NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

80 N° 2 1958

Unité et diversité des signes de la Révélation

Camille DUMONT (s.j.)

p. 133 - 158

https://www.nrt.be/fr/articles/unite-et-diversite-des-signes-de-la-revelation-1953

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Unité et diversité des signes de la Révélation

L'Eglise catholique attache manifestement une souveraine importance aux signes de la Révélation divine. Le Concile du Vatican a prononcé à leur sujet des affirmations définitives. Plusieurs fois dans la suite, le magistère est intervenu pour maintenir la rigueur de ses propositions. Dans l'encyclique « Pascendi » est dénoncée l'erreur de ceux qui fondent la foi sur une pure expérience interne, sous prétexte que Dieu ne peut être objet de science ni s'insérer dans l'histoire (D e n z i n g e r, 2072, 2081). Le serment antimoderniste reprend les propres termes du Concile sur l'existence des arguments externes de la Révélation et souligne, entre autres, que les signes sur lesquels repose notre foi demeurent valables pour toute intelligence « etiam huius temporis » (Dz., 2145). Par deux fois l'encyclique « Humani generis » revient sur la même doctrine; elle parle expressément de signes externes et de signes divins (Dz., 2305, 2320).

De son côté, la théologie s'est préoccupée des divers signes de la Révélation. Mais parce que ceux-ci sont dits « arguments » pour notre foi, l'étude qu'on en a faite s'est déroulée surtout selon la perspective apologétique. C'était du reste là une tâche urgente et nécessaire qui s'imposait en premier lieu. On admettra cependant sans difficulté que ce point de vue n'est pas le seul possible. Indépendamment de toute référence à la conversion ou à la légitimation rationnelle de la foi, il est loisible de considérer le miracle, la prophétie, l'Eglise vivante, comme des actes à ce point liés à la Révélation qu'ils en sont, — d'une manière qu'il s'agirait du reste de préciser —, l'expression significative. Tandis que l'apologétique s'efforce d'indiquer *comment* les signes conduisent à la foi, une étude poussée sur un autre plan aurait à dire *pourquoi* la Parole divine entraîne, comme une suite inévitable, l'existence de signes : point de vue dogmatique, par conséquent, qui trouve sa place dans une recherche concernant la Révélation prise en elle-même.

L'avantage d'une réflexion orientée en ce sens nous paraît être d'organiser en unité parfaite tous les signes et de donner en même temps raison de leur multiplicité. En effet, rien, du moins à première vue, ne semble indiquer le rapport qui pourrait exister entre le miracle d'une part et la prophétie de l'autre; encore moins devine-t-on d'emblée la relation qui demeure entre ces deux signes et l'Eglise. Or ce rapport existe; disons mieux : il doit exister. Car ce n'est pas au hasard que la Vérité se dévoile; et il y a une logique des faits divins, qui n'est peut-être pas ce que les hommes d'abord décident, mais qui n'en repose pas moins sur l'immutabilité même de Dieu et l'ordre de sa créature.

Les notes qui suivent tentent de montrer cette cohésion nécessaire dans des faits apparemment disparates. Elles présentent tout d'abord à part chacun des signes, mais veulent ne pas les disjoindre de leur origine, de manière à mieux en saisir à la fois l'unité et la diversité. Le point de départ sera l'idée même de Révélation. Au terme, nous trouverons, comme c'est inévitable, Celui vers qui tout converge : le Christ. Mais dans notre cheminement déjà, nous aurons soin de percevoir toujours la Révélation vivante, dans une Personne qui assume toutes les directions de l'humanité parce qu'elle en est la Tête.

La Révélation est Parole de Dieu. Gardons ce terme de *Parole,* mais en nous rappelant que la Parole divine est toujours efficace. La Parole est donc, pour celui qui l'entend, une existence nouvelle : autrement, la Révélation ne serait pas Parole de Vie (*Joh.*, VI, 64, 69; *Act.*, V, 20; VII, 38). Elle ne change rien en Dieu, mais c'est l'homme et le monde qui changent lorsque Dieu, envoyant son Esprit, recrée la face de la terre.

Nous savons que ce changement du monde n'est rien d'autre, en sa racine, que l'Incarnation achevée dans le temps par les gestes salvifiques du Seigneur aboutissant à sa Résurrection. Par le Christ, il existe désormais une nouvelle création (*II Cor.*, V, 17; *Gal.*, VI, 15), un temps nouveau et plénier (*Gal.*, IV, 4; *Ephés.*, I, 10).

Mais si la création est remodelée, il y a donc une Nature nouvelle; et si le temps a pris une autre direction, c'est qu'il y a une nouvelle Histoire. Nature et Histoire : deux vocables que nous prétendons bien n'emprunter à aucune philosophie, mais que nous tirons simplement des contextes scripturaires en les explicitant au sens de notre époque.

Dès lors une question se pose. S'il est vrai que Nature et Histoire sont totalement transformées par le Verbe de Dieu — et cela non seulement depuis le fait temporel de la naissance de Jésus, mais dès l'aurore de la création —, ne doit-on pas admettre que des *signes visibles* de cette totale nouveauté apparaissent nécessairement?

Rien ne le postule, à vrai dire, à priori. Car le mystère divin n'est pas de soi perceptible au sens. Ni la divinité du Christ, ni la lumière de foi, ni la grâce, ne tombent sous l'emprise directe de ce monde empirique. Cependant, l'insertion, dans ce monde empirique, du fait nouveau de l'Incarnation, de la foi vivante et de la grâce en acte, n'entraîne-t-elle pas des conséquences, dont le rententissement va jusqu'à bouleverser, en quelque sorte, ce monde que nos sens construisent et cette durée que notre mémoire ordonne? Les *signa divina,* dont le Concile proclame l'existence, ne seront-ils pas précisément les nécessaires manifestations, — étonnantes assurément pour nous dans l'apparent désordre qui en résulte — d'une Nature, où tout ne rejoint plus nos calculs expérimentaux et nos lois explicatives, et d'une His-

toire où l'*après* ne s'explique plus par l'*avant*, mais dans laquelle, au contraire, il arrive que le temps futur soit seul capable de donner un sens à l'événement qui précède?

Appelons donc provisoirement « miracles » les signes dans la Nature, et nommons « prophéties » les signes dans l'Histoire. Et demandons-nous si la Révélation, absolument parlant, n'entraîne pas, comme son effet normal, une explosion de miracles et un faisceau de prophéties.

I. NATURE ET MIRACLE

Le miracle s'offre toujours à la réflexion sous deux aspects bien différents.

On peut regarder le prodige, qui en est l'élément sensible, comme un fait brut, étonnant, qui bouleverse des situations jugées normales dans l'ordre de la nature. C'est ainsi que l'apologétique envisage le signe miraculeux.

Mais on peut aussi regarder le prodige sous cet aspect, totalement opposé, qu'il offre dès l'abord au vrai croyant : celui de la *normale* transparence du fait du Salut à travers ce monde empirique. C'est-à-dire, en d'autres termes, qu'à côté d'une apologétique du miracle — apologétique actuellement de plus en plus rigoureusement construite et de plus en plus parfaite — il en existe aussi une dogmatique qu'il s'agirait d'élaborer [1].

Celle-ci se poserait d'emblée sous la visée surnaturelle, dans la perspective de cette existence nouvelle, de cette mutation de la créature, que réalise le Verbe Incarné par sa naissance au monde. Or cette naissance, ne l'oublions pas, se poursuit dans une Résurrection. Là, tout s'achève et le renouvellement s'accomplit. Le statut définitif du Seigneur ressuscité est l'existence même, la réalité du grand bouleversement cosmique dont la Nature reçoit la marque de façon indélébile. Il y a un fait métempirique qui gouverne, invisiblement mais irrévocablement, l'ordre de ce monde. Le Christ est ressuscité et rien à jamais ne peut faire que la Nature n'en soit elle-même, jusqu'en sa racine, fondamentalement renouvelée.

Dès lors notre question générale se fait plus précise : tout miracle ne serait-il pas un geste de résurrection, devenu possible dans une Nature que gouverne le Ressuscité? La jambe boiteuse qui se redresse, le corps qui élimine la tumeur, le pain qui se multiplie, ne sont-ce pas là autant d'effets *normaux* d'une puissance métempirique qui interfère déjà avec l'ordre de ce monde?

---

1. Cette question manque, nous semble-t-il, dans nos traités. Elle devrait trouver sa place dans l'anthropologie surnaturelle (*de Deo elevante*) et susciter la recherche à propos de ce qu'on appellerait peut-être l'élévation de l'homme au sein d'une Nature elle-même transformée.

Trois considérations nous portent à envisager ainsi la portée dogmatique du miracle. Nous les tirerons des récits évangéliques, d'une parole significative de Jésus, et de la nature des choses en elles-mêmes.

a) *Les récits évangéliques.*

Un premier pas vers la réponse sera fait, si nous montrons tout d'abord le lien qui unit le miracle, de façon intrinsèque, au Royaume de Dieu dans sa réalité.

Les miracles qui coulent comme spontanément des mains du Christ ne sont rien d'autre que les effets sensibles, saisissables aux yeux, de la présence du Règne sur la terre. Car Jésus ne fait pas tant ses miracles *pour* amener les foules au Règne qui s'instaure — qu'on se rappelle le constant refus des signes demandés comme preuve —, mais les miracles se font spontanément *parce que* le Règne est au milieu des hommes. Ils sont la transparence inévitable du fait surnaturel à travers la matière qui le reçoit et qui, du coup, éclate en ses limites.

Qu'il nous soit permis d'insister un peu sur ce point. Trop souvent, l'on présente les signes divins de l'Evangile comme des pièces étrangères en quelque sorte à la Révélation elle-même. Ils en sont l'attestation, c'est bien entendu, mais non pas comme la signature du témoin fait la valeur d'un acte authentique ou comme l'habilitation du disciple par le maître garantit la correcte transmission d'une doctrine. Moins encore suffit-il de dire que les miracles procèdent de charismes rares et merveilleux qui confèrent autorité à un thaumaturge. Car on ne voit pas réellement le lien qui existe entre le fait de la Révélation et l'événement prodigieux qui l'authentiquerait de façon purement extrinsèque. Quoi qu'on pense, l'objection n'est pas sotte qui compare le raisonnement classique sur le miracle à celui que ferait un professeur voulant prouver la vérité de la théorie qu'il enseigne par l'exhibition éblouissante de tours d'escamotage. Nous savons très bien que l'on répond à cette objection plutôt ironique en niant la parité entre les deux situations. Mais il n'empêche que le lien que l'on présente d'ordinaire entre le miracle et la vérité de la doctrine est trop lâche, parce qu'il repose sur des considérations de convenance purement externe. On dit que Dieu ne peut tromper les hommes en accordant le pouvoir thaumaturgique à un imposteur. Cette remarque est évidemment fort juste, et blasphémateur serait qui voudrait la contredire! Mais l'on sait aussi que l'appel à la véracité, à la sagesse, à la miséricorde de Dieu, n'est jamais qu'un *effugium* en philosophie, et qu'il n'y a là, somme toute, qu'une façon très anthropomorphique de juger de Dieu, d'après ce qu'on attend de la sincérité dans les relations humaines. L'argument peut frapper à première vue, mais il ne convainc pas, et personne n'ignore, qu'à l'instar des juifs aveugles,

les esprits un peu critiques se montrent exigeants pour juger de pareilles causes.

En fait, le Christ lui-même n'a pas présenté ses miracles d'abord comme des signes l'habilitant de la part du Père à prêcher le Message, mais comme des signes immédiatement discernables de la présence actuelle du Règne sur la terre.

Aux émissaires du Baptiste, Jésus demande seulement de constater et de rapporter à leur maître ce qu'ils ont vu, c'est-à-dire la réalisation de l'ordre de Nature messianique tel que tout juif, selon les prophéties connues, pouvait s'en représenter la venue (*Matth.*, XI, 4). La preuve n'est pas dans le fait que les miracles consacrent le prédicateur comme thaumaturge et donc comme « ami de Dieu » qui ne saurait tromper les hommes. Mais elle est dans le fait que, par Jésus, la prophétie se réalise et que cette réalité saute aux yeux, devient lumière pour le croyant.

Aux juifs qui se scandalisent de le voir remettre les péchés, Jésus propose l'argument du miracle (*Matth.*, IX, 6). Mais il est clair que tout juif pieux avait le devoir d'attribuer la guérison du paralytique à Satan plutôt que d'admettre qu'un homme remît en son nom propre les péchés. Voilà le cas typique où le fait merveilleux ne peut convaincre par son seul caractère de prodige et devient pierre de scandale. Aussi bien Jésus n'accomplit-il pas le prodige pour démontrer qu'un homme peut remettre les péchés *puisqu*'il a déjà le pouvoir de guérir les corps, ce qui serait une conclusion toute gratuite. Il fait le miracle parce que la guérison est le signalement du péché pardonné, et cela non pas dans un symbolisme arbitraire et purement artificiel, mais dans *l'identité du même fait salvifique,* dont le pardon est la face invisible, et la vision du paralytique guéri le reflet immédiatement saisissable dans la nature sensible. Ici encore la preuve est moins *dans* le prodige accompli que, *sous la lumière* du fait prodigieux, dans la manifestation visible de l'existence du Règne [2].

b) *Le signe de Jonas.*

Et précisément une parole typique du Christ confirme, nous sem-

2. Le P. de Grandmaison écrivait déjà à propos des miracles de Jésus : « Signes de réalités plus hautes, spirituelles, éternelles, œuvres de lumière et de bonté, ils sont encore des œuvres de puissance et, comme tels, commencent d'instaurer le Royaume de Dieu, qu'ils représentent au vif. Par leur éclat, ils tirent les regards de ceux qui sont plus éloignés de croire, plus indolents ou plus frivoles. Mais ils vont aussi à promouvoir directement l'œuvre du relèvement. Les esprits malins sont humiliés, contredits, chassés ; les infirmités, les tares, les misères du péché d'origine sont mitigées, éliminées, vaincues. Le mal, sous toutes ses formes, recule. L'empire heureux exercé par le premier homme au temps de l'innocence du monde, et dont l'image enchantait comme un beau rêve les yeux de l'humanité vieillie, reparaît soudain, comme un premier trait d'aurore, humble début de redressement total, gage du jour où les âmes et ensemble les corps seront sauvés, pour vivre à Dieu ». *Jésus Christ,* II, 23e édit., 1941, p. 368.

ble-t-il, de façon éclatante cette idée que le signe de sa mission n'est rien d'autre que cette mission elle-même. Nous voulons parler de l'allusion de Jésus au signe de Jonas.

On n'ignore pas que deux interprétations, non pas contraires mais aboutissant à un sens plus ou moins explicite, peuvent être admises à propos de ce passage difficile.

La première évite de voir dans le signe de Jonas l'évocation, soit formelle, comme dans *Matth.*, XII, 40, soit seulement implicite, comme elle pourrait l'être dans *Matth.*, XVI, 4 et *Luc*, XI, 30, de la résurrection future[3]. Le signe que Jonas proclamait aux Ninivites, c'était la destruction de leur ville. A la destruction de Jérusalem, les juifs auront aussi à reconnaître bientôt la grandeur de leur apostasie. Or justement, quiconque lisait l'Ecriture savait que, pour Ninive, le signe ne s'était pas réalisé. Si Jérusalem elle aussi avait voulu ! Mais un signe de perdition qui ne se réalise pas, qu'est-ce sinon la délicate et implicite proposition par Dieu de sa miséricorde, qu'est-ce sinon l'appel à la conversion, à la foi ? En s'appuyant sur le signe de Jonas, Jésus ne laisse-t-il pas entendre que son message est identiquement celui de tous les prophètes : le temps du Salut est arrivé, qu'Israël se convertisse afin de ne pas être rejeté !

On conclura que l'unique signe vraiment valable de la mission du Christ pour ses contemporains, c'est son agissement comme prophète, c'est son comportement même, le message qu'il proclame et qu'il rattache à sa Personne. Or les miracles n'ajoutent rien de droit à ce message, car ils lui sont intérieurs. Ils le manifestent seulement avec plus d'éclat. Encore arrive-t-il que les miracles soient détournés de leur sens, car isolés de la Personne de Jésus ils deviennent des arguments à double portée. Ils ne témoignent pour le Messie que s'ils demeurent liés au message premier du pardon, s'ils sont compris comme étant le Royaume en acte sur la terre. Séparés de leur revers invisible, ils ne peuvent plus convaincre. Bien plutôt, ils étonnent et parfois scandalisent.

Mais il devient clair que, rattachés intrinsèquement à l'avènement du Royaume, les miracles sont, du même coup, liés de façon indestructible à la Résurrection. Ceci fait faire un pas de plus à notre argument et il convient de nous y arrêter.

Le signe de Jonas s'entend aussi dans un second sens et la tradition y a vu le symbole de la Résurrection. Cette interprétation du texte évangélique ne contredit du reste nullement la première ; elle ne fait que l'approfondir. En effet, si la preuve du message c'est, comme nous l'avons dit, le message lui-même, celui-ci par ailleurs n'est total et définitivement proclamé que dans la consommation finale de la Passion et de la Résurrection.

3. Voir par exemple l'exposé du P. A. George, *Les miracles de Jésus dans les évangiles synoptiques*, dans *Lumière et Vie*, n° 33, juillet 1957, p. 17-18.

Il est évident toutefois que Jésus ne pouvait présenter sa résurrection, si mystérieuse et encore à venir, comme un témoignage de sa mission, devant les Juifs contemporains de sa vie terrestre. C'est avant la Résurrection qu'il leur fallait croire, et même les Apôtres ne saisirent que bien tard, et après coup, la portée des paroles du Maître. Mais cela n'empêche qu'en soi et absolument parlant, la Résurrection ne soit le grand signe, en qui tous les autres culminent.

La Résurrection est la consommation du Salut, elle est la réalité du Règne eschatologique et la rénovation de la Nature. Et ici, de nouveau, Jésus est signe par lui-même, et toujours sous le même double aspect. D'abord il a conduit jusqu'au bout sa mission de prophète et réalisé le message en accomplissant dans l'invisible l'œuvre du Salut; mais simultanément il manifeste dans la Nature — et cette fois en sa propre chair — la réalité visible du monde nouveau. Maintenant l'identité est totale. Les deux réalités : salut à recevoir dans la foi, transmutation du monde à percevoir par les yeux, ne sont plus du tout séparées. Elles coïncident dans l'unique Personne du Christ Sauveur et Ressuscité. Le signe de Jonas, interprété en ce sens pour tous les croyants à venir, c'est donc, répétons-le, Jésus lui-même et non pas quelque chose d'extérieur à sa Personne. Le fait qui authentique la véracité du témoignage n'est pas extrinsèque au témoignage lui-même. Le Christ est ressuscité : *donc* notre foi est sûre.

Mais de là il suit que la Résurrection est aussi le terme vers lequel convergent par anticipation tous les miracles qui précèdent et dans lequel culminent jusqu'à la fin des temps tous les miracles futurs. Car, si la Résurrection est le signe par excellence, il faut bien que tous les autres signes visibles, dans le monde empirique, participent de celui qui est la Révélation même dans sa consommation. La logique même des choses — et ce sera notre troisième argument — postule cette connexion, nous imposant de placer tous les miracles de la vie publique, et ultérieurement tous les miracles quels qu'ils soient, dans un rapport de causalité intrinsèque à la Résurrection.

c) *La Résurrection source du miracle.*

Nous avons dit tout d'abord que les prodiges surnaturels relatés par les évangiles doivent être compris comme la face visible du monde nouveau que recrée l'instauration activé du Règne.

Nous avons proposé ensuite, dans l'unique Personne du Seigneur ressuscité, le témoignage vivant de la réalité du Règne messianique et eschatologique, c'est-à-dire dans la figure de Celui qui possède maintenant le visage nouveau de la Nature transfigurée. Car en Jésus ressuscité, Règne actuel et transparence du Salut dans le monde empirique coïncident.

Mais puisque le miracle est la face visible du Règne, si Jésus glo-

rieux est lui-même le Royaume en acte, il s'impose de conclure que le miracle est le geste visible du Christ glorieux. Et donc tout se tient dans l'ordre surnaturel : comme toute motion de l'Esprit vient de par l'initiative du seul Seigneur ressuscité, comme toute grâce sacramentelle procède de l'unique Eucharistie qui est son Corps glorieux, comme tout membre de l'Eglise reçoit la Vie d'un Chef unique qui a vaincu la mort, ainsi, au niveau de la Nature, tout miracle procède de la grande mutation introduite dans ce monde par la Résurrection.

La Résurrection est origine du miracle parce qu'elle est elle-même miracle par excellence. Saint Thomas affirme que l'Incarnation est la chose la plus admirable que Dieu ait accomplie. De sorte que toutes les autres merveilles divines servent, à proprement parler, à susciter la foi en l'Incarnation (*C.G.*, IV, 27) [4]. Poursuivant le même raisonnement, on doit dire que la Résurrection est le terme final de cette merveille qu'est le Dieu Incarné. En conséquence, tout miracle reçoit une ordination intrinsèque au suprême miracle du Corps glorieux du Christ. Car ici s'applique aussi le principe thomiste : « id quod est in unoquoque maximum causa aliorum esse videtur » (*ib.*). Le miracle, quel qu'il soit, n'est plus dès lors qu'un geste de Résurrection, qui tient toute sa réalité de la présence au monde du Corps ressuscité du Seigneur. C'est cela que nous voulions montrer, et il nous paraît que cette conclusion maintenant s'est avérée nécessaire.

II. HISTOIRE ET PROPHETIE

La prophétie est souvent considérée comme un cas particulier du miracle. Le fait prodigieux qui en est l'élément matériel consisterait dans la connaissance préalable d'un événement à venir. De cette sorte, la prophétie n'est plus qu'un cas d'espèce : commander aux flots et annoncer infailliblement le futur sont au fond deux actes du même genre ; la différence est seulement en ce que le premier est d'ordre physique, tandis que dans le second entre un facteur intellectuel. En gros, c'est ainsi que plusieurs traités de théologie fondamentale considèrent la prophétie [6].

---

4. « Nihil enim mirabilius excogitari potest divinitus factum quam quod verus Deus Dei Filius fieret homo verus. Et, quia inter omnia mirabilissimum est, consequitur quod ad huius maxime mirabilis fidem omnia alia mirabilia ordinentur, cum id quod est in unoquoque maximum causa aliorum esse videatur ».

5. C'était aussi, à vrai dire, le point de vue des Pères au Concile du Vatican. Un amendement au schéma des canons qui devaient accompagner la Constitution *De Fide* demandait l'insertion du mot « vaticinia » sous la forme suivante : « Si quis dixerit non posse fieri miracula et vaticinia... » (quatrième canon du chapitre *De fide*, cfr Dz., 1813). Mais la proposition fut écartée et le Rapporteur s'expliqua en ces termes : « vult ut miraculis etiam adiungantur vaticinia sive prophetiae. Sed in capite doctrinae iam satis provisum videtur. Et quod etiam animadvertendum hoc loco est, nos scimus, Rmi Patres, quod potissimum mira-

Voilà pourtant déjà cinquante ans que le P. Lagrange s'élevait contre cette manière de simplifier et, du même coup, de réduire à rien un argument de première valeur, le plus grandiose peut-être parmi tous ceux qui servent à donner de la Révélation des signes certains et appropriés. A la même époque, l'abbé Touzard renouvelait la présentation apologétique du signe prophétique [6]. Et de ces leçons on a largement profité dans le traité *de Legato divino* mais on n'a pas tiré les conclusions qui s'imposaient quant à l'explication de ce qu'est la prophétie comme signe de la Révélation en tant que telle.

Il faut, nous paraît-il, élargir considérablement le sens du terme et ne pas le restreindre aux « vaticinia » proprement dits, qui sont l'annonce explicite d'événements futurs. La prophétie est bien davantage que cela. Pas plus que le miracle ne se restreint à la considération d'une tumeur résorbée, mais fait voir dans la Nature toute la réalité métempirique du Salut, ainsi la prophétie ne se résume pas en l'annonce d'un fait à venir que l'événement vérifiera, mais engage dans l'Histoire la totalité du temps eschatologique. De là vient que la Révélation exige la prophétie, qu'elle est, sous un certain rapport, prophétie par elle-même.

a) *Les prophètes de l'Histoire « sainte ».*

Il y a en effet une histoire « sainte », et c'est même la seule qui ait un sens clair à nos yeux. Claire, elle l'est parce que, sous certains rapports, elle se trouve déjà achevée, totalisée. Car on sait qu'en histoire un fait ne peut être connu avec tout son retentissement que si le temps qui le contient boucle sur lui-même. Or le temps que le Christ gouverne est, à certains égards, achevé. Le définitif lui a, dès maintenant, imprimé sa forme; la Résurrection a posé son point final.

Dieu seul définit à ce temps sa limite. Mais pour le guider, pour en dérouler le cours indéfectible, il s'est servi des hommes. Il s'est servi de l'Humanité du Christ, qui seule peut donner à cette durée son cours supérieur; de l'Humanité glorieuse en particulier qui seule confère à ce temps son caractère définitif. Mais, instruments de Dieu, tous ceux qui ont agi sur ce temps pour l'infléchir vers l'Humanité du Christ, ont aussi, à leur modeste place, gouverné l'Histoire. Eux aussi ont, à leur niveau, parce qu'ils agissaient sous la motion de l'Esprit Saint, inspiré le cours des temps, et leur action introduisait

---

cula impetantur ab incredulis, minus prophetiae; potissimum sunt miracula. Et sensu latiori etiam prophetiae sunt miracula : prophetiae sunt miracula divinae infinitae scientiae, et miracula sunt, ut ita dicam, miracula omnipotentiae divinae » (*Coll. Lacensis*, vol. VII, col. 187).

6. Cfr M.-J. Lagrange, *Pascal et les prophéties messianiques*, dans la *Rev. Biblique*, 3 (1906), p. 533-556.

J. Touzard, *L'argument prophétique. Son état actuel. Nécessité de lui rendre son ampleur primitive*, dans la *Revue pratique d'Apologétique*, 5 (1907-1908), p. 757-772.

dans l'Histoire le temps supérieur qui est celui de la Parole par laquelle cette Histoire est désormais « sainte ».

Convenons alors d'appeler « prophètes » tous ceux qui, sous l'emprise de la volonté divine, ont canalisé la durée vers sa confluence dans l'eschatologie glorieuse.

Sont donc prophètes, dans ce sens très large du mot, ceux-là qui, même sans prédire un fait historique particulier et limité, ont annoncé à travers toute l'histoire du monde le grand fait métahistorique du Salut. Ils sont véritablement des « voyants ». Non pas qu'ils aient sous les yeux l'événement futur comme le lisait Anne-Marie Taïgi dans son soleil de feu ! Mais ils anticipent consciemment, — encore que leur expérience ait pu être très confuse —, sur le terme eschatologique du Salut. C'est parce que ce terme est voulu par Dieu, qu'eux, les agents de sa grande entreprise, sont guidés efficacement vers ce but. Mais, tendant au terme, ils devaient au moins d'une certaine manière le connaître. C'est pourquoi il y avait dans leur cas une réelle *prévision*. Ils sont donc réellement des « vates » parce qu'ils connaissent l'ère messianique et contribuent à la réaliser.

Sont prophètes, en ce sens encore, ceux que la Tradition a voulu plus particulièrement honorer de ce titre. Au nom de Dieu, ils ont donné au Peuple élu ses lignes de conduite historico-religieuses, dont toutes les directions convergent vers le Règne et la Parousie. Ils ont fait l'histoire d'Israël en sachant, tout au moins confusément, quel en était le terme. Ils ont parlé par mission divine, sous la motion parfois cruellement efficace de la volonté victorieuse qui, sans les contraindre, les dominait. Il leur est arrivé de regimber et de fuir; mais, instruments divins, ils ont dû malgré tout conduire leurs temps et la destinée de leur peuple. Nous ne voulons pas oublier qu'il leur arrivait aussi de temps en temps de prévoir l'avenir et l'événement proche corroborait leur annonce. Mais ce qu'ils proclamaient surtout, de façon décisive, bien que souvent sans contour descriptif nettement tracé, c'était le Royaume messianique et eschatologique.

Est prophète, dans le même sens, mais d'une manière qui certes n'appartient qu'à cette créature unique, celle en qui l'Eglise a vu la Reine des prophètes. Car son « oui » fut la parole qui préluda au plus grand événement de ce monde.

Est prophète par excellence, et même seul Prophète de tous les temps, le Christ par qui l'Histoire du Salut possède sa courbe définitive. Tout dépend de lui. Voilà pourquoi il est l'Unique dont tous les autres, qui furent auparavant, n'ont pu être que des résonances anticipées. Il les précède tous, et ce renversement des temps n'a rien d'étrange. Car l'histoire divine ne suit pas les lois de l'avant et de l'après. L'Incarnation n'est aucunement la suite logique de ce qui précède. Bien au contraire, toutes les élections divines qui préparèrent **le monde, des origines jusqu'au Baptiste, ne sont rien d'autre que la**

conséquence directe de l'Incarnation. Les plans sont donc retournés. C'est l'avenir qui éclaire le passé et le futur donne toujours raison du présent.

b) *La Révélation suscite la prophétie.*

Mais s'il en est ainsi, ne sera-t-il pas possible de voir dans les événements humains le filigrane de l'Histoire divine qui se déroule? Ne pourrons-nous pas suivre, au cours des temps, la Prophétie, c'est-à-dire ce retentissement, dans les données historiques d'un peuple, de l'anticipation du temps eschatologique?

Assurément on le pourra! Et même il est facile de constater que les Ecritures n'ont jamais fait que cela : relater en continuité irréversible une histoire dont chaque point d'émergence n'est explicable que par le terme définitif qui l'enveloppe. N'est-ce pas cette leçon que le Christ a donnée lui-même aux disciples d'Emmaüs? N'est-ce pas le thème central des discours de Pierre à la Pentecôte et d'Etienne devant le Sanhédrin? En Jésus, la clarté de l'Histoire devient aveuglante. Par la grâce du Ressuscité, il y a une logique décisive des événements. En Lui tout culmine et le passé se déploie comme à rebours sous les magistrales démonstrations du présent.

Mais on dira aussi, réciproquement, que de soi la Révélation requiert la Prophétie. Pas plus que le miracle, celle-ci n'est extrinsèque à la Parole dite par Dieu. Et la prophétie, au sens où nous l'entendons, c'est-à-dire l'affleurement de l'eschatologie dans les faits de la banale chronique des peuples, doit nécessairement se manifester, si Dieu réellement se révèle. La prophétie est la conséquence normale de la Révélation, et cela se conçoit aisément pour deux motifs principaux.

Premièrement parce que la foi, qui répond à l'interpellation divine et reçoit la Révélation est un acte d'homme, se déroulant dans le temps et s'exprimant en termes objectifs qui, à leur tour, déterminent l'histoire en dirigeant les décisions libres d'autrui. Les expressions objectives de la foi, qu'elles soient institutions, rites, écrits ou traditions, s'inscrivent dans une culture déterminant une ligne d'épanouissement dans le temps. Seul quiconque nie le revers objectif de la foi refusera de reconnaître ce fait. Sans doute on n'affirme pas par là que *toute* expression de la foi est acte prophétique. Mais on dit que la foi ne peut exister sans une expression objective quelle qu'elle soit.

Deuxièmement, et par-dessus tout, l'Incarnation, qui est la Révélation vivante, est le grand fait qui mue l'histoire de l'humanité en un temps nouveau. Mais comme cette Incarnation engage une race, une lignée d'individus et finalement l'humanité tout entière, il ne se peut que, dès l'origine du temps jusqu'à son terme, on ne trouve les marques des intentions divines dans une race, chez des individus choisis et dans l'humanité totale. Nous ne pensons pas devoir prouver lon-

guement ce point; les catholiques l'admettent et ce n'est pas le lieu ici d'ouvrir la controverse sur le thème central qui sépare leur conception de celle de plusieurs tendances de la Réforme.

De là résulte cependant, puisque la durée est irréversible, qu'avec le Christ l'ère de la prophétie est close sous un certain aspect. Il n'y aura donc plus de prophètes pour annoncer la première étape du Royaume. — Pour la seconde étape, ils ont passé la main aux Apôtres qui font l'Eglise. Ou s'il y a encore des fidèles qui portent le titre de prophète, ce sera dans un autre sens. Car il y a désormais la durée de l'Eglise militante. Et là, les anticipations des voyants peuvent avoir lieu. Toutefois ces « prévisions » ne sont plus voulues par Dieu en vue d'assurer des temps qui sont déjà fixés; elles s'appuyent au contraire sur la connaissance de ces temps pour aider les Apôtres, soutenir les Confesseurs, encourager les Martyrs, jusqu'à l'achèvement.

c) *La Révélation est Prophétie comme le Christ glorieux est Miracle.*

On pourra dire sans doute plus encore. La prophétie est la conséquence normale de la Révélation, parce que, sous un certain aspect, elle *est* elle-même la Révélation. Elle ne s'en distingue en fait que comme la lettre se distingue du sens de la phrase, comme le corps s'abstrait de la totalité de l'individu. La lettre n'est pas le sens, mais elle en est inséparable car, sans elle, le sens n'est pas communiqué. Le corps ne constitue pas la personne, mais par sa médiation la personne est rencontrée. De même, la Révélation n'est pas, à strictement parler, la prophétie, car la Révélation est plus que la transparence du temps eschatologique dans les événements humains : elle est en elle-même la réalité de ce temps. Mais elle apparaît dans la prophétie, comme le sens de la parole affleure dans les mots, qui sont la parole sans être son âme intelligible.

Cela nous amène à une brève conclusion au sujet du double signe que l'Eglise a toujours reconnu et auquel elle confère la première place dans la proposition du message divin.

L'événement du Salut ne peut être perçu par l'homme qu'à la manière humaine, c'est-à-dire selon les règles qui gouvernent toute connaissance humaine. Seul le Christ, dans la vision béatifique, en possède de droit l'intuition plénière. L'homme, simple créature, ne peut discerner Dieu, dans les temps provisoires de sa condition terrestre, qu'en passant par le truchement de ses facultés d'homme. Si donc la Révélation est perceptible à l'homme — et elle doit l'être —, il faut qu'elle soit perceptible par des signes qui atteignent aussi toute l'extension de la sensibilité humaine.

Or il n'y a que deux dimensions qui fixent ce monde dans sa condition extensive, la durée et l'espace. C'est donc aussi dans l'Histoire

et dans la Nature, que seront visibles les signes saisissables par la sensibilité. Quand donc le dogme nous dit que les signes certains de la Révélation sont surtout le miracle et les prophéties (« imprimis miracula et prophetias »), il énonce là non pas une simple vérité de fait, mais l'ordre nécessaire de la réalité. Il serait même légitime d'aller plus loin que le Concile et de dire que la Révélation n'apparaît par des signes visibles *que* dans les miracles et les prophéties.

Ce n'est pas tout, car il n'y a pas seulement la condition humaine ouverte au message, il y a ce message dans sa réalité propre, qui coïncide aussi par un certain côté avec le miracle et la prophétie. Ce n'est donc pas seulement en raison du double aspect sensitivo-rationnel de la connaissance que la Parole divine se ménage, pour être entendue, des répercussions dans le sensible. Par elle-même, elle comporte un aspect qui l'étale dans la durée et dans l'espace. En effet, l'absolue nouveauté de la Révélation ne se déroule pas, dans la sphère divine, si l'on peut dire; la totale rénovation est de l'homme et du monde. Mais l'homme n'est pas défini exclusivement par son conditionnement universel et abstrait. Il l'est par sa totalité qui implique et l'histoire entière de ses décisions, et le cercle intégral des relations qui le plongent et le dilatent dans la nature. La révélation « terminative » suppose donc l'entrée de Dieu dans l'Histoire et dans la Nature. C'est cette entrée qui conditionne l'existence du miracle et de la prophétie.

Et de là il faut conclure que le miracle et la prophétie sont intrinsèques à la Révélation et nullement des estampilles venant de l'extérieur, dussent-elles en fin de compte s'autoriser de la puissance divine. Il est impensable en effet que la Révélation soit authentiquée par autre chose que par elle-même. Si Dieu ne se donne pas à lui-même témoignage, qui le fera pour Lui?

Enfin, il faut admettre aussi que le miracle et la prophétie sont les incidences *normales* dans notre monde du fait surnaturel. C'est pourquoi nous avons appelé le miracle, une normale transparence du Salut à travers ce monde empirique, et la prophétie, la présence inévitable dans l'histoire humaine du terme eschatologique du Royaume.

Et la thèse paraît très admissible qui présente tout miracle actuel dans une relation directe à la Résurrection du Christ d'une part, et comme un prélude d'autre part, une anticipation, de l'état futur des corps élus ressuscités, tandis que la prophétie serait liée radicalement à l'accomplissement des temps messianiques. Sous un certain aspect, elle serait donc définitivement close puisque, dans ses lignes de force qui confluent dans le Christ, l'Histoire est achevée; mais sous un autre aspect la prophétie continue, car il reste l'histoire de l'Eglise jusqu'à la Parousie. Mais ici, à part quelques exceptions, au reste très mystérieuses, la prophétie n'est plus, à vrai dire, une « voyance »; elle porte maintenant d'autres noms et s'appelle magistère, règle de foi.

Ceci justement nous amène à considérer l'Eglise comme signe et témoin du message qu'elle transmet aux hommes.

III. L'EGLISE LIEU DU MIRACLE ET DE LA PROPHETIE

Une question préalable semble se poser. S'il est vrai que le miracle et la prophétie sont les seuls signes visibles de la révélation, comment peut-on dire simultanément que l'Eglise est aussi un signe, et bien plus, qu'elle est un signe *par elle-même*?

On pourrait répondre à cette question en explicitant les intentions des Pères du Concile, en montrant comment ils ont, depuis la note explicative rédigée par les théologiens jusqu'à l'insertion et le remaniement de ce paragraphe de la Constitution *de Fide catholica*, exprimé leur pensée et abouti à sa formulation définitive. Notre but n'est pas de faire ici cette étude historique, étude qui, par ailleurs, ne paraît pas devoir apporter beaucoup de lumière sur le point précis qui nous occupe. Dans l'esprit des réflexions faites précédemment, nous voulons plutôt montrer, d'un point de vue qui se fonde sur le raisonnement dogmatique, comment l'Eglise ne peut être signe vivant de la Révélation que dans la mesure où, en elle, sont présentes les virtualités du miracle et de la prophétie.

Faisons en premier lieu une remarque générale, avant d'entrer ensuite dans le détail des modalités particulières.

a) *L'Eglise « Révélation concrète ».*

Nous venons d'écrire : l'Eglise est signe vivant de la Révélation. Le Concile cependant propose seulement de dire : l'Eglise est motif de crédibilité. Et cela ne revient pas littéralement au même. Mais il est bien certain que le sens plénier du texte exprime que l'Eglise, par elle-même, est un signe de la *Révélation.*

Point n'est besoin d'insister pour faire ressortir ce qu'a d'extraordinaire une pareille assertion. Car la formule est audacieuse qui prétend faire de l'Eglise, humaine, contingente et faible sous maints rapports, un signe à la fois de son mandat divin et de la Révélation proprement dite. C'est proclamer l'auto-suffisance de l'Eglise, de sorte que, si l'on tire les conséquences dernières de cette proposition, on est amené à dire que l'Eglise est à la fois, d'une certaine façon, révélation vivante et action de Dieu se communiquant aux hommes, exactement comme on a dit que le Christ est à la fois, dans son Corps ressuscité, Révélation en acte, et, dans son témoignage de Prophète, proclamation vivante de la Parole du Père. Mais cela ne peut être que si l'Eglise est considérée sous l'angle par lequel elle est en quelque sorte « identifiée » avec le Christ. Et l'on est donc conduit à penser que les signes présentés par l'Eglise à la croyance sont les si-

gnes du Corps mystique de Jésus-Christ, et qu'il y a par conséquent entre les signes montrés dans l'Eglise et les signes « en soi » de la Révélation, qui sont le miracle et la prophétie, le même rapport que celui qui existe entre le Corps mystique de Notre Seigneur Jésus-Christ et son Corps glorieux uni à la Personne du Verbe.

En aboutissant à cette conclusion, nous prétendons bien ne pas dépasser l'intention même des formules conciliaires. Il est peut-être vrai que tous les Pères du Concile n'étaient pas également conscients de l'importance du texte inséré dans la Constitution. Mais cette importance n'échappait pas à Mgr Martin, rapporteur de la Députation de la Foi en session plénière, qui, dans une formule vigoureuse et extrêmement concise, rappelait que l'Eglise est « pour ainsi dire la Révélation divine concrète, nous proposant et les vérités à croire et les motifs de crédibilité »[7]. A coup sûr, la Révélation est close et l'Eglise, par son magistère, enseigne et ne révèle pas. Mais elle est pourtant *en quelque sorte* la Révélation en acte (« quasi concreta revelatio »), dans la mesure même où elle est dite Corps du Christ.

Cette identification traditionnelle de l'Eglise avec le Christ permet dès lors une réponse aisée à la question de savoir comment elle peut être signe. La solution procède de l'équation posée entre miracle-prophétie, Christ, Eglise. Tout miracle trouve son origine dans le Corps glorieux du Sauveur, toute prophétie est incidence du temps eschatologique; le Christ est donc lui-même, sous un aspect miracle et prophétie, puisqu'il est Nature renouvelée et Temps achevé; mais l'Eglise, qui est le Christ, ne saurait, dans la proportion qui lui convient, être privée des virtualités du miracle et de la prophétie en tant que manifestations visibles de son témoignage vivant. Etant elle-même Révélation, elle en exhibe naturellement les marques.

Reste à montrer avec plus de détails comment le signe vivant et toujours actuel de l'Eglise concentre en lui-même toutes les virtualités du miracle et de la prophétie. Afin de rester dans la ligne traditionnelle, nous nous servirons, pour cette courte démonstration, des explicitations formulées par le Concile, qui énumère, sans vouloir apparemment être exhaustif ni exclusif, les motifs de crédibilité, c'est-à-dire les signes actuels et permanents de la divinité de son message. Mais qu'il nous soit permis d'interpréter ces signes devenus classiques, en y distinguant, comme précédemment, les signes dans la Nature et les signes dans l'Histoire.

b) *Signes de l'Eglise dans la Nature.*

L'Eglise est — ou devrait être en principe — la démonstration

7. « In altera parte eiusdem paragraphi quintae, explicatur quomodo Deus nobis ad implendum fidei officium auxilietur, instituta scilicet sua Ecclesia, quae quasi concreta est divina revelatio exhibens nobis cum veritatibus credendis etiam motiva credibilitatis » (*Coll. Lacencis*, vol. VII, col. 167).

vivante et actuelle de la présence en ce monde du fait de la Résurrection glorieuse. Elle est ce lieu intermédiaire où, dans l'attente de la résurrection future, le croyant vit déjà des arrhes de la Résurrection. Et les signes de ce fait sont visibles quand les croyants eux-mêmes agissent dans la foi [8].

En premier lieu, l'Eglise s'est propagée et a conquis l'espace (« *ob suam admirabilem propagationem* »).

Mais elle n'a pu le faire qu'en brisant ce qui, dans la nature, est peut-être le lien le plus contraignant : la communauté biologique ou sociale fermée sur elle-même. L'Eglise situe l'homme non plus dans un clan, une race, une caste ou une nation ; elle fait s'ouvrir tous ces milieux étroits, elle libère de la pesanteur des attaches mondaines, pour établir, dans ce monde — mais comme une première étape de la cité supra-mondaine —, la communauté totalement libre des croyants.

Quand on parle de la « merveilleuse expansion » de l'Eglise, il ne saurait évidemment être question de pur développement numérique ou de répartition géographique universelle. Le nombre seul ou l'espace, dans l'intention divine, ne devient pas un signe. Ce qui en est un, c'est qu'en se propageant l'Eglise, seule au monde, construit dans la Nature une géographie totalement nouvelle, où l'on ne trouve plus « ni Juifs ni païens, ni esclaves ni maîtres » (*I Cor.*, XII, 13). Dans son extension l'Eglise reproduit, ou mieux anticipe, le règne des ressuscités, des « sancti ». Et en cela justement elle se heurte à l'autre règne, au *Kosmos* de péché dont elle contredit les lois. Comme le miracle s'introduit, non sans quelque brutalité, dans les déterminismes dûment constatés, ainsi la Cité de Dieu fait ses adeptes dans le monde en bousculant quelque peu le monde dans ses structures naturelles. Et voilà pourquoi aussi, de même que le miracle est un non-sens pour toute science aveugle, l'universalité de l'Eglise est pur scandale pour tous les racismes, nationalismes ou impérialismes.

En outre, l'Eglise, parce qu'elle est une réunion de « sancti » au sens eschatologique, est aussi le réceptacle de toute sainteté possible (« *ob eximiam sanctitatem* »). Signe dans la Nature encore une fois, non plus dans l'étendue par le rassemblement des personnes, mais en profondeur par la consécration de l'univers créé. Il ne s'agit pas tant en effet, quand on parle de la sainteté de l'Eglise, de mettre en vedette des exemples de vertus héroïques. D'autres sociétés, religieuses

8. Le P. Liégé, O.P., s'exprime, nous semble-t-il, en ce sens quand il écrit : « Tout ce qui, dans l'Eglise, prolonge la Résurrection de Jésus, signes physiques et signes moraux, portera témoignage en faveur d'un Evangile au centre duquel se trouve l'annonce de la Résurrection du Seigneur » (*Le miracle dans la théologie catholique*, dans *Lumière et Vie*, n. 33, juillet 1957, p. 80).

ou laïques, ont aussi leurs héros de vie morale ou leurs martyrs. Le signe vivant dont parle le Concile, c'est la sainteté de l'Eglise et non pas seulement le haut degré de vertu de quelques-uns de ses membres. Cela signifie que seule l'Eglise peut exhiber, aux yeux des âmes de bonne volonté, les signes authentiques qui montrent, si l'on veut comprendre, la Nature transformée par la présence métempirique du fait surnaturel du Salut. Or cette transformation n'est autre que l'anticipation de la société des élus que l'Eglise construit à toutes les étapes de son histoire en proposant, seule parmi toutes les religions ou confessions, le triple idéal des vœux de perfection. Ce qui fait le signe authentique, c'est que l'Eglise maintient comme idéal supérieur de sainteté celui de la consécration radicale par laquelle la Nature tout entière se trouve réassumée au niveau de la vie eschatologique. Il suffira parfois qu'un seul de ses membres soit rencontré qui laisse transparaître comme normalement cette vie en esprit, pour que la lumière de la foi brille en rayonnement intense et que Dieu soit perçu dans la rencontre de ses serviteurs [9].

Enfin l'Eglise produit des fruits de toutes sortes et de façon inépuisable (« *ob inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem* »).

On a peut-être abusé, en certaines occasions, de l'argument qui dépeint l'Eglise comme créatrice d'œuvres d'art, fondatrice d'institutions culturelles, éducatrice des barbares. A vrai dire, aucun signe divin positif ne peut se tirer du fait que l'Eglise aurait été, d'une façon quelconque, au service de quelque chose, de la culture, de la science ou de la justice. Ses fruits ne sont pas de cet ordre, car elle ne vise ni à embellir, ni à enrichir, ni à corriger, ni à ordonner la nature. Elle n'a qu'une intention et qu'un but : transporter dans la nature la Résurrection du Christ. Or cela, elle ne le peut faire que de la seule manière qui est à sa mesure, qui était la manière même du Christ, quand il vivait de sa vie mortelle : en soignant les malades, en soulageant les malheureux et surtout en évangélisant les pauvres. La fécondité de l'Eglise se renouvelle perpétuellement dans l'amour; et comme l'amour du Christ allait aux pauvres, de même l'Eglise, seule parmi toutes les sociétés organisées, se tourne vers les pauvres, non

9. Dans son livre, *Nos raisons de croire,* Mgr Cristiani note : « Quand un Bergson nous fait comprendre que ce qui l'a incliné, lui, vers le christianisme, c'est qu'il fut la religion de la ' Cité ouverte ' et que ce qui, ensuite, l'a conduit aux portes du catholicisme, c'est que les grands mystiques catholiques, une sainte Thérèse, un saint Jean de la Croix, sont les seuls qui ont eu de Dieu, dans les états d'oraison supérieurs, une expérience directe, il nous fournit l'exemple d'une apologétique adaptée à son esprit de grand penseur, mais qui ne serait peut-être pas accessible à d'autres que lui. Et en y regardant de plus près, on s'aperçoit qu'en somme l'argument de la ' cité ouverte ' n'est autre chose que celui de la catholicité, et celui de l'expérience mystique de Dieu un aspect de l'argument de la sainteté de l'Eglise » (*Nos raisons de croire. Sens et vertu de l'apologétique.* Coll. Je sais - Je crois, 1957, p. 84).

pas avec la simple intention d'extirper une plaie sociale — chose que font aussi bien les nombreux et nécessaires organismes de bienfaisance — mais d'abord parce que les œuvres de l'Eglise ne sauraient être autres que celles du Christ, ensuite parce que l'Eglise est messagère de Bonne Nouvelle et qu'il n'y a pas d'annonce de Salut sans que soit simultanément promulgué l'ordre nouveau de la charité qui fait des miracles.

c) *Signes de l'Eglise dans l'Histoire.*

Outre les signes dans la Nature, qu'elle produit en intégrant l'univers dans la Cité de Dieu, en consacrant les corps et les âmes dans la sainteté et en prodiguant les œuvres de miséricorde, l'Eglise continue aussi à disposer des signes prophétiques, selon une expression qui convient à son mode propre d'exister. L'argument d'apologétique n'est donc pas achevé, quand on a montré dans l'Eglise le terme de l'Histoire Sainte, à ce moment où, à la Synagogue voulue par Dieu, succède la société nouvelle liée au Christ comme son Epouse et comme son Corps. C'est maintenant et toujours que la conduite divine affleure visiblement dans l'histoire de l'Eglise, c'est-à-dire dans l'Histoire tout court. Et précisément ce sont des signes relevant de l'Histoire que les Pères du Concile ont indiqué en dernier lieu dans la série des motifs de crédibilité perçus dans la vie même de l'Eglise. Ce sont les signes d'unité et de stabilité.

La prophétie, n'avons-nous cessé de dire, est l'affleurement des temps derniers dans le cours irréversible de la durée contingente. Or Temps dernier signifie terme fixe, permanent, révolu. Comment donc l'Eglise donne-t-elle, dans la mobilité continuelle de ses cellules organiques, le signalement d'un âge plénier, d'une maturité toujours jeune qu'aucun vieillissement ne ternira? Deux expressions de la totalisation du Temps affleurent dans l'histoire de l'Eglise : son unité, qui est sa permanence en elle-même; sa stabilité qui est son équilibre fixe par rapport à l'agitation fiévreuse des autres histoires dont le mouvement progresse par poussées successives.

L'Eglise est une (« *ob catholicam unitatem* »). Non pas assurément d'une simple unité négative qui, en excluant les dissidences, se resserre progressivement autour d'un noyau, comme le résidu d'un parti qui assure son unité par une intransigeance sectaire. Quel signe divin y aurait-il en cela?

En histoire, l'unité c'est la continuité. L'Eglise d'aujourd'hui est une parce qu'elle est, encore maintenant, l'Eglise des Apôtres. Mais comment le prouver? Comment voir ici un signe divin éclatant et puissant? Faudra-t-il se livrer à l'enquête minutieuse et au dépouillement des faits de vingt siècles de Tradition? Oui peut-être, s'il le

faut, car on n'ignore pas qu'ainsi fut ébranlée l'attitude intellectuelle d'un Newman.

Pourtant ce long cheminement à travers l'histoire n'est pas requis pour constater l'indéfectible unité de l'Eglise. Car l'unité en histoire, du moins en histoire chrétienne, ce n'est pas seulement la continuité vérifiable dans la série successive des annonciateurs de la foi, c'est aussi la permanence transcendante, au-dessus des siècles, d'un principe « conclusif » de la doctrine. Le Siège apostolique n'est pas uniquement le lieu du primat de gouvernement occupé, dans une succession ininterrompue, par les représentants des Apôtres — fait long à prouver et requérant une information minutieuse —; il est aussi le lieu de la décision magistérielle qui propose en définitive l'expression de la foi. Cette unicité de la proclamation infaillible qui revient au magistère et en tout premier lieu au Souverain Pontife, poursuit dans le cours des temps, à la manière prophétique, la direction des âmes vers les temps derniers. Elle est aussi l'intrusion, dans notre temps, de la Vérité éternelle. La voix du Pontife suprême est « conclusive » de la doctrine, parce que la doctrine elle-même est vécue dans toute l'Eglise en anticipation de son déploiement définitif dans la vision. L'Histoire est achevée, avons-nous dit en parlant de la prophétie, et le temps de l'Eglise est déjà eschatologique. De la même manière, la doctrine est complète; c'est pourquoi l'on dit que la Révélation est close avec les temps apostoliques. Les expressions qui se précisent au cours des siècles ne sont que les explicitations de plus en plus ouvertes de la plénitude de sens de la Vérité unique.

Mais, dira-t-on, cette infaillibilité fait scandale plutôt qu'elle n'est un signe attirant! Répondons qu'il n'a jamais été proclamé que les signes doivent être des arguments faciles ou des réalités conformes à nos goûts. Le Christ aussi faisait scandale, et les Juifs lui opposaient l'inanité de son témoignage, parce qu'il portait son témoignage sur lui-même (*Joh.*, VIII, 13). L'infaillibilité est pierre d'achoppement pour l'esprit, dans la mesure même où le miracle est heurt pour la routine, la liberté danger pour la société close, la sainteté jugement du monde pécheur. Mais qui s'abandonne à la puissance est guéri; qui soumet son esprit à la Vérité est libre (*Joh.*, VIII, 32).

Enfin, l'Eglise garde un parfait équilibre au milieu des bouleversements qui accompagnent son existence; son temps est révolu et ne se dissout pas dans les révolutions humaines (« *ob invictam stabilitatem* »).

Rien ne serait plus facile que de prouver cela par voie négative. En effet, le pire danger pour l'Eglise n'est-ce pas de rester accrochée à des situations contingentes, sociales, économiques ou culturelles? Au contraire, le signe de sa maturité n'est-il pas en ceci qu'elle n'a cessé de « passer aux barbares » tout en demeurant pleinement

elle-même? De même, le plus grand péril pour l'intelligence n'est-il pas de se retrécir pour n'habiter plus qu'un seul quartier de l'être? Or, dans la perpétuelle oscillation de la raison humaine entre la matière et l'esprit, jamais l'Eglise n'a fait de choix exclusif. Cela lui vaut, bien entendu, d'être attaquée à la fois sur les deux flancs. Le matérialisme lui reproche de se faire des dieux à la mesure de ses rêves frustrés; l'idéalisme l'accable de sarcasmes parce que ses gestes se déroulent dans l'humble apparence des rites. Mais au-dessus de tous ces remous, la Vérité demeure.

Bien d'autres exemples encore fourniraient aisément des preuves complémentaires. Mais notre but ici n'est pas de développer des arguments; il nous aura suffi d'en signaler le point de départ.

Or c'est bien selon la direction prophétique qu'il faut aligner le signe de stabilité. Car il y a là une conduite de Dieu. On verra aisément en effet une correspondance, un parallélisme entre le prophétisme de l'Ancien Testament et l'impulsion spirituelle qui gouverne l'Eglise. Qu'Israël ait vécu, survécu, au milieu des empires et des forces d'occupation, qu'il ait mûri jusqu'à la religion en esprit, qu'il ait rejeté, à droite et à gauche, aussi bien les cultes naturistes que les philosophies émanatistes, tout cela est direction divine, suite d'une élection garantie pour l'éternité. C'est désormais à l'Eglise qu'est passée cette motion de l'Esprit. L'éternité aussi lui est assurée et, par suite, la stabilité et la permanence de son équilibre parmi les forces contraires.

Mais ce signe est peu lisible, objectera-t-on peut-être! Avouons que, signe de maturité, il demande aussi pour être perçu la plénitude d'un esprit mûr. Il ne serait pas inouï pourtant que notre siècle, qui cherche désespérément une issue à ses révolutions catastrophiques, comprenne finalement que le seul équilibre, le seul repos, se trouve au-delà de toutes les dialectiques profanes, dans la connaissance anticipée de la vision des élus. Alors l'histoire de ce monde épouserait aussi la courbe de l'Histoire éternelle.

IV. UNITE ET DIVERSITE DES SIGNES

Le moment est venu de regrouper les idées précédemment proposées et d'énoncer en même temps le principe qui fonde l'unité des signes de la Révélation.

Un premier pas a déjà été fait quand on a montré le caractère de nécessité que présentent les signes du miracle et de la prophétie. En revenant sur cette note de nécessité, nous serons mis sur la voie de l'essence première des signes et, par conséquent, il nous sera plus aisé de découvrir l'unité profonde qui en régit la structure, malgré la diversité de leurs apparitions.

a) *Caractère de nécessité des signes.*

Résumons tout d'abord, en nous excusant des redites, les données acquises.

Il faut se convaincre que les signes du révélé ne sont pas arbitrairement choisis par Dieu, comme des marques, des estampilles externes de son message. Les signes divins ne sauraient être extérieurs à l'action divine : ils sont cette action même sous un certain aspect qui la rend apte à être saisie par une intelligence finie engagée dans la matière. Or une intelligence finie, unie à un corps, connaît selon des formes qui se distendent en discontinuité spatiale et temporelle. C'est donc aussi d'abord par le truchement de ces formes, alourdies de temps et d'espace, que la Révélation saisira l'homme.

Il est nécessaire donc, absolument parlant, qu'il y ait miracle et qu'il y ait prophétie, pour que l'homme connaisse que Dieu lui parle. Le miracle, en ce sens, n'est rien d'autre que l'avènement, perceptible dans l'étendue spatiale, du fait non-empirique du don divin — qu'on l'appelle Salut, Alliance, Grâce ou Révélation. La prophétie, c'est la direction discernable dans le temps d'une Histoire que conduit le fait méta-historique de la Parousie.

Tels quels par conséquent, miracle et prophétie sont des faits *divins* (Dz., 1790), puisque l'origine même de leur existence c'est la vie divine. Ils sont *arguments* de la Révélation, puisque de leur perception dépend la connaissance de l'événement du Salut. Ils montrent, comme dit le Concile, la toute-puissance et l'infinie science de Dieu : toute-puissance dans l'ordre de la Nature, que Dieu non seulement produit dans la création, mais recrée à une vie nouvelle dans la rédemption ; toute-connaissance dans l'ordre de l'Histoire, dont la direction n'est pas laissée au jugement des libertés humaines, mais dont le terme est, de toute éternité, défini par Dieu et voulu de sa volonté salvifique. Les signes sont *très certains*, de cette certitude d'immédiation qui n'est pas l'effet d'une déduction syllogistique, mais qui sort directement de la perception du phénomène sensible (non sans grâce divine assurément !), comme la connaissance spirituelle de la personne surgit immédiatement de la présence de l'autre dans l'espace et dans l'événement historique de la rencontre. Les signes sont *adaptés* à l'intelligence, puisque l'intelligence humaine requiert toujours d'être alertée par le sens. Enfin ils sont donnés de telle sorte que l'assentiment de notre esprit à l'appel de Dieu soit *raisonnable* : l'absence de signe est d'ailleurs impensable, car qu'est-ce qu'une action divine dont le terme serait non-intelligible ?

Le miracle et la prophétie sont donc deux phénomènes qui, de toute nécessité, accompagnent la Révélation. Il faut ajouter encore : le miracle et la prophétie sont les deux seuls signes possibles de la Révélation, car eux seuls constituent la trace sensible de la présence de **Dieu dans la Nature et dans l'Histoire.**

Cela étant, on doit dire réciproquement que tout argument présenté en faveur de l'origine divine du message chrétien doit aussi nécessairement rentrer, d'une manière ou d'une autre, sous la catégorie du miracle et de la prophétie. Donc, si l'Eglise est un signe, c'est qu'elle est, de quelque façon, miracle vivant et prophétie en acte. Aussi bien, nous sommes-nous efforcé de montrer comment, en effet, l'Eglise contient en elle-même toutes les virtualités du miracle et de la prophétie. Et c'est cela aussi que le Concile implicitement affirme, quand il dit qu'à l'Eglise catholique seule appartient tout ce qui est argument valable de crédibilité (Dz., 1794). Plus que cela (« quin etiam ») l'Eglise non seulement *a* les signes, mais elle *est* signe. C'est-à-dire de nouveau que les signes ne sont pas extérieurs; ils sont les propriétés mêmes de la vie de l'Eglise, ils sont sa vie, dans la trame de laquelle viennent empiriquement et historiquement s'insérer les données extra-mondaines et extra-temporelles du Salut.

Concluons enfin qu'il n'y a aucun manque de logique à affirmer d'un côté que les signes sont, en premier lieu, le miracle et la prophétie, et à prononcer d'un autre côté que l'Eglise se suffit à elle-même. Tout est cohérent, car l'Eglise se suffit à elle-même comme signe, dans la mesure où elle est elle-même miracle et prophétie.

b) *Unité des signes.*

Mais l'unité que nous sommes en train de retrouver est plus profonde encore. Elle provient non de faits détachés et d'une cohérence interne de leurs relations, mais d'une Personne qui donne, et qui peut seule donner l'explication de tous les faits, parce qu'elle en est l'origine.

En effet, le simple énoncé des conclusions de ce que nous avons dit sur le miracle, sur la prophétie et sur l'Eglise comme lieu virtuel du miracle et de la prophétie, nous ramène à la Personne de Notre Seigneur Jésus-Christ.

Le miracle est un fait de Résurrection et il implique à sa racine la Personne ressuscitée du Christ, de qui dépend toute incidence de gloire lumineuse en notre monde. Premier moteur de la mutation essentielle de la Nature, le Christ est donc l'origine de tout miracle, comme il est lui-même miracle en personne, dans la permanence de son Corps ressuscité.

La prophétie est un fait d'eschatologie et elle n'a de sens que par la culmination de tous les temps en la Personne du Messie. C'est parce que le Christ est l'éternité dans le temps, que la totalisation définitive du temps est réelle. Et réciproquement, c'est seulement parce que le temps est total, que la prophétie est possible, car agir en anticipation du futur suppose un futur déjà réel.

L'Eglise n'est argument de la Révélation que dans la mesure où elle présente, à l'esprit qui l'interroge, les signes de la Nature transformée

et de l'Histoire nouée à l'éternité. Mais aussi bien l'Eglise ne peut exhiber ces signes qu'en tant qu'elle se rattache au Christ, qu'elle est le Christ dans sa continuité. Elle n'est « Révélation concrète » que parce qu'elle est, concrètement, le Christ vivant dans son Corps spirituel et son temps eschatologique.

Il n'est donc pas bien difficile d'apercevoir le lien qui tient en faisceau la totalité des signes. C'est le Christ.

Il est le principe unitaire qui tout commande. Sous quelque aspect qu'on envisage l'approche de la Révélation, c'est à sa Personne que l'on aboutit. Il attire tout à lui. Et quiconque est appelé à croire, ne peut croire qu'en ayant les yeux fixés sur lui. Ici s'applique la parole du Seigneur : « Quand j'aurai été élevé de terre, je tirerai tous les hommes à moi » (*Joh.*, XII, 32). Allusion à la Passion, souligne saint Jean ! Mais le Christ sur la croix est identiquement le Christ Sauveur et Ressuscité, car, « élevé » aussi par le Père (*Philip.*, II, 9), il est désormais, dans cette exaltation finale le fondement de la Nature recréée et du Temps définitif.

c) *Diversité des signes.*

Mais le principe personnel unitaire, qui fonde premièrement la réalité unique des signes, donne aussi raison de leur diversité. Cinq chefs principaux de distinction expliquent qu'il y ait d'une part miracle et prophétie, et d'autre part l'Eglise vivante. On en pourrait trouver d'autres encore ; contentons-nous des plus obvies.

Il y a les signes de la Révélation absolue et les signes de la Révélation conditionnée par la proposition successive.

Le Christ est Révélation absolue, au sens où lui seul implique la totale nouveauté de l'univers. Lui seul est l'origine et le terme de cette rénovation.

L'Eglise, de son côté, est le lieu de la Révélation selon ses conditions de durée coextensive au temps non encore achevé. Voilà pourquoi les signes qu'elle présente sont aussi conditionnés. Signes de Révélation proposée de génération en génération, les expressions miraculeuses et prophétiques deviennent en elle dépendantes des contingences humaines et chacun sait que varient sa sainteté, son unité, sa stabilité ; et, dans la même proportion, le Christ en elle se fait visible. Dans l'Eglise, les signes n'ont pas d'existence nécessaire, sauf comme virtualités. Il dépend de la grâce et de la bonne volonté des chrétiens qu'ils deviennent éclatants.

Une seconde manière de diversifier les signes pourrait s'exprimer à partir de schèmes imaginatifs, qui ne font que présenter l'idée qu'on vient de développer, dans une structure géométrique. On dira ainsi que le miracle et la prophétie sont des signes verticaux, tandis que les signes de l'Eglise en sont la projection horizontale.

En évitant par ailleurs de nous laisser tromper par les images, nous pourrons reprendre certaines formules que suggèrent les Ecritures. La Lumière est tombée parmi les ténèbres; le Verbe est venu dans ce monde, envoyé d'en haut par le Père; il est remonté parce que tout d'abord il était descendu. A cette représentation de type cosmologique, répond un schème qui diversifie les signes : le Christ venu d'en haut provoque l'incidence sur notre monde du miracle et de la prophétie. Mais, retourné au Père, il laisse sa puissance à l'Eglise, dans la communication de l'Esprit, de la grâce et des charismes. Du coup les signes obtiennent une dimension nouvelle. Ils vont désormais s'étaler, atteindre les horizons géographiques les plus lointains et se prolonger jusqu'aux limites de la durée contingente. Ce sont les mêmes signes, mais vus sous deux perspectives différentes.

Une autre façon encore de diviser les signes est de les envisager sous l'angle de leur intentionnalité.

De ce point de vue, le miracle et la prophétie seront plutôt dits des signes d'une efficience en acte. En eux se montre une action productrice de renouveau.

Au contraire, l'intentionnalité des signes de l'Eglise conduit non pas à la connaissance d'une force qui produit, mais bien à la perception d'une fin qui attire. Par conséquent les signes de l'Eglise seront dits davantage signes d'une finalité en acte. L'héroïsme d'un saint ne produit pas nécessairement une chose digne d'être remarquée; la catholicité de l'Eglise (la « cité ouverte » qui avait impressionné Bergson) ne suscite pas de soi un type extraordinairement nouveau de culture. Mais dans la sainteté, il y a le geste sublime, qui, au niveau du visible, ne produit peut-être rien, et qui même semble parfois le pur échec apparent d'une vie qui se consume, sous lequel cependant on percevra la présence du motif surnaturel, seul capable de justifier l'héroïcité de l'acte. Dans la catholicité de l'Eglise, — celle-ci fût-elle réduite à une communauté restreinte ou à une poignée de fidèles — on verra de même la présence du seul motif capable d'arracher les hommes à leurs pauvres intérêts limités et bornés, on devinera la transcendance de la fin surnaturelle qui transparaît.

En conséquence (et ceci sera encore un autre chef de distinction), l'apparence même des signes variera. Le miracle physique apparaît comme un événement prodigieux. Mais c'est seulement parce qu'il se déroule au plus bas niveau de la perception sensible. Tout ce qui, pour les yeux, sort de la routine, suscite l'étonnement. La prophétie fait naître l'admiration aussi quand elle se confine au domaine le plus grossier, celui de la prédiction pure et simple d'un fait vérifiable. Dès qu'elle s'élève à une vision totale de l'histoire, elle est déjà moins prisée par le vulgaire, car la vérification de l'événement dépasse l'ima-

gination. Mais quand miracle et prophétie s'affinent pour devenir présents dans la vie *intérieure* de l'Eglise (bien qu'ils y demeurent des faits *visibles*), alors tout intérêt s'efface jusqu'à bien souvent disparaître. Aussi a-t-on appelé les signes de l'Eglise des miracles « moraux ». Le mot est très juste, à condition qu'on lui donne sa pleine valeur. Cela ne veut pas dire qu'ils sont des choses extraordinaires, rares, suscitant l'admiration, dans un domaine qui n'est pas celui des corps. Cela signifie qu'ils sont des présences visibles du Christ, glorieux et eschatologique, dans la vie *intérieure* de l'Eglise, ces manifestations fussent-elles par ailleurs absolument courantes, ordinaires et jugées normales par les chrétiens.

On pourra dire aussi que miracle et prophétie sont des « données », tandis que les signes de l'Eglise sont des « possibilités ». Dans le premier cas, les volontés individuelles n'interviennent pas, sinon pour demander et se rendre prêtes à recevoir. Dans le second, les libertés surgissent, de sorte que les signes existent dans l'Eglise en proportion de la libre réponse des fidèles à la grâce qui les meut.

Bref, beaucoup de manières se présentent de discerner dans l'unité des signes, tous concentrés en la Personne du Christ, une diversité fondée d'une part sur les deux aspects de la présence du Christ au monde : plénitude dans les temps derniers et existence dans l'Eglise, et fondée d'autre part sur les différents aspects : logique, imaginatif, intellectuel et sensible, qui permettent d'en varier les approches. Ces variations pourraient sans doute se poursuivre encore, mais nous les arrêterons ici, pour conclure brièvement à propos de l'apologétique.

CONCLUSION

Ayant eu pour but de retrouver l'unité de tous les signes, il nous semble que les réflexions faites dans les pages précédentes, et qui sont demeurées sur le plan de l'étude dogmatique, peuvent toutefois servir, à leur manière, l'apologétique. Il serait en effet aisé d'introduire ici une confrontation de méthodes, qui ne manquerait pas de fournir matière à de nouveaux développements. Mais cela dépasserait l'intention que nous avons poursuivie. Contentons-nous donc de faire une simple remarque sur la structure unitaire que doit avoir l'élaboration apologétique, en raison même de l'unité essentielle des signes dont elle propose l'interprétation.

La méthode apologétique se présente la plupart du temps avec deux directions, l'une partant du Christ pour aboutir à l'Eglise, l'autre, en sens inverse, s'appuyant sur le fait de l'Eglise pour remonter à son divin Fondateur. Ces deux directions, que l'on a dénommées descendante et ascendante, sont des aspects divergents que l'on peut très

légitimement distinguer. Mais, en vertu de l'unité fondamentale des signes, il est nécessaire de souligner en même temps que les deux voies, tout en paraissant inverses, n'ont paradoxalement qu'un même point de départ et un même terme, qui est toujours le Christ. Il serait néfaste donc de séparer, par suite d'une abstraction déformante, ce qui, dans la réalité, présente une unité foncière.

Une conclusion du même ordre s'impose à propos de la présentation scientifique des preuves. Il s'agit bien d'accéder à la connaissance d'une Personne et non de satisfaire une exigence critique. Les fidèles sans culture approfondie et ceux que l'on appelle les savants peuvent, c'est entendu, aborder la vérité révélée avec des préparations ou des exigences de rigueur diverses. Mais il faut savoir qu'il ne peut exister qu'une seule manière satisfaisante d'aborder les signes de la Révélation, celle qui recherche une vérité vivante et non des faits à analyser. Les « simples » font œuvre réelle de science, parce qu'ils trouvent le vrai en la Personne de Celui sur qui toute science doit s'appuyer, sous peine de n'être plus qu'un vain étalage de fruits morts. Le critique, de son côté, aura beau disséquer les textes; s'il ne rencontre pas, dans la simplicité d'un œil limpide, la Personne qui l'interpelle, il n'aura réalisé qu'œuvre de tâcheron, utile peut-être pour d'autres, mais sûrement pas pour lui-même.

Ainsi centrée sur le Christ, l'apologétique présente donc, en compréhension, les notes les plus complètes et les plus rigoureusement unes tout à la fois. C'est par là aussi qu'elle jouira, dans son désir de porter des fruits, de l'extension la plus vaste. Car la Révélation, comme Verbe divin, interpelle tous les individus et discerne chacun selon les traits particuliers de son visage.

Eegenhoven-Louvain C. DUMONT, S. J.
85, chaussée de Mont-Saint-Jean.