NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

78 N° 2 1956

Bible, Tradition, Magistère dans la théologie catholique

Gustave DEJAIFVE (s.j.)

p. 135 - 151

https://www.nrt.be/fr/articles/bible-tradition-magistere-dans-la-theologie-catholique-2349

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Bible, Tradition, Magistère dans la théologie catholique

S'il fallait traduire en clair — non sans un humour quelque peu malicieux — la représentation que les Protestants se font de l'Eglise catholique, on pourrait imaginer ce qui suit : une très vieille caravelle, tenant ensemble on ne sait par quel miracle, parcourt l'océan des temps. Sur le pont et dans les cales sont entassés toutes sortes d'objets hétéroclites, ramenés par les matelots de tous les ports où le navire a jeté l'ancre : fragments de frises des temples grecs, statuettes alexandrines, morceaux d'arcs de triomphe romains, croisées d'ogives gothiques et sculptures romanes, tableaux du Quattrocento et torsades baroques, tout gît pêle-mêle en un immense bric-à-brac, et cette sorte de musée flottant, confiné en un espace étroit, continue son périple fructueux à travers l'histoire. Sa route capricieuse, au gré des vents et des courants, ne s'éloigne pourtant jamais des côtes, car elle vit de commerce, de ce monde d'ici-bas avec lequel elle entretient d'incessants échanges : c'est même là le secret de sa survie. A prévisions humaines, ce cabotage autour du monde peut se prolonger jusqu'à la fin des temps : bien gréée, bien équipée, cette étrange arche de Noé vogue au fil de l'histoire, emportant avec elle toutes ses richesses.

C'est bien là l'image que suggère à ceux du dehors l'Eglise catholique — *Navicula Petri* — avec son conservatisme minutieux, son évolution incessante, sa collusion avec le temporel, son absence apparemment totale d'eschatologie; poursuivant la comparaison, on aurait beau jeu de lui opposer la Réforme avec sa flotille d'embarcations légères, munies d'une carte, d'une boussole, d'une voile et d'un gouvernail fragiles, mais pointant toutes le cap vers la haute mer. Car c'est à une traversée vers l'au-delà que les hommes sont conviés, loin des sécurités trompeuses de ce monde et la foi qui les anime n'a pour garantie en ce périlleux voyage que le message écrit, tracé à larges traits sur une carte par l'armateur divin et la promesse de l'Esprit dont le souffle invisible et capricieux guidera leurs voiles par des routes inconnues.

CONCEPTION CATHOLIQUE DE LA TRADITION DANS LA PERSPECTIVE PROTESTANTE

A cette fidélité à la Parole de Dieu dont elle est justement fière, la Réforme contraste les déviations doctrinales de l'Eglise romaine et, qui plus est, le caractère fatal de ces déviations, comme si, pour

mieux entendre le chant des sirènes que sont les voix du sang et de la chair, son équipage avait d'abord légèrement dévié de la route prescrite, oublié peu à peu le but du voyage et fini par obéir aux appels d'un monde pécheur, faisant écho aux secrètes connivences de son propre cœur.

G. Ebeling, dans l'ouvrage que nous citions dans un précédent article [1], nous retrace, en quelques pages vigoureuses, ce processus inévitable qui conduisit l'Eglise catholique de l'abandon de la Bible comme norme unique de vérité à la canonisation de soi-même en son magistère infaillible. Pour justifier sa propre évolution doctrinale, qu'elle cherche en vain à identifier à un conservatisme non moins radical [2], elle se vit contrainte au concile de Trente, en face du principe réformé du « Sola Scriptura », d'établir dogmatiquement le concept de Tradition. Ayant atomisé la Révélation en une multitude de dogmes et de prescriptions, ajoutés à la lettre de l'Ecriture, elle se devait de les justifier et c'est pourquoi elle eut recours aux « traditions » comme à une source complémentaire de vérité. Mais qui ne voit que le seul lien qui les unit est l'autorité même de l'Eglise [3] ? En effet, les caractères objectifs que le concile leur prête sont indéterminés et incontrôlables : leur relation à « la foi et aux mœurs » est trop vague ; leur caractère « apostolique » est une pure fiction, puisqu'il est indépendant de l'histoire (des traditions sont dites « apostoliques », alors qu'elles ne sont pas attestées historiquement ou qu'elles ne peuvent l'être [4]). D'autre part, le fait d'accorder à ces traditions la même autorité qu'à l'Ecriture sainte visait à détrôner celle-ci de sa primauté. La vraie norme, la « norma normans », c'est désormais la Tradition, c'est-à-dire en fait l'Eglise, puisque c'est elle qui juge en dernier ressort du vrai sens de l'Ecriture : loin d'être contrôlée par l'Ecriture, c'est elle qui en dispose et s'en constitue l'arbitre [5].

Cette tendance, amorcée à Trente, s'est définitivement affirmée au concile du Vatican. Résolue à opposer une digue à une conception évolutionniste des dogmes selon les modernistes et en même temps à rompre les derniers liens qui empêchaient, de la part du principe de

1. *N.R.Th.*, 1956, p. 42, n. 32 : « *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem* », p. 44-50.

2. « (Die) Geschichte der römischen Kirche ist von einer doppelten Tendenz beherrscht : einem radikalen Konservativismus und einem nicht minder radikalen Evolutionismus. Das innere Ringen in der Geschichte der römischen Kirche ist dauernd davon bestimmt, beide Tendenzen zu identifizieren » (*ib.*, p. 44).

3. « Wie bei der Schrift die einigende Klammer allein ihre formale Autorität ist, so ist bei der Tradition die einigende Klammer die Autorität der Kirche selbst » (*ib.*, p. 45).

4. « Die sogenannte apostolische Herkunft ist im Grunde unabhängig vom Historischen. Der trotzdem festgehaltene Anspruch auf Historizität wird zu einer dogmatischen Fiktion » (*ib.*, p. 46).

5. « Damit ist die Kirche gegen jede möglichkeit einer Kritik von der Heiligen Schrift her prinzipiell gesichert. Die Kirche selbst steht als judex über der Schrift » (*ib.*, p. 46).

tradition, la consécration suprême de l'autorité du magistère pontifical, l'Eglise catholique usa de sa méthode familière : elle joignit au conservatisme le plus entêté la plus audacieuse innovation. L'idée moderniste d'évolution fut supplantée par le concept de développement ecclésiastique et on lui associa le principe de l'infaillibilité pontificale. C'était donner au problème du rapport entre la Révélation et l'Histoire, pense Ebeling, une solution grandiose. La tradition y est remplacée par l'Eglise enseignante, l'autorité normative est transférée du passé au présent [6]. L'historien des dogmes, Loofs, l'a très bien vu, ajoute notre auteur : « au Vatican il est arrivé à la tradition — j'entends la tradition réelle, historiquement constatable — ce qui était arrivé à l'Ecriture au concile de Trente. Elle est refoulée par une autre grandeur : l'Eglise enseignante. Ce que l'Ecriture enseigne, la tradition le manifeste, décrétait le concile de Trente. Ce qu'est la tradition, l'Eglise l'enseigne, décide le concile du Vatican [7] ». Le dernier pas a été franchi qui conduisait l'Eglise à une émancipation de l'histoire, c'est-à-dire de fidélité au passé, mais en même temps on aboutit à une canonisation, à une absolutisation du temps même de l'Eglise : sont devenir devient la norme suprême [8].

Ce sont les mêmes critiques et presque les mêmes formules que l'on retrouve dans le volume, inégal certes, mais par certains côtés si pénétrant, que W. von Loewenich vient de consacrer au catholicisme contemporain [9]. Traitant des sources de la vérité catholique, l'auteur remarque que la tradition elle-même, à laquelle l'Eglise recourt pour établir sa vérité, n'est pas unanime ni cohérente. Aussi faut-il une instance supérieure pour décider ce qu'est la vérité catholique : c'est le magistère [10].

Cette affirmation, ajoute l'auteur, en ce qui concerne le magistère du Souverain Pontife, n'est d'ailleurs pas récente : déjà saint Thomas d'Aquin la défendait et l'on peut penser que le XIX[e] siècle s'est laissé influencer par son argumentation. Toutefois, du point de vue de la Réforme, elle est inacceptable. En effet, « la source de la vérité chrétienne devient l'Eglise elle-même, son sens de la foi, le « sentiment » catholique : elle n'a plus besoin ni de l'Ecriture, ni d'une tradition unanime. L'Eglise s'est par là érigée en absolu. Elle n'est

6. « Der Traditionsbegriff wurde völlig gemeistert durch den papalistischen Kirchenbegriff, die massgebende Autorität aus der Vergangenheit verlagert in die Gégenwart » (*ib.*, p. 47).

7. « Was die Schrift lehrt, zeigt die Tradition : so dekretierte das Tridentinum. Was Tradition ist, lehrt die Kirche, so will das Vatikanum » (*ib.*, p. 47. Cfr Loofs, *Symbolik oder christliche Konfessionskunde*, Tubingue, 1902, p. 209).

8. « Die absolute Vergeschichtlichung der Kirche » (*ib.*).

9. W. von Loewenich, *Der moderne Katholizismus*, Witten, 1955.

10. « Nun ist aber die Tradition selbst nicht eindeutig. Man braucht also ein oberste Instanz, die festsetzt, was wirklich als kirchliche Tradition zu gelten hat. So wird das kirchliche Lehramt der Ort, an dem entschieden wird, was katholische Wahrheit ist » (*ib.*, p. 156).

plus soumise à la vérité, mais dispose d'elle et revendique par-dessus le marché l'infaillibilité. Toute négation de sa doctrine est punie d'anathème. C'est le système de l'arbitraire, le modèle classique du régime totalitaire [11].

On comprend que du point de vue de la Réforme, qui est « celui de l'Evangile et des exigences critiques de la Vérité, on doive lui opposer un « non » radical et décidé [12] ». L'Eglise catholique s'est mise en effet à la place de la vérité. Elle a par le fait même sacrifié son propre fondement. La doctrine catholique est devenue en ce sens une véritable hérésie [13].

C'est à des conclusions aussi négatives, mais appuyées sur des arguments plus subtils et plus spécieux qu'aboutit W. Schweitzer dans le très beau livre qu'il vient de publier sur « l'Ecriture et le Dogme dans les diverses confessions chrétiennes [14] ». S'attachant aux meilleurs exposés catholiques en langue allemande sur les rapports entre le Dogme et la Bible, en particulier ceux de Diekamp, de M. Schmaus, de G. Söhngen, l'auteur fait remarquer que les explications de ces théologiens pour justifier à la fois une primauté de la Bible et l'infaillibilité du magistère souffrent d'une contradiction interne. L'autorité supérieure que la théologie romaine reconnaît aux sources de la Révélation : Ecriture, tradition, est toute théorique. En effet, dès là que l'Eglise enseigne une vérité, celle-ci devient partie intégrante de la tradition et ainsi appartient *ipso facto* à l'une des deux sources soi-disant supérieures. En conséquence, on ne peut imaginer l'hypothèse d'une proposition proclamée par l'Eglise et qui ne soit pas fondée dans la Révélation [15].

On en arrive donc, estime Schweitzer, à un cercle vicieux : l'unité de l'Ecriture doit garantir l'unité de l'Eglise, et c'est l'unité de l'Eglise qui garantit l'unité de l'Ecriture et décide de son interprétation. Il n'y a donc plus de contradiction possible entre dogmes et Ecri-

---

11. « Quelle der christlichen Wahrheit ist die Kirche selbst, ihr Glaubenssin, ihr Gesamtsinn; es bedarf weder der Heiligen Schrift noch einer einhelligen Tradition. Die Kirche hat sich damit absolut gesetzt. Sie steht nicht unter der Wahrheit, sondern sie verfügt über die Wahrheit und beansprucht darin noch Unfehlbarkeit. Jede Nichtanerkennung wird mit dem Anathema belegt. In ihrer Stellung zur Wahrheit offenbart sich die römische Kirche als das klassische Muster eines autoritären System » (*ib.*, p. 160-161).

12. « Hier kann es vom Evangelium und vom wissenschaftlichen Wahrheitsbewusstsein her nur ein schroffes, entschiedenes Nein geben » (*ib.*, p. 161).

13. « Die Kirche hat sich selbst an Stelle der Wahrheit gesetzt. Sie hat damit ihre eigenen Grundlagen preisgegeben. Die katholische Lehre ist in diesem Sinne echte Häresie geworden » (*ib.*, p. 165-166).

14. *Schrift und Dogma in der Oekumene*, Gütersloh, 1953.

15. « Die Anerkennung der Offenbarungsquellen als höherer Autorität ist hier nur theoretisch vollzogen. Denn dadurch, das die Kirche etwas verkündet, wird es ja in gleichen Augenblick Bestandteil der Tradition, also einer der beiden angeblich übergeordneten Offenbarungsquellen. Der Fall, dass ein kirchlich verkündigter Satz nicht in der Offenbarung gegründet wäre, kann deshalb hier gar nicht eintreten » (*ib.*, p. 32-33).

ture sainte, mais une sorte d'harmonie préétablie, l'harmonieuse unité que l'on retrouve dans le système romain sur le plan de la juridiction : l'unité symphonique de toutes les parties de l'Eglise sous le Pontife romain se reflète dans l'harmonie des dogmes entre eux et avec l'Ecriture [16].

Ceci n'est possible, remarque finement Schweitzer, qu'en raison d'une position préjudicielle concernant l'Eglise. Le concept romain de « tradition », qui fait le lien entre l'Ecriture et les dogmes, ne s'explique que par la nature de l'Eglise, considérée comme communauté mystique ou sacramentelle prolongeant le Christ. C'est le mystère de la présence intemporelle du Christ dans l'Eglise qui consacre la tradition et en fait une source de la Révélation [17].

Cette prétendue identité entre le Christ et l'Eglise rend impossible un désaccord entre elle et la Bible qui contient le témoignage sur le Christ, mais cet accord n'est réalisé qu'en faisant violence à l'Ecriture et en lui imposant d'autorité une interprétation subjective qui répugne à ses affirmations les plus formelles. Sans doute, l'auteur le reconnaît loyalement, la dogmatique protestante elle-même ne peut pas toujours se réclamer de la lettre de l'Ecriture et ce n'est d'ailleurs pas requis : il suffit que la relation objective avec le témoignage biblique global puisse être démontrée [18]. Il y a une évolution dogmatique, même au sein de la Réforme : on n'a donc pas à en faire un grief au catholicisme.

Mais la question qui se pose est la suivante : où en est la norme? Pour la Réforme, cette « norma normans » reste en tout cas l'Ecriture sainte. Dans le catholicisme romain, au contraire, la Bible n'est plus souveraine; on prend contre elle des garanties, on l'entoure de murailles [19]. La Parole de Dieu y est asservie et la voix de l'homme la supplante. Si c'est le Seigneur qui nous parle dans la Bible (et pourquoi l'aurait-on canonisée sinon pour préserver la pureté divine de la Révélation de tout alliage humain?), il exige une soumission complète et inconditionnelle à son message. Si l'Ecriture témoigne du Seigneur, l'Eglise et tout interprète lui sont exclusivement liés; ne pas tenir compte de ce fait, c'est, pour l'Eglise, refuser d'être interpellée

16. « Die harmonische Einheit der Teile der Kirche in ihrer Unterordnung unter den römischen Bischof muss sich hier spiegeln in der Harmonie der Dogmen untereinander und in der Harmonie der Schrift mit diesen Dogmen. Deshalb kann es weder zwischen einzelnen Dogmen und der Schrift noch zwischen verschiedenen Schriftaussagen wirklich Widersprüche geben » (*ib.*, p. 49).

17. « Es ist das Mysterium der zeitlosen Gegenwart Christi in der Kirche, das die Tradition heiligt und sie damit zu einer Offenbarungsquelle werden lässt » (*ib.*, p. 42).

18. « Als Interpretation der Schrift kann eine Lehre gelten, wenn sie als Ausdruck für das Gesamtverständnis der Schrift verstanden werden kann » (*ib.*, p. 43).

19. « Wir können der römischen Form der kirchlichen Bindung der Schriftauslegung nicht zustimmen, weil sie nicht von einer eindeutigen auf alle Sicherungen verzichtenden Bindung der Kirche an die Schrift begleitet ist » (*ib.*, p. 50).

par Dieu et n'engager qu'avec elle-même, comme le dit K. Barth, un monologue stérile [20].

Ces griefs, on le pressent, sont de la plus extrême gravité; aux yeux de la Réforme, dont le leitmotiv est une fidélité sans compromis à la Parole, ils sont décisifs. En s'engageant dans l'histoire, en composant avec elle, l'Eglise catholique a étouffé la voix du Seigneur, elle a succombé à la tentation du Grand Inquisiteur. Il n'est rien qu'elle craigne autant que le retour du Seigneur, comme l'intendant infidèle : tous les protestants notent en elle ce relâchement de la tension eschatologique [21] à laquelle elle substitue, pensent-ils, la conception d'un avènement du Royaume en elle-même. En prenant ainsi la place du Christ, en le remplaçant, au sens littéral, elle ne dépend plus que d'elle-même; de ce fait, elle a perdu l'ancre du salut : le lien avec l'unique événement de l'Incarnation et elle est emportée, à l'abandon, sur les vagues successives de l'histoire. Qu'aurait-elle besoin d'en revenir à la Bible, au témoignage décisif et dernier du Nouveau Testament? Celle qui a reçu du Christ les pleins pouvoirs et prolonge ici-bas son Incarnation, a mieux à faire que de se pencher sur de vieux parchemins poussiéreux : qu'elle écoute l'oracle du Vatican et elle apprendra de lui ce que le Christ révèle, à chaque époque, à son peuple.

APPRÉCIATION CRITIQUE

Le témoignage même de l'Eglise.

A ces objections dont la force persuasive gît dans leur apparente simplicité, on aurait beau jeu d'opposer un démenti catégorique. Bien qu'aux yeux de nos adversaires le témoignage de l'Eglise sur elle-même soit précisément en question, ayons-y cependant recours : il nous manifestera à tout le moins l'idée que l'Eglise se fait de son propre magistère et comment elle conçoit la relation qui le rattache à la Révélation du Christ.

Est-il vrai, tout d'abord, que le Magistère, en définissant la doctrine révélée, n'ait de regard que pour le charisme de vérité dont il se sait muni et ne se réfère plus à des sources externes, où cette Révélation est enclose? L'affirmer, ce serait faire de l'Eglise la source même de la vérité et lui accorder une fonction révélatrice au même titre

20. « Weil die Schrift diesen Herrn bezeugt, ist die Kirche und damit auch der Ausleger allein an sie gebunden. Wo dies nicht beachtet wird, « ist die Kirche nicht angeredet, sonder in Gespräch mit sich selbst begriffen » (K. Barth, *Dogmatik*, I, 1, p. 197) » (*ib.*, p. 52).

21. « Es ist eine bekannte Beobachtung, dass die römische Kirche in besonderer Weise in der Versuchung lebt, sich hier auf Erden zu häuslich einzurichten bzw. die Ewigkeit in ihren Mauern in einer Weise sichtbar werden zu lassen, dass die **eschatologische Hoffnung in den Hintergrund gedrängt wird** » (*ib.*, p. 48-49).

que le Christ. Ce n'est pas ce qu'elle enseigne dans ses déclarations les plus solennelles. N'est-il pas étrange de constater qu'au concile du Vatican, dans la définition du dogme même : celui de l'infaillibilité pontificale, où nos frères dissidents décèlent l'influence fatale des facteurs humains qui président à l'évolution du système romain, l'Eglise catholique ait le souci de marquer sa dépendance des sources? Avant de passer à la proclamation du dogme, au ch. 4 de la Constitution sur l'Eglise « Pastor aeternus », elle souligne fort opportunément que « les successeurs de Pierre n'ont pas reçu la promesse du Saint-Esprit pour manifester une doctrine nouvelle grâce à la révélation qu'Il leur ferait, mais pour garder saintement grâce à son assistance et exposer fidèlement la Révélation transmise par les Apôtres, c'est-à-dire le Dépôt de la foi [22] ». Les définitions qu'ils ont prononcées dans le passé, avec la coopération de toute l'Eglise suivant des modalités d'ailleurs diverses, ils les ont portées « après avoir connu, avec l'aide de Dieu, qu'elles étaient conformes aux saintes Ecritures et aux traditions apostoliques [23] ».

Pie XII n'a-t-il pas réitéré récemment dans son encyclique « Humani generis » cette doctrine traditionnelle? Après avoir souligné l'utilité pour la théologie d'une étude incessante des sources de la Révélation, aux trésors inépuisables, il jugeait bon toutefois de rappeler aux théologiens l'importance du magistère vivant, dont le rôle, néanmoins, ne consiste qu'« à éclairer et à dégager ce qui est contenu dans le dépôt de la foi d'une manière obscure et pour ainsi dire implicite [24] ».

Sans doute, nos critiques protestants pourront nous dire que ce sont là considérations toutes théoriques, formules vides, héritées du passé et qu'en fait le magistère ne se sent pas lié par ces conditions qu'il semble poser à son exercice; mais comment expliquer en ce cas la prudence du magistère dans la pratique, les longs délais et les temporisations mises à la proclamation de dogmes dont la teneur ne se trouve pas explicitement dans l'Ecriture et les premiers témoins de la Tradition?

L'infaillibilité personnelle du Pape, selon le sens même où cette vérité fut définie au Vatican, s'affirmait déjà, de l'aveu de von Loewenich lui-même, au moyen âge, au temps de saint Thomas; les dogmes mariologiques, récemment définis, étaient déjà le bien commun de l'Eglise depuis des siècles; en particulier le dogme de l'Immaculée

---

22. « Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut, *eo revelante*, novam doctrinam patefacerent, sed, ut, eo assistente, traditam per apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent » (*Coll. Lac.*, VII, 486; Denz.-Banw., *Enchiridion Symbolorum*, 1836).

23. « ea tenenda definiverunt, quae sacris Scripturis et apostolicis traditionibus consentanea, Deo adiutore, cognoverant » (*ib.*).

24. « Deus Ecclesiae suae Magisterium vivum dedit, ad ea quoque illustranda et enucleanda, quae in fidei deposito nonnisi obscure ac velut implicite continentur » (*A.A.S.*, 1950, XLII, p. 569; *N.R.Th.*, 1950, p. 848).

Conception de Marie était « théologiquement » mûr, si l'on ose dire, dès le XIV[e] siècle, à partir de l'intervention heureuse de Duns Scot. Qu'est-ce qui empêchait l'Eglise de procéder à ces définitions, si elle n'avait eu qu'à consulter son « sentiment », ce sens de la foi qui a joué un tel rôle dans leur découverte? Si l'Eglise est à elle-même la source unique de son dépôt doctrinal, qu'a-t-elle à tergiverser, quand une vérité semble s'imposer à la grande majorité de ses membres et que le magistère s'y sent lui-même incliné?

Ne serait-ce pas qu'elle doit s'interroger longuement sur l'accord de ces vérités nouvelles avec le Dépôt de la foi tel qu'elle l'atteint dans ses sources, recueillir avec soin toutes les garanties objectives qui l'autorisent à y voir une implication authentique de la Révélation en scrutant l'Ecriture Sainte et la tradition catholique qui l'interprète et l'explique?

Soit, diront nos théologiens protestants, mais il vous faut avouer que nombre de vos dogmes non seulement n'ont aucun appui dans l'Ecriture, mais même ne peuvent s'accorder avec son témoignage global. Schweitzer le montre avec complaisance dans le cas de l'Assomption et de certaines autres vérités catholiques, en contrastant les divergences des théologiens romains à cet égard [25].

JUSTIFICATION DE LA NOTION CATHOLIQUE DE TRADITION

Il nous faut donc aborder le fond du débat, justifier la notion catholique de tradition, déterminer la relation qui la relie à l'Eglise d'une part, à l'Ecriture sainte et à la Révélation de l'autre.

Nous espérons montrer qu'elle n'est pas, en tout cas, ce « nasus cereus », *qu'on modèle à sa guise selon la Réforme, et que la dogmatique* catholique, en y recourant, n'est pas victime du grossier cercle vicieux qu'on lui impute : si l'Eglise intervient pour une part dans sa constitution même, au titre de sujet qui la constitue et qui la transmet, elle n'en reste pas moins une norme objective, à laquelle la dogmatique se sait et se veut soumise, parce qu'elle seule conserve fidèlement la Révélation, achevée et accomplie dans le témoignage historique de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Notion catholique de la Révélation.

Pour comprendre la tradition catholique, il faut donc se faire une idée précise de la Révélation. Les travaux d'exégèse protestants ont bien mis en lumière le caractère à la fois actif et historique de la Révélation divine : Dieu vient, intervient dans l'histoire humaine par une série d'événements, qui culminent dans l'événement central de l'Incarnation : ces interventions forment une série de relais qui ja-

25. *Schrift und Dogma in der Oekumene*, p. 38-46.

lonnent une Histoire sainte [26]. C'est à l'intérieur de notre histoire que Dieu vient nous interpeller, depuis ce premier instant que constitue « l'événement » de la création, dont nous parle la Genèse, surgissant de l'éternité divine, jusque la descente même de Dieu dans le temps par l'Incarnation de son Fils. En un sens, loin de mettre en question l'importance de l'histoire, l'Incarnation vient la consacrer, puisque l'éternité de Dieu s'est liée à la brève durée de la vie terrestre de l'Homme-Dieu et remplit cet espace étroit de sa plénitude. Jusqu'ici, la théologie catholique marque son plein accord avec les affirmations les plus récentes de la pensée biblique réformée.

Les différences apparaissent, là où l'on s'interroge sur le sens même de cette Révélation et sur sa portée. Elle n'est qu'une intimation du vouloir divin, nous disait Gloege, appelant l'homme à une décision existentielle; elle n'est, en tout cas, ni la manifestation de l'essence divine ni la communication de vérités ou de faits jusque-là inconnus [27]. Là où un acte de pure obéissance est exigé, il suffit de percevoir l'ordre émanant de l'autorité souveraine.

On peut se demander si, dans cette manière de voir, la nature de la Révélation est bien aperçue selon toutes ses dimensions et, en particulier, si son caractère eschatologique et transcendant est suffisamment mis en lumière. Dieu peut-il agir en personne dans l'histoire sans rien laisser entrevoir de son être? Peut-Il accomplir sa geste de salut parmi les hommes sans rien leur révéler de sa nature intime? S'Il se révèle lui-même — et Il le fait, car l'obéissance qu'Il demande de nous est celle d'hommes libres, née d'un amour personnel provoqué par la « découverte » de son objet — ce ne peut être que pour nous attirer vers Lui et nous orienter vers sa possession définitive. Saint Thomas semble avoir admirablement saisi l'essence de la Révélation, lorsque, dans un raccourci génial, il propose à notre foi ici-bas l'objet même de notre béatitude dernière et les moyens de l'atteindre [28] : Dieu dans l'intimité de son être et le Christ incarné, qui est « via quaedam ad Deum [29] ». Ce Dieu qui est notre salut, nous ne l'atteignons néanmoins qu'à travers la manifestation qu'Il nous donne de lui-même, puisque nous ne pénétrons ici-bas dans l'intimité des êtres qu'à la faveur de l'expression qui nous la découvre [30]. Le Christ lui-même, dans son épiphanie terrestre, s'est soumis aux conditions de toute communication humaine : si sa Personne se révèle l'image parfaite du Père, c'est

26. Cfr *N.R.Th.*, 1956, p. 36.
27. Cfr Gloege, *Offenbarung und Überlieferung*, p. 24.
28. « Illa per se pertinent ad fidem, quorum visione in vita aeterna perfruemur et per quae ducemur ad vitam aeternam » (*S. Th., II° II°*, 1, a. 8, c).
29. Cfr le prologue de la *Tertia pars* de la Somme théologique : « Quia Salvator noster Dominus Jesus Christus... viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus... ».
30. Que cette expression s'accomplisse par des paroles, des actes ou des attitudes, peu importe; les « silences » eux-mêmes peuvent être révélateurs de la personne, comme pour le Christ le « silence » de sa Passion.

que ses actes historiques comme ses paroles, toute sa vie, enfin, reflétait en lui le mystère même de Dieu aux esprits préparés à Le saisir. Son « passage » ici-bas fut, pour l'humanité entière, la théophanie suprême, dont toutes les autres ne furent que la promesse et la figure.

Cette Révélation de Dieu dans son Fils unique, étant manifestation d'un mystère transcendant la chair et le sang, exigeait d'autre part que Dieu illumine du dedans les esprits qui l'accueillent : c'est ce que nous atteste saint Matthieu dans la confession de Pierre à Césarée de Philippe [31]. Aux signes extérieurs se joint le témoignage interne de l'Esprit de Dieu qui fait voir le sens salutaire et divin des événements réalisés.

Il n'est point en effet de révélation sans un rapport à un sujet auquel elle est destinée et qui soit habilité du dedans à la recevoir : elle ne peut donc se concevoir adéquatement sans tenir compte de la foi qui l'accueille et qui lui donne sa raison d'être, de même qu'une parole ne revêt tout son sens aux yeux de celui qui la profère que s'il y inclut la réaction de l'auditeur auquel il l'adresse.

Message divin, attestant dans le Christ le mystère du salut, la Révélation chrétienne s'achève dans la foi qu'elle suscite et qui lui donne son sens dernier.

Transmission de la Révélation : rôle de l'Eglise.

Or, si cette révélation est destinée à l'humanité entière qu'elle doit orienter vers le Père, comment va-t-elle atteindre tous les hommes? Dieu qui venait nous l'attester dans son Fils incarné à un moment de la durée, ne pouvait se désintéresser de son mode de transmission et des garanties qui devaient en assurer la communication fidèle : nous voyons effectivement le Christ choisir et instituer un groupe de témoins accrédités : les apôtres qui reçoivent mission de proclamer le message de la bonne nouvelle au monde entier et de garder fidèlement tous ses préceptes; à leur témoignage le Christ joindra celui de son Esprit dont il leur promet l'assistance permanente [32].

Par là, le Christ constituait l'Eglise comme l'unique dépositaire de son Evangile; de même que, sous l'ancienne Loi, le peuple de Dieu, comme communauté sacrale, était porteur de la Révélation primitive, désormais l'Eglise se voit chargée de cette mission par rapport à la Révélation totale.

Jusqu'ici, la théologie réformée contemporaine marque son accord avec nous [33], mais elle se sépare de nous quand il s'agit de déterminer

31. Mt., XVI, 17.

32. Voir à ce propos Y. Congar, *Le Saint-Esprit et le corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*, dans la *Rev. Sc. ph. et th.*, 1952, p. 613-625; 1953, p. 24-48, reproduit dans *Esquisses du mystère de l'Eglise*, 1953, p. 129-179.

33. Comme nous l'avons vu à propos de Gloege, *op. cit.*, p. 30, 41 sq. Cfr *N.R.Th.*, 1956, p. 39-40.

le rôle propre de l'Eglise. Sa mission consiste-t-elle à répéter, avec une fidélité littérale, un message dont le Christ aurait pris la peine de fixer l'expression authentique et définitive? Ce n'est pas ce que paraît insinuer l'évangile de saint Jean, quand, dans le discours après la Cène, il attribue à l'Esprit, donné aux Apôtres, la tâche pédagogique de les introduire peu à peu dans toute la vérité, déjà révélée par le Christ [34]. Il y a donc une croissance dans la vérité divine qui est ici affirmée et considérée comme normale; si l'on admet, d'autre part, avec de bons exégètes, que la perspective de l'évangéliste s'étend en ce passage à tout l'« avenir de l'Eglise [35] » on peut augurer que cette croissance couvrira tout le temps de l'Eglise. Le Christ a tout révélé; néanmoins tout son enseignement n'est pas encore assimilé ni compris : une intelligence de la Révélation par l'Eglise est prévue, dont l'Esprit Saint rythmera les étapes progressives dans une fidélité totale au message historique du Christ.

Ce rôle de l'Eglise dans l'assimilation et la pénétration de l'Evangile s'avère indispensable si l'on tient compte du caractère historique de la Révélation du Christ. Parole humaine, adressée en tel milieu déterminé, à tel moment du temps et néanmoins destinée à conduire les hommes de tous les temps vers leur béatitude, elle doit rencontrer les hommes dans des situations historiques déterminées et régler concrètement leur marche vers Dieu; pour mieux les atteindre, elle doit emprunter leur langage, être transposée dans leurs propres contextes mentaux, répondre aux questions qu'ils lui posent à tel moment de leur pèlerinage terrestre. Si le Christ est vraiment le Seigneur des temps, il a disposé le message qu'il livrait à de pauvres pêcheurs de Galilée, de telle sorte qu'il puisse inclure en lui ces adaptations successives et ces développements nécessaires [36]. Mais s'il n'est plus là, en personne, pour veiller, comme jadis, de son vivant, à l'intelligence exacte de sa Parole, où pourra s'opérer, dans cette vaste symbiose de sa Révélation et des cultures humaines successives, la transmission fidèle de son Evangile? Nulle part ailleurs que dans le sujet auquel Il le confie : l'Eglise. C'est elle qui reçoit le pouvoir non seulement de prêcher l'Evangile, mais de le proclamer authentiquement à chaque époque, c'est-à-dire de l'interpréter avec certitude.

Avec sa Parole à transmettre au monde, le Fils de Dieu a joint l'interprète vivant qui puisse la comprendre et l'expliquer à chaque

34. Jn, XVI, 13 : ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν, dit le texte grec, il vous conduira peu à peu, comme un guide, à toute la vérité. Cependant, le Christ a déjà révélé à ses apôtres *tout* ce qu'Il a appris du Père : Jn, XV, 15.

35. Cfr Lagrange, *Evangile selon saint Jean*, p. 424-425. Voir d'ailleurs Jn, XVII, 21 : « Je vous prie non seulement pour eux, mais pour tous ceux qui croiront en moi à travers leur message. »

36. Voir à ce propos les remarques de K. Rahner, *Zur Frage der Dogmenentwicklung*, reproduit dans *Schriften zur Theologie*, I, p. 57-58.

génération : au témoignage des Apôtres qui la recueillaient à sa source et en constituaient avec l'aide de l'Esprit un dépôt sacré, succède désormais le témoignage de l'Eglise.

Refuser à l'Eglise ce pouvoir d'interpréter authentiquement la Parole divine, c'est condamner cette dernière à rester une grandeur étrangère au monde qu'elle doit éclairer et en faire, en toute rigueur de termes, une lettre morte et un livre scellé. A mesure que l'Eglise s'éloigne dans le temps de l'époque apostolique, elle deviendrait de moins en moins capable de comprendre le message du Christ et c'est à cette conclusion qu'aboutissent nécessairement, depuis Sohm et Harnack jusqu'à von Campenhausen, tous les historiens protestants qui parlent d'une corruption de l'Evangile par le catholicisme naissant, dès la fin du premier siècle. C'est même la raison pour laquelle ils s'attachent tellement au Nouveau Testament comme à l'unique source qui nous atteste le kérygme apostolique. Mais cette garantie même paraît bien précaire, n'en déplaise à Cullmann [37], et nous avons vu Ebeling contester la valeur du Canon néotestamentaire, où tant d'éléments étrangers ont pu s'adjoindre à l'authenticité du premier témoignage [38]. Une reconstitution critique s'impose donc et le soin en serait laissé aux exégètes du XX^e^ siècle, qui, à la lumière de leur foi réformée, assumée comme l'unique critère, s'essaient, avec le succès que l'on sait, à discerner le sens originel du message du Christ.

Combien il paraît plus conforme à la sagesse divine d'admettre que le Christ a confié l'« économie de son mystère », comme le dit saint Paul [39], à l'Eglise et à sa prédication vivante ! C'est en elle que retentit, comme en un témoin toujours vivant, le message que le Verbe incarné adresse à chaque génération d'hommes : c'est pour mieux assurer le ministère de la Parole dite une fois pour toutes qu'elle possède un magistère.

Rôle subordonné du magistère.

Car, il importe de le souligner, en regard de tant de méprises de la part des Réformés, le magistère n'exerce ici qu'un rôle subordonné, dépendant du Christ. Quand il propose et interprète à un moment de l'histoire la vérité révélée, loin d'agir d'une façon absolument autonome, il ne fait que mettre en œuvre un pouvoir que le Christ lui a confié ici-bas et dont l'assistance de l'Esprit lui garantit le bon usage.

Ce pouvoir, qu'on le remarque bien, n'est pas un pouvoir « prophétique » au sens strict, qui consisterait à exprimer une révélation immédiatement reçue de Dieu ; il est un simple pouvoir d'interprétation

37. Cfr son article *Ecriture et Tradition,* paru dans *Dieu Vivant,* n° 23, p. 57-67 et publié dans *La Tradition,* 1953, p. 41-52.
38. *Op. cit.,* p. 55-57.
39. *Eph.,* III, 9-10.

d'un message déjà délivré et dont l'Eglise, en son ensemble, est l'authentique dépositaire. Il est donc nécessairement relatif à un objet préalable, sans lequel il n'a plus de sens. Le physicien, le biologiste qui découvrent, au microscope, les mystères de l'atome ou de la cellule, n'inventent pas les résultats de leur enquête, encore qu'ils soient les seuls à les y déceler, en raison de leur longue préparation technique et scientifique. Ainsi l'Eglise enseignante, encore qu'elle soit la seule, en raison du charisme de l'Esprit, à interpréter correctement le « donné » de la Révélation, ne fait que le déchiffrer, à la lumière de sa foi, et ne l'invente pas.

« Traditions » au concile de Trente.

Mais ce « donné » premier, cet objet, où est-il, nous disent les protestants, sinon dans l'Ecriture Sainte et elle seule? C'est contre cette identification de la Révélation divine à l'Ecriture que n'a cessé de s'élever la dogmatique catholique, depuis qu'elle fut saisie, au concile de Trente, de la thèse de Luther.

Elle y a vu tout d'abord, encore qu'elle n'ait pas d'emblée traduit en clair tout ce qu'impliquait son intuition, une réduction appauvrissante de son Dépôt de foi : la Révélation du Nouveau Testament a pour objet total l'« événement » du salut, attesté par le témoignage apostolique, non un recueil de dogmes et de préceptes immuablement fixés dans un livre.

Ce témoignage vivant sur la « Geste du Christ » comporte bien davantage qu'une doctrine immédiatement formulable : le kérygme ou « prédication » apostolique qui le proclamait transmettait des paroles, des faits, des manières d'agir, des rites et des pratiques, venant du Christ, dont la portée salutaire et le sens mystérieux pouvaient ne pas être d'emblée saisissable; bien mieux, comme tout témoignage, il pouvait être communiqué et le fut en fait, par les apôtres, non seulement en paroles, mais en actes et en exemples.

Ce témoignage vivant d'un mystère vivant, Dieu l'adressait par les apôtres, à l'Eglise : c'est aux communautés chrétiennes formant toutes l'unique « ἐκκλησία » du Christ qu'il se vit confié, comme un Dépôt à conserver sous la direction de leurs pasteurs et c'est dans les formes diverses de leur vie ecclésiale : culte, enseignement, prédication... qu'il devait se transmettre selon la volonté même du Christ, présent en elles par son Esprit. Or, c'est précisément cette médiation historique de l'Eglise comme convoyeuse de la Révélation que les théologiens du concile de Trente ne retrouvaient plus dans la thèse luthérienne et c'est à cette méconnaissance qu'ils entendaient obvier par leur insistance sur les « traditions ». En fait, c'est la fonction même du sujet dans la saisie progressive de l'objet qu'ils voulaient dégager, mais, pressés par des tâches plus urgentes, ils n'eurent pas

le loisir de préciser davantage cette relation des « traditions » à l'Eglise, dont se préoccupaient néanmoins certains théologiens plus perspicaces [40].

Ecriture et Tradition.

La Révélation du Christ ne nous atteint donc qu'au sein du kérygme de l'Eglise, manifesté dans toutes les formes de sa vie de foi, contrôlées par le magistère; le Nouveau Testament, qui nous transmet pour une part le témoignage apostolique, s'inscrit à l'intérieur de cette profession de foi ecclésiale, comme une partie dans un tout, où il trouve son sens et sa signification. Quand il se constitua définitivement en recueil canonique, au cours du second siècle, il joua, certes, un rôle normatif dans la foi des églises. On peut même dire qu'à mesure qu'elle s'éloignait de ses origines, l'Eglise se référa de plus en plus à lui comme à un témoin privilégié du kérygme apostolique; l'inspiration divine, qu'on lui reconnut, l'assimila à l'Ancien Testament et lui valut une place privilégiée dans la Paradosis ecclésiastique. Il faut donner raison à Cullmann, quand il affirme cette prééminence. Mais ce qui paraît inadmissible dans sa théorie, c'est que cette reconnaissance aurait entraîné *ipso facto* une dévalorisation de la Paradosis ecclésiastique. Comme si l'Ecriture pouvait être détachée de l'Eglise qui la convoyait et lui donnait tout son sens!

Comment expliquer, en ce cas, qu'au moment même où le Nouveau Testament accède, si l'on peut dire, à sa place d'honneur, le magistère des évêques qui s'affirme avec plus de netteté, revendique le droit de l'interpréter authentiquement, en s'appuyant sur la foi concrète des églises et sur le sens ecclésiastique, comme on le voit chez Irénée [41], Clément d'Alexandrie [42] et Origène [43] lui-même? C'est dans cette lumière, à travers la dogmatique naissante de l'Eglise, que l'Ecriture est lue et quiconque s'est rendu familière l'exégèse des Pères, pourrait amener ici plus d'un exemple qui le confirme [44].

---

40. A propos de ce rôle de l'Eglise dans la saisie de la Révélation, déjà aperçu au Concile de Trente, on peut se référer aux délibérations des Pères et noter en particulier les interventions de Alph. de Castro (*Concil. Trid.*, éd. Goeresgesellschaft, Fribourg, I, 484, 491) de l'évêque de Belcastro, de Fano (*ib.*, 484) et d'autres théologiens (*ib.*, I, 487, note 3; V, 54). L'intervention la plus marquante et les formules les plus nettes viennent néanmoins de Le Jay, S. J. (*ib.*, I, 524; XII, 522-523).

41. *Adv. Haer.*, III, 4, 1. Ed. Harvey, II, 15.

42. Voir à ce sujet les remarques judicieuses de Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, p. 360 sq.

43. Dans sa préface au *De principiis* : « illa sola credenda est veritas quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica traditione discrepat » (*Praef.*, I, 2).

44. Comme l'a bien montré Van den Eynde, dans son ouvrage désormais classique, *Les normes de l'enseignement chrétien*, Louvain, 1933, et comme le confirme, avec des nuances qui lui sont propres, H. E. W. Turner, dans *The pattern of Christian Truth*, Londres, 1954, lecture VI : Orthodoxy and Tradition, p. 309-386. Citons le début de sa conclusion : « The Fathers find no difficulty in passing

C'est donc à l'intérieur de sa tradition, continuant le témoignage originel des apôtres, mais enrichie de l'intelligence qu'elle s'en donne au cours des temps, que l'Eglise a recours à l'Ecriture, et ce que sa foi vivante y découvre, stimulée par les problèmes concrets qu'elle a sans cesse à résoudre, contribue à son tour à préciser cette Révélation qu'elle proclame dans sa prédication, sans en avoir « réalisé » d'emblée toute la portée ni les intentions cachées.

Mais, qu'on le remarque bien, ce qui provoque ce progrès dans la foi, ce ne sont point des facteurs étrangers à elle-même, venant peu à peu influencer et finalement corrompre la pureté première de la Révélation, c'est sa propre histoire [45]. Histoire, il est vrai, non pas purement humaine, soumise à l'éon présent périssable, mais histoire divine d'un peuple de Dieu, orienté vers les « eschata » et dont le moteur secret n'est pas l'esprit de l'homme, mais l'Esprit de Dieu. C'est Lui, animant l'Eglise, qui l'attire insensiblement, mais sûrement, vers le terme espéré et, comme la colonne de feu guidant le peuple saint à travers le désert, l'éclaire à mesure, pour lui faire découvrir, en toute certitude, dans le message qu'elle conserve, le sens prévu et voulu par le Christ.

CONCLUSION

Nous achevons par là de déterminer les relations de l'Eglise à la Révélation, c'est-à-dire la nature même de la tradition catholique, avec son double mouvement, malaisément conciliable pour un observateur étranger, de conservatisme et de progrès. Nous avons vu, plus haut, Ebeling en faire un reproche à l'Eglise romaine ; en fait, c'est le signe le plus manifeste de sa vérité et de son entière fidélité à la Parole de Dieu.

Attachement au passé tout d'abord : si toute vérité de salut nous vient par le Christ incarné, comment l'Eglise, qui prolonge son message, ne serait-elle pas anxieuse de préserver cette continuité avec le témoignage apostolique qui la relie à l'événement décisif du salut? Et si ce témoignage s'est inscrit dans sa vie concrète, historique, s'il est passé dans les formes multiples de son activité de foi, comment ne serait-elle pas soucieuse d'en conserver les moindres parcelles, quand elle sait que le grand courant de sa tradition charrie les pépites d'or de la Révélation sous la gangue des cultures successives et changeantes?

---

from their appeal to the Bible to the argument from Tradition, the continuing life and thought of the Church based upon and closely related to the Biblical data but worked out in new forms and fresh settings » (*ib.*, p. 482).

45. Turner l'a bien noté en une formule heureuse, lorsqu'il dit de la Tradition, qu'elle est « un vote de confiance dans l'histoire chrétienne » : « The nerve of the argument from Tradition may be described as a vote of confidence in Christian history » (*ib.*, p. 483).

D'autre part, elle subit l'attirance de l'« eschaton », l'attrait de sa fin dernière qui est le Royaume et dont les arrhes, déjà possédées, avivent en elle une soif inapaisable. Toutefois, en cette tension eschatologique, qui l'incline vers le Père par delà les temps, elle n'en reste pas moins fidèle au Seigneur de l'histoire qui est son seul guide. Confiante en son message qui doit mener l'humanité entière, dans son devenir historique, au Royaume préparé, elle y revient sans cesse pour y scruter ses intentions et recevoir ses enseignements dont il a ménagé la sage progression : « non potestis portare modo [46] ». C'est dans sa foi collective qu'elle l'appréhende et en pénètre le sens ; c'est dans sa tradition qu'elle le porte. L'Esprit, immanent à l'Eglise, l'aide sans cesse à le discerner de mieux en mieux, mais pour ce faire, il ne fait que mettre en œuvre, dans l'intégration progressive de son témoignage historique, tout ce qu'il trouve en elle et qui n'est que l'écho amplifié de la Parole unique, traversant le monde et l'histoire.

A cet approfondissement du message, qui doit rythmer sa marche ici-bas, toute l'Eglise concourt, chaque ordre à son degré et selon sa fonction dans le Corps du Christ. Comment ce développement dogmatique est possible et se réalise concrètement, sans nouvelle révélation, ce n'est pas ici le lieu de le montrer [47]. Notons uniquement que, dans ce discernement des implicites de la Révélation, le magistère n'a pas, la plupart du temps, l'initiative : les anticipations des dogmes viennent le plus souvent du peuple chrétien, c'est-à-dire des fidèles [48], sont jaugées par les théologiens, qui les confrontent et en indiquent la convenance avec la Révélation connue [49], et sont sanctionnées par le magistère, grâce au charisme qui l'habilite à leur discernement infaillible. Loin de canoniser ses propres vues, le magistère « écoute » l'Eglise et ce que l'Esprit lui inspire par elle, il « écoute » la voix de la Tradition, que lui rappellent ses théologiens et, confiant dans le pouvoir que le Christ lui a conféré, il précise sur un point les intentions du message, rompant ainsi à chacune des étapes le pain de la vérité, ce viatique dont le Christ, avant de remonter vers son Père, a muni son Eglise et qui doit la soutenir jusqu'à son retour.

*
* *

46. Jn, XVI, 12.

47. Outre l'article de K. Rahner, cité à la note 36, on peut consulter à ce sujet E. Dhanis, *Révélation explicite et implicite,* dans *Gregorianum,* 1953, p. 187-237 et Simonin, *Implicite et explicite dans le développement du dogme,* dans *Angelicum,* 1937, p. 126-145.

48. C'est le cas pour le développement de la mariologie, depuis Ephèse jusqu'à la Bulle « Munificentissimus » et on pourrait le montrer pour tous les développements qui paraissent, à nos frères dissidents, imposés par le Magistère, comme l'infaillibilité pontificale.

49. Où la raison théologique, éclairée par la foi, joue un rôle de premier plan dans la méthode connue sous le nom d'« analogie de la foi ».

Au terme de cet exposé, on trouvera sans doute que nos divergences avec la Réforme, loin de s'estomper, n'en sont que plus accentuées. En effet, si nous avons montré que l'Eglise ne tire pas d'elle-même la vérité révélée — ce serait de l'idéalisme « théologique » —, mais qu'elle est soumise à la « réalité » de son objet, ce n'en est pas moins elle qui l'impose et même qui a prise sur lui, puisqu'elle le porte dans sa Tradition. Le simple fidèle peut ne pas saisir, par lui-même, cette continuité entre ce que dit la Bible et ce que propose aujourd'hui l'Eglise comme vérité révélée, et c'est bien cet écart qui rebute le protestant de bonne foi. Qui peut m'assurer que l'Eglise a toujours été fidèle au message reçu, ne l'a pas trahi, pour en disposer à son profit et s'ériger en maîtresse à la place de l'unique Maître? Il semble qu'il faille conclure par un acte de foi en l'Eglise. Nous en convenons aisément : comme le disait bien Schweitzer, c'est cette position préalable qui sépare le catholicisme de la Réforme. Cet acte de foi, encore qu'il s'appuie sur des indices fournis par le Nouveau Testament, se fonde en dernier ressort sur Dieu lui-même et son témoignage.

Personne ne vient à l'Eglise, comme au Christ toujours présent dans la communauté des siens, si Dieu lui-même ne l'y attire. Nous croyons néanmoins qu'une certaine justification de la Révélation proposée par l'Eglise reste possible au théologien et que, dûment présentée, elle ne peut manquer de réclamer l'assentiment de quiconque adhère à Dieu par une foi surnaturelle. Si l'Eglise est vraiment fidèle à l'unique Seigneur, elle ne peut manquer d'être fidèle à la Bible, où retentit sa voix, et cet accord même peut apparaître au croyant, s'il se soumet vraiment à l'Esprit qui le guide. Car l'Esprit qui parle dans l'Eglise et qui la mène par les chemins qu'il sait est l'Esprit même qui parlait aux Apôtres, l'Esprit du Christ qui doit le remplacer auprès des siens, tout le temps que dure leur périple ici-bas.

Par Lui, animant comme une âme le Corps qu'Il s'est donné ici-bas, le Christ lui-même continue à diriger le genre humain vers son terme, ce Christ de Nazareth pénétrant à mesure le temps de l'histoire. Et tout homme qui vient en ce monde et qui cherche sincèrement, au cœur de cette histoire, le chemin du salut, ne peut manquer de reconnaître en ce chœur puissant, né au matin de la Pentecôte et faisant retentir à travers le temps, comme le dit Ignace d'Antioche, le « ton même de Dieu [50] », la voix de l'unique Pasteur qui l'appelle à lui pour l'introduire dans sa bergerie.

G. DEJAIFVE, S. J.

50. *Ad Eph.*, IV, 2.