorde. Elle n'est pas moins absolue que le jugement de Dieu. Il faut lui garder sa force si l'on ne veut pas réduire l'acte rédempteur du Christ à un moment d'un processus de dépassement et la transfiguration de l'Ancien Testament à un complément, un surplus ou une surdétermination de signification. En outre, on

exprime ainsi la vérité de la négation qui, dans la théologie de Luther, oppose Loi et Evangile, termes que Luther a substitués délibérément et à tort au couple traditionnel : Ancien et Nouveau Testament. Pareille négation n'est ni manichéenne ni athée, puisqu'elle est fondée sur l'acte *libre* du *Fils obéissant* pour *nous* à son *Père.* Elle est intérieurement ouverte à l'Esprit qui a ressuscité le Fils et manifeste sa gloire dans les Ecritures inspirées.

Conclusion

Regardant le chemin parcouru (dans cet article et dans le précédent), nous observons à quel point s'appellent l'un l'autre le regard situant *Dei Verbum* dans l'histoire conciliaire et le regard qui en scrute la cohérence théologique, à quel point aussi l'enseignement de *Dei Verbum* se dépasse lui-même selon son propre mouvement et, touchant l'histoire blessée de la pensée chrétienne, lui offre des remèdes appropriés. Il nous est bon de contempler comment l'avenir s'ouvre pour l'Eglise quand elle se souvient de son passé dans la lumière du Dieu trinitaire se révélant en son Fils incarné. Au contraire, pour peu qu'elle se regarde elle-même au lieu de contempler son Seigneur, l'Eglise, c'est-à-dire ici ceux qui prétendraient parler en son nom en usurpant son autorité, voit le monde auquel elle est envoyée s'éloigner d'elle comme un horizon qui recule et son passé prendre une distance culturelle infranchissable. C'est pourquoi Paul VI et Jean-Paul II nous invitent inlassablement à nous tourner vers le Christ, Fils de Dieu, *Lumen gentium.* Le Cardinal J. Ratzinger a, durant le récent Synode extraordinaire, fait entendre le même appel. Puisse cet article avoir montré la fécondité proprement théologique d'un tel appel !

B-5000 Namur
Rue Grafé, 4

Georges CHANTRAINE, S.J.
Professeur à la Faculté S.J.
de Théologie (Bruxelles)

Sommaire. – On tâche de recueillir les fruits des analyses de *Dei Verbum* faites dans l'article précédent. On montre d'abord la forme trinitaire de la Révélation : le Dieu créateur, « principe et fin » (Vatican I), est le Père, source du Fils et de l'Esprit et auteur de leur mission ; la *Traditio Christi* est l'unique principe de l'Eucharistie, de l'Ecriture et de la tradition apostolique ; par l'Esprit qu'il livre, le recevant de son Père, Jésus s'unit l'Eglise son Epouse comme sujet récepteur de la Révélation, qui par la foi contemple son Epoux dans toutes les Ecritures inspirées. Puis on indique que dans une telle considération se trouvent les moyens de surmonter des dissociations qui blessent la pensée chrétienne depuis le XIII[e] siècle.