NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

107 N° 6 1985

Dei Verbum: un enseignement et une tâche

Georges CHANTRAINE (s.j.)

p. 823 - 837

https://www.nrt.be/fr/articles/dei-verbum-un-enseignement-et-une-tache-859

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

« Dei Verbum »
Un enseignement et une tâche

L'histoire de l'Eglise n'a pas uniquement les dimensions que manifeste celle des sociétés humaines, pourtant si vaste. Les civilisations se savent mortelles. Aussi leur passé est-il dispersé dans la mémoire et leur avenir utopique. L'Eglise possède les promesses de la vie éternelle. Elle s'avère dès lors capable de recueillir son passé dans une mémoire (mariale) qu'elle a reçue avec le mémorial de son Seigneur. Et parce que son avenir lui est déjà donné dans ce mémorial même, elle peut aussi s'en souvenir, quelqu'incertain qu'il soit à vue humaine.

Plus qu'ailleurs peut-être (en dehors de la vie des saints), cela s'observe dans l'histoire des conciles, si du moins on ne la considère pas comme une histoire d'assemblées parmi d'autres, mises à part quelques caractéristiques religieuses [1]. Dans cette perspective, celle des Pères de Vatican II, on pourrait tenter 1) de situer la Constitution *Dei Verbum* dans l'histoire, principalement conciliaire, 2) d'en montrer la cohérence interne et le contenu dogmatique, 3) d'en approfondir le sens et 4) d'évoquer quelques problèmes qu'elle peut contribuer à résoudre. Par son enseignement, elle confie aussi une tâche à ceux qui la reçoivent.

I. - De Trente à Vatican II
Le relief historique de la Constitution

La Constitution *Dei Verbum* déclare « suivre les traces des Conciles de Trente et de Vatican I » (1 [2]) ; elle s'y réfère ainsi qu'à des documents pontificaux relatifs à l'herméneutique biblique.

---

1. Sur la genèse du texte, cf. G. O'COLLINS, *At the origins of 'Dei Verbum'*, dans *Heythrop Journal* 26 (1985) 5-13 ; B.D. DUPUY, O.P., « Historique de la Constitution », dans *Vatican II. La Révélation divine*, t. I, Paris, Cerf, 1968, p. 61-118.

2. Nous renvoyons à la Constitution *Dei Verbum* par le numéro du paragraphe, placé entre parenthèses après la citation.

Depuis le XVI[e] siècle, l'Eglise se trouve affrontée au *sola Scriptura* des Réformateurs. Le principe énoncé par ces deux mots peut se bien entendre [3]. Il est vrai en effet que les hommes ne peuvent connaître le seul vrai Dieu et son Fils Jésus-Christ *que* par les saintes Ecritures : ces termes désignent alors non pas le texte, mais la Parole de Dieu consignée dans la Bible et *transmise* par elle. Et cette Parole demeure si vivante qu'elle est entendue et comprise par l'Eglise, à qui le sens en est donné par l'Esprit du Seigneur Jésus. L'expression « saintes Ecritures » désigne donc non point d'abord l'objet qu'étudie le philologue, mais celui qui détermine la foi et, loin de s'opposer à la Tradition, signifie un ensemble complexe de relations avec elle. Car la Parole de Dieu se transmet par la Bible, et cette transmission elle-même est en partie scripturaire, en partie non scripturaire. Par ailleurs, comme Parole vivante de Dieu, l'Ecriture Sainte inclut d'une part la Tradition, de même que l'appel de Dieu inclut la réponse de l'homme — cela la Bible l'atteste, notamment dans les Psaumes ; d'autre part, elle se distingue de la Tradition, de même que Dieu distingue la réponse humaine de son appel ou que le Christ se distingue de l'Eglise comme son Epoux. Enfin le magistère appartient à cet ensemble Ecriture-Tradition. En effet puisque le Christ a confié son Testament à ses Apôtres, il est légitime d'affirmer que ceux-ci et leurs successeurs en discernent le sens « authentique » (10) d'avec les sens erronés : le sens donné par l'Esprit à l'Eglise entière trouve son critère d'authenticité dans l'enseignement du magistère.

En rigueur de termes, la nouveauté de la Réforme ne consiste pas dès lors dans l'affirmation du *Scriptura sola*, mais dans le sens qu'elle lui donne, ou plutôt qu'elle refuse de lui donner. Pour motiver ce refus, une raison domine les autres. Parce qu'il croyait ne pas pouvoir reconnaître dans l'enseignement de l'Eglise la doctrine de la justification exposée principalement par Paul, Luther, suivi par les autres Réformateurs, décida de regarder comme purement humain le sens de l'Ecriture enseigné par l'Eglise et comme diabolique le pouvoir du magistère, préférant s'en tenir à la pure Parole de Dieu telle qu'elle s'énonce dans la Bible. En conséquence la Tradition est violemment contestée et sans cesse arrachée de la Parole. Ainsi privée de son milieu ecclésial, la Parole ne sera plus comprise pendant longtemps comme une parole agissante, unique,

3. Cf. Y. CONGAR, *La tradition et les traditions*, t. I, Paris, Fayard, 1960, p. 131-150 ; B.D. DUPUY, *op. cit.*, p. 18.

qui remodèle tant l'histoire humaine que le langage qui la raconte ; les *res* se détachent des *signes* ; les significations en viennent à l'emporter sur les réalitées signifiées. D'où la tendance à séparer l'Economie et la Théologie, le « pour nous » et l'« en soi » et, en notre temps, « pensée fonctionnelle » (qui serait biblique ou sémitique) et « pensée ontologique » (qui serait grecque) [4]. D'autre part, sans que la Parole de Dieu soit (nécessairement) confondue avec les mots qui l'expriment, le texte tend forcément à devenir normatif dans la mesure où il est le seul témoin de la Parole. D'où, d'un côté, une tentation « fondamentaliste » partout présente, mais visible dans certaines sectes (par exemple les témoins de Jéhovah) et, de l'autre, une contradiction inéluctable : si la Tradition ne peut interpréter la Parole, comment le langage humain de l'Ecriture pourrait-il la contenir ? Pour résoudre pareille contradiction, seules deux solutions sont possibles : ou bien, supprimant le caractère inspiré de la Parole, lire l'Ecriture comme un texte humain en lui appliquant les méthodes appropriées, ou bien, exténuant au maximum le langage humain par une démythologisation radicale, s'acculer à la « décision existentielle » de la foi. En schématisant pour la clarté, disons que les protestants libéraux ont opté pour la première solution, Bultmann pour la seconde.

Ainsi compris en un sens exclusif, le principe *sola Scriptura* n'énonce pas seulement une thèse opposée à la thèse catholique, qui unit Ecriture *et* Tradition ; il formule un mode de penser et de vivre la Révélation tel que l'homme ne puisse être certain de recevoir la Parole divine qu'en s'arrachant toujours à nouveau à toute interprétation humaine. Aussi ce mode risque-t-il d'influer sur l'exégèse catholique, tentée de « se libérer » du dogme et du magistère.

Placé face au « principe » protestant, le Concile de Trente se proposa de dégager des « erreurs » la vérité et la grâce de la Réforme, c'est-à-dire de « conserver dans l'Eglise la pureté même de l'Evangile ». Il précise aussitôt ce qu'il entend par Evangile : « cet Evangile, promis auparavant par les Prophètes dans les saintes Ecritures, Notre Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, l'a promulgué d'abord par sa propre bouche, ensuite il a ordonné que, par ses Apôtres, ' il soit prêché à toute créature ' comme (la) source de

4. Cf. H. DE LUBAC, « Commentaire du préambule et du chapitre I », dans *Vatican II*, t. I, p. 190-194.

toute vérité salutaire et de toute formation morale (*morum disciplina*[5]). » L'Evangile a ainsi dans l'Eglise l'ampleur de l'histoire du salut : depuis la promesse faite aux Prophètes jusqu'à sa réalisation confiée par le Seigneur Jésus à ses Apôtres. Il n'est pas un texte, mais ce que le Christ lui-même a promulgué et ordonné à ses Apôtres de prêcher. Comme « source de toute vérité salutaire et de formation morale », il est le contenu des « Ecritures saintes ». Enfin le Christ est l'auteur de la Tradition apostolique, sans qu'on puisse la séparer de l'Evangile.

Après avoir considéré selon sa pureté l'Evangile comme Parole vivante de Dieu, le Concile « perçoit » que la vérité et la formation morale dont il vient de parler sont contenues dans des livres écrits et des traditions non écrites, lesquelles furent reçues par les Apôtres de la bouche du Christ lui-même ou transmises par eux, comme de main en main, sous l'inspiration de l'Esprit Saint (*Spiritu Sancto dictante*[6]). Changeant de plan et d'objet, le Concile considère alors le mode de transmission (de tradition) de l'Evangile et il en distingue deux : l'écrit et l'oral.

Malgré la distinction nette entre les deux plans et la désignation de l'Evangile comme la source de la vérité salutaire et de la formation morale, certains crurent lire dans ce passage l'affirmation de deux sources « adéquatement distinctes »[7] de la Révélation, ou du moins une ambiguïté qui n'excluait pas une telle affirmation.

Pareille interprétation n'était pas conforme à la Tradition, dont Trente s'était voulu le témoin. Elle supposait un changement de problématique et un durcissement théologique qu'une apologétique abstraite imposerait à la dogmatique. Alors que les Pères du Concile de Trente visaient à affirmer l'unité en sa source (l'Evangile) de l'Ecriture et de la Tradition, sans permettre aux protestants d'exclure des traditions non écrites comme moyen de transmettre l'Evangile, des théologiens ont dès le début du XVII[e] siècle pris l'habitude de mettre en évidence l'élément catholique de la Tradition face au *Scriptura sola* protestant en renforçant encore par le

5. On pourrait traduire, avec J.P. Torell, par « discipline des mœurs » (dans *Vatican II*, p. 29). Nous essayons de rendre le sens d'apprentissage donné à un disciple, sens qui est encore présent au XVI[e] siècle, alors que notre mot discipline est devenu extérieur.

6. Au XVI[e] siècle, cette expression ne s'entend pas dans le sens de la théorie de la dictée, qui est postérieure.

7. B.D. Dupuy, *op. cit.*, p. 65-66.

même réflexe le pouvoir du magistère, exclu par les protestants [8]. Autant que « la défiance à l'égard de l'individualisme protestant », « l'influence de l'empirisme nominaliste » [9] les orientait dans cette direction. De plus, à partir du XIX[e] siècle, la question du développement du dogme occupa l'attention générale. Les traditions non écrites lui fournissaient un élément de réponse. Cette nouvelle question n'imposait toutefois pas une lecture réductrice du Décret tridentin. Au contraire, elle aurait bénéficié de son sens véritable.) Ce qui l'imposait, c'était une apologétique abstraite, coupée d'une théologie dogmatique. Depuis les confins du XVIII[e] siècle, en opposition aux thèses de Spinoza et de Locke, on avait pris l'habitude de « traiter de la Révélation non pas en théologie dogmatique, mais en apologétique, dans ce traité constitué pour faire le pont, dans les écoles, entre l'enseignement de la philosophie et celui de la théologie proprement dite, afin de justifier le passage à la foi en face du rationalisme moderne » [10]. Mais voulant, face à cet « adversaire », montrer la possibilité de la Révélation — ou du moins l'impossibilité d'en démontrer le caractère contradictoire — on ne définissait de la Révélation qu'une idée générale encore toute abstraite : la Révélation se faisait « par mode de '*locutio formalis*' ou de '*locutio proprie dicta*', c'est-à-dire de propositions » [11] unissant entre eux deux concepts en dehors des modes naturels de la connaissance. Ensuite le *fait* de la Révélation n'était souvent considéré que pour autant qu'il pouvait convenir à cette idée, ne devant rien à la Révélation elle-même, comme la doctrine du sacrifice rédempteur était fondée sur un concept de sacrifice établi en dehors de la Révélation [12]. C'était une variété catholique de la philosophie de la religion développée à la faveur de l'*Aufklärung* par le protestantisme libéral. La dichotomie entre histoire et doctrine ne pouvait être surmontée de l'intérieur en raison d'un positivisme de méthode et d'un dogmatisme de doctrine ; elle ne pouvait l'être que de l'extérieur — extrinsèquement — par un recours renforcé au magistère [13].

8. *Ibid.*

9. E. ORTIGUES, *Ecriture et traditions apostoliques au concile de Trente*, dans *Recherches de Science Religieuse* 36 (1949) 298-299.

10. H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 283-284.

11. *Ibid.*, p. 285.

12. *Ibid.*, p. 287.

13. Cf. M. BLONDEL, *Histoire et Dogme*, dans *Les premiers écrits*, Paris, PUF, 1956, p. 149-228.

Produite ou du moins conditionnée par une telle théologie, la théorie des deux sources conduisait à durcir encore l'opposition entre catholiques et protestants : le catholique recevait deux sources de la Révélation, l'Ecriture et la Tradition, le protestant n'en recevait qu'une. Cela faussait le sens de Trente qui visait *des* traditions (non écrites) alors qu'il gardait dans leur lien « naturel » l'Evangile et la Tradition. Mais surtout cela faussait complètement le sens du *et...et* catholique : celui-ci n'est pas la juxtaposition de deux grandeurs définies, mais l'inclusion réciproque de dons qui, reçus de Dieu, sont tenus ensemble d'en haut par grâce, non d'en bas par une activité même synthétique de l'homme. C'était, sans le savoir, concéder aux protestants l'essentiel : le *et...et* ne ferait qu'exprimer cette activité synthétique ; le *aut...aut* protestant marquerait seul la vérité du jugement divin qui sépare. Dès lors, dans pareille perspective, l'Eglise catholique (romaine) n'aurait plus eu qu'à se rendre à Wittenberg et à Genève pour confesser sa faute. Ce n'est évidemment pas ce qu'envisageaient les auteurs du premier schéma de notre Constitution.

Pas plus qu'elle n'exprimait fidèlement la doctrine commune, la théorie des deux sources ne pouvait exclure fermement le fondamentalisme guettant la pensée protestante, auquel pourtant la doctrine tridentine sur l'Evangile avait fourni l'antidote. Une fois posées deux sources de la Révélation, leur interprétation devait être tout entière remise aux mains du magistère et, en dernier ressort, au mains du magistère suprême, doué d'infaillibilité [14]. Dès lors, aux yeux de certains partisans de cette théorie, l'herméneutique biblique apparaissait comme une arme redoutable contre le magistère. La méthode historico-critique et la *Formgeschichte* passeraient de l'Ecriture aux décisions conciliaires et aux documents pontificaux. Au terme, il ne resterait rien, concluait-on, de la vérité révélée. On pouvait, estimait-on encore, d'autant plus raisonnablement le craindre que ces méthodes nous venaient d'une science protestante.

En raison de l'oubli de la Tradition profonde, la théorie des deux sources tendait ainsi selon sa logique abstraite à réduire le « catholicisme » à un antiprotestantisme intransigeant et obtus,

14. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Theologia fundamentalis secundum S. Thomae doctrinam*, Pars Apologetica, de Revelatione per Ecclesiam proposita, vol. 1, Rome, Paris, 1918 p. 152 : « Revelatio divina est formaliter locutio Dei per modum magisterii... Consequenter Ecclesia definit suum infallibile magisterium ad veritates revelatas proponendas. »

au moment même où sans le savoir elle concédait au protestantisme l'essentiel de sa critique. C'est le point extrême de l'incohérence à l'intérieur d'une théorie qui se voulait catholique.

Le principe *Scriptura sola,* qui est objectif, a pour correspondant subjectif le *sola fide.* Dans cette perspective il signifie que l'homme ne peut connaître le Dieu véritable *que* par la foi, non par la raison. Toute connaissance naturelle de Dieu est dès lors proscrite, ainsi que l'étaient les images de la divinité dans l'Ancien Testament. Comme entre Ecriture et Tradition, et pour la même raison, la tension est extrême entre foi et raison. Dans le champ magnétique ouvert entre ces deux pôles prendront place aux XVIII[e] et XIX[e] siècles l'agnosticisme kantien, le traditionalisme de Lamennais, Bautain et autres, et le positivisme. Pour Kant la raison n'est connaturelle qu'au phénomène connu par la science, non au noumène ; pas plus qu'on ne peut nier l'existence de Dieu, on ne peut l'affirmer, et on doit sans cesse lutter contre l'illusion transcendantale, c'est-à-dire l'extrapolation indue des certitudes d'ordre phénoménal dans l'ordre nouménal : je crois en effet « toujours à nouveau » connaître Dieu ; c'est ici que la tension entre foi et raison se fait sentir chez le luthérien Kant, l'idole étant la connaissance du noumène. Cet apparent respect (vétérotestamentaire) pour Dieu occulte d'une part « l'actualité » de Dieu qui se communique immédiatement à sa créature, même pécheresse, et d'autre part l'ouverture à Dieu constitutive de l'esprit humain. Le traditionalisme l'occulte autrement : il place entre le Dieu créateur et l'homme créé un enseignement positif reçu de la Tradition et dérivant de la Révélation, enseignement sans lequel l'homme ne saurait connaître Dieu. Comme dans la théorie des deux sources — on est en terrain catholique —, la tradition véritable est chosifiée, sans égard pour cette ouverture de l'esprit humain à Dieu qui se communique librement. Cette ouverture est le fondement *naturel* de l'historicité *surnaturelle* et dès lors de la Tradition authentique. En raison de quoi le traditionaliste doit logiquement donner la main au positiviste : s'il ne considère pas forcément le fait dans sa positivité pure, donc comme opaque au sens, rien dans sa théorie ne permet de relier de façon intrinsèque fait et sens ou, en d'autres termes, de considérer le symbole ou du moins d'en apercevoir la richesse (malgré des considérations sur le langage).

Vue sur l'arrière-fond de cette situation dogmatique et spirituelle, la Constitution *Dei Verbum* prend un grand relief. Son plan apparaît naturel. Il convient d'abord de redire la vérité tronquée par le *sola Scriptura* et le *sola fide* : le premier chapitre expose d'une part la plénitude trinitaire et christologique de la Révélation (1-4) et d'autre part le rôle respectif de la foi et de la raison (5-6) [15]. Par là même, l'idée de deux sources de la Révélation et celle d'un arrachement de l'Ecriture à la Tradition se trouvent déjà exclues, car il n'y a d'autre source de la Révélation que le Fils de Dieu incarné, Jésus-Christ, qui « achève, en la complétant, la Révélation », étant (4) « à la fois le médiateur et la plénitude de toute révélation » (1) ; de plus, Dieu se révélant en se donnant et se donnant en se révélant [16], tradition de soi et révélation de soi sont inséparables. Le chapitre II s'emploie à exposer positivement la doctrine catholique concernant « la transmission de la Révélation divine » de telle manière que la théorie des deux sources et le *Scriptura sola* protestant ne trouvent en elle aucune place. Dans ce but, la Constitution reprend le texte de Trente cité plus haut en le retouchant pour l'adapter à son propos et aussi ne laisser aucune ambiguïté au sujet des deux sources (7). Puis elle expose, avec soin et nuances, les relations diverses et étroites entre l'Ecriture sainte et la sainte Tradition (8-9) avant de définir le rôle du magistère dans l'interprétation authentique de la « Parole de Dieu, écrite ou transmise » (10).

Restent alors à rencontrer la contradiction que l'exégèse protestante peine à surmonter en raison de ses présupposés et l'exclusive que certains partisans de la théorie des deux sources portaient contre la méthode historico-critique et la *Formgeschichte*. Positivement la Constitution expose que l'Ecriture est inspirée (contre tout

15. Dans leur commentaire du n. 5, R. SCHUTZ et M. THURIAN ont remarqué la même chose, d'un point de vue un peu différent, concernant le rôle de la foi. « Le Concile, dégagé de l'esprit apologétique ou polémique par rapport au protestantisme, expose très simplement et en premier lieu comment la foi personnelle accueille la révélation de Dieu, pour expliquer plus loin, en second lieu, comment l'Eglise transmet la révélation » (*La parole vivante au Concile*, Paris, Les Presess de la Cité, 1966, p. 78). De même, mais en élargissant son commentaire au modernisme, A. MANARANCHE écrit : le Concile a « dépassé une problématique vieille de quatre siècles, et qui, entrant en lutte contre la foi-confiance de Luther ou le sentiment religieux du modernisme, s'attachait trop exclusivement à l'aspect cognitif de la foi » (*Constitution dogmatique sur la Révélation divine*, Introduction, dans *Cahiers d'action religieuse et sociale* 435 (1966)5).

16. H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 166.

rationalisme, notamment celui du protestantisme libéral) et n'en est pas moins l'œuvre des écrivains qui mirent à la disposition de Dieu tout leur talent selon les habitudes et « genres littéraires » de leur époque. L'exégète n'a donc pas à être moins attentif « au contenu et à l'unité de l'Ecriture » qu'à « l'intention des hagiographes », puisqu'il doit « chercher attentivement ce que les hagiographes ont vraiment voulu dire et ce qu'il a plu à Dieu de manifester par leurs paroles » (12). On peut donc employer la *Formgeschichte* et la *Redaktionsgeschichte* sans exténuer la parole humaine et, en particulier, sans priver de leur historicité les quatre évangiles (19). Aucune contradiction entre Parole divine et parole humaine, puisqu'en raison de « la condescendance divine », le Verbe de Dieu a dit son Père dans nos paroles humaines (13).

Les chapitres IV et V traitent respectivement de l'Ancien et du Nouveau Testament. La Révélation du Dieu qui a créé l'homme se déploie dans l'histoire du salut en passant de l'Ancienne à la Nouvelle Alliance (2). La Constitution évoque la valeur de l'un et l'autre Testament (14-17), ajoutant des remarques sur l'apostolicité et l'historicité des évangiles (18-19) et sur le contenu des autres écrits (20). Elle atteste ainsi la disposition divine selon laquelle « le Nouveau Testament est caché dans l'Ancien et l'Ancien dévoilé dans le Nouveau » (16) [17].

Le dernier chapitre tire quelques applications pastorales de la doctrine énoncée dans les chapitres précédents, particulièrement les trois premiers : il considère « La Sainte Ecriture dans la vie de l'Eglise ». Titre significatif : non point la sainte Ecriture et la sainte Tradition, mais la sainte Ecriture. Le Concile ne se contredit pas en ne parlant *que* de la sainte Ecriture. « Toujours », explique-t-il, l'Eglise) a eu et a pour règle suprême de sa foi les Ecritures conjointement avec la sainte Tradition, puisque, inspirées par Dieu et consignées une fois pour toutes par écrit, elles communiquent immuablement la Parole de Dieu lui-même et font résonner dans les paroles des Prophètes et des Apôtres la voix de l'Esprit Saint » (21). Aussi recommande-t-elle à tous de les lire et méditer, aux exégètes et aux théologiens de les scruter, aux pasteurs d'en enseigner la doctrine de vie. Dans la mesure où cette recommandation sera suivie, la pratique du catholique ne sera pas moins « scripturaire » que celle de son frère séparé ; le catholique cessera

17. La formule est d'AUGUSTIN, *Quaest. in Hept.* 2, 73 (*PL*, 34, 623).

d'être considéré comme l'homme de la Tradition, en face de l'homme de l'Ecriture que serait son frère protestant, selon une simplification abusive, que confortait la théorie des deux sources.

Ainsi situé dans l'histoire de l'Eglise, *Dei Verbum* clôt une époque, celle d'une Contre-Réforme réduisant l'intelligence traditionnelle de l'Ecriture. C'est là, plus encore qu'une volonté délibérée, l'heureux résultat du fait que le Concile entendit énoncer positivement cette intelligence traditionnelle.

II. - Cohérence interne et contenu dogmatique

Tentons maintenant de cerner la cohérence interne et le contenu dogmatique de notre Constitution.

La Révélation est un acte du Dieu Trinitaire : « Il a plu à Dieu dans sa bonté et sagesse de se manifester lui-même et de faire connaître le mystère de sa volonté par lequel les hommes ont par le Christ, Verbe fait chair, dans l'Esprit Saint accès au Père et sont rendus participants de la nature divine » (2). Cet acte est celui de Dieu en lui-même, en sa Trinité immanente qu'il veut manifester, et, puisqu'il est tourné vers l'homme, il est aussi acte du Dieu Père qui envoie le Verbe et l'Esprit pour donner accès à Lui ; c'est donc un acte de la Trinité économique. De plus cet acte de révélation est aussi un acte de communication de soi, de sorte que « la Vérité que la Révélation manifeste » est « la Vie éternelle qui était auprès du Père et nous est apparue » (1) : *revelando dat.*

Cet acte, ainsi considéré, suscite une « économie de la Révélation » et une « histoire du salut » : Dieu en est l'auteur et la fin et il se révèle lui-même avec une bienveillance (philanthropie : 13) envers les hommes, qui prend corps dans une disposition (économie) de l'histoire. « Dans cette Révélation », en effet, « le Dieu invisible (cf. *Col, 1*,15 ; *1 Tm 1*,17) s'adresse aux hommes comme à des amis (cf. *Ex* 33,11 ; *Ju* 15,14-15) à cause de la surabondance de son amour et s'entretient avec eux (cf. *Ba* 3,38) pour les inviter et les admettre à partager sa propre vie » (2). Il inspire aussi de son Esprit Saint les Prophètes et les Apôtres et, en général, les auteurs des livres de l'un et l'autre Testament (7;9;11;18;20; 24). Il leur a parlé « à la manière des hommes » (12). Ce qu'il a dit se découvre, sans pourtant s'y réduire, dans « l'intention des hagiographes », telle qu'elle peut être établie notamment grâce à l'étude des manières d'écrire propres à leur culture (12). Pareille-

ment, le travail rédactionnel des évangélistes n'empêche pas de connaître en vérité ce que Jésus a dit et fait (19).

Une telle économie de la Révélation n'est pas moins visible dans l'histoire. Celle-ci est marquée par l'Alliance conclue avec Abraham (cf. *Gn* 15,18), puis par Moïse avec le peuple d'Israël (14) en vue de l'Alliance nouvelle. Elle prépare (3;15) la venue du Christ (3;4 ; ch. IV;V), qui l'accomplit, lui qui est le Fils de Dieu incarné (4).

Par là il est évident — aux yeux de la foi — que cette histoire déborde une histoire simplement humaine. Non seulement le salut entre dans l'histoire, mais encore Dieu suscite cette histoire de part en part : c'est une économie. En créant l'homme, il l'ouvre à la manifestation de sa Présence ; « en lui promettant la Rédemption, il le releva dans l'espérance du salut (cf. *Gn 3*,11) et, sans discontinuer, prit soin du genre humain, pour donner la vie éternelle à ceux qui cherchaient le salut en faisant le bien avec persévérance » (3). Voilà pour le commencement — un commencement qui reste l'origine de l'histoire entière et de chaque homme [18]. De cette origine, qui en Dieu est l'amour par lequel il a choisi d'aimer l'homme, il ne faut pas séparer l'élection d'un peuple — le Peuple de Dieu — qui se fit en Abraham (3), puis par Moïse (3;14), car « Dieu très aimant, projetant et préparant avec sollicitude le salut de tout le genre humain, se choisit par une disposition singulière (*singulari*) un peuple auquel confier ses promesses » (14). Et la fin de cette économie est un achèvement « définitif » dans le Christ, qui l'accomplit par la manifestation glorieuse de la Croix (4).

A partir de cette origine et de cette fin, on comprend mieux ce qu'il faut entendre par « économie de la Révélation » et « histoire du salut ». Puisque l'acte créateur de Dieu en son Verbe ouvre l'homme à la Révélation et puisque le mystère pascal de son Fils achève cette Révélation, ainsi que la création elle-même, il est évident que « l'économie de la Révélation se fait par des événements voulus et des paroles [19], intrinsèquement reliés entre eux,

18. Cf. H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 200.

19. « *Gesta*, explique H. DE LUBAC (*op. cit.*, p. 175), ne sont pas seulement des faits ni seulement des actes : ce sont des actes, mais en tant qu'ils produisent leur effet, des opérations, mais en tant qu'elles s'objectivent en œuvres (aussi *opera* sera-t-il dit ensuite par deux fois) ; et ce sont des événements, mais en tant qu'ils sont le résultat objectif de certains actes, **en tant que causés par un Agent personnel.** »

de sorte que les œuvres réalisées par Dieu dans l'histoire du salut manifestent et corroborent la doctrine et les réalités signifiées par les paroles [20], tandis que les paroles proclament les œuvres et élucident le mystère contenu en elles [21] » (2). C'est que les événements et les paroles ont Dieu pour auteur et pour fin ; par eux, Dieu agit et parle, il communique sa doctrine et sa vie, parce qu'il se communique lui-même en vue de faire participer les hommes à sa vie et ainsi de les sauver.

Corrélativement, il suit que la distinction entre économie de la Révélation et histoire du salut est au plus une distinction de point de vue. Aussi, après avoir expliqué ce que fut dans l'Ancien Testament « l'économie de la Révélation », *Dei Verbum* conclut, sans incohérence de vocabulaire ni de pensée, en parlant de « l'économie du salut » (14).

En raison d'une telle unité en Dieu d'actions et de paroles, la notion de *Traditio* prend un sens théologique prégnant. Ce sens apparaît d'abord lorsque le Christ, précisément par ses paroles et ses œuvres, « accomplit en l'achevant la révélation » (4). Cependant il est caractéristique que, suivant un usage fréquent, le Concile n'emploie le mot que concernant la tradition apostolique (*traditio ab apostolis*) (8), c'est-à-dire ce que les Apôtres ont livré de ce qu'ils avaient reçu du Christ. C'est lui qui a ordonné à ses Apôtres de prêcher l'Evangile. Reprenant sur ce point le Décret tridentin déjà cité, le Concile prend soin que cet ordre ne soit pas compris comme extérieur à la chose commandée et à la personne qui commande. A cet effet, il ajoute au texte tridentin trois expressions caractéristiques : dans le Christ Seigneur, toute la Révélation du Dieu très haut s'achève (cf. *2 Co 1*,30 ; *16*,4.6) ; l'Evangile que,

20. La traduction du Centurion manque une nuance importante en rendant « doctrina et res verbis significatas » par « et la doctrine et le *sens* indiqués par les paroles ». De même que les paroles éclairent le mystère que les œuvres contiennent, les œuvres attestent et corroborent les réalités signifiées par les paroles. Les unes et les autres viennent de Dieu et se terminent à Dieu.

21. A propos du Christ, le n. 4 écrira « par paroles et œuvres, par signes et miracles », inversant l'ordre des deux termes du n. 1. « Sans doute parce que celles-ci (les paroles) commandent tout le développement qui suit : peut-être aussi parce que, dans l'Evangile, la part d'enseignement par la parole a une importance relativement plus considérable que dans l'ensemble de l'histoire de la révélation en Israël » (H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 225). Même formule inversée au n. 14 : « verbis ac gestis ». Puis de nouveau, à propos du Verbe de Dieu, suivant l'ordre du n. 2 : « factis et verbis ».

selon Trente, il a promulgué de sa propre bouche, il l'a selon notre Constitution accompli lui-même ; enfin, par leur prédication de l'Evangile, les Apôtres « communiquent à tous les dons divins ». Puisque dès lors l'Evangile est « indissociablement » *Evangelium Christi* et *Evangelium de Christo,* le Christ a le pouvoir de le confier à ses Apôtres : en leur confiant la Bonne Nouvelle qui le concerne, *Evangelium de Christo,* il leur donne aussi le pouvoir de parler en son nom, de l'annoncer comme lui-même s'était annoncé en révélant le Père, *Evangelium Christi.* Malgré ces précisions importantes, le Concile ne va pas jusqu'à parler expressément de *Traditio Christi* ou *a Christo* ; il en énonce néanmoins l'idée.

Par quel acte le Christ est-il à l'origine de la tradition apostolique ? Avec Trente encore, Vatican II renvoie implicitement au discours final du Seigneur ressuscité, relaté par saint Matthieu : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples... » (*Mt 28*,18). En raison de quoi, les Apôtres ont le pouvoir de parler au nom du Christ : le Concile considère la *traditio ab apostolis* et en fonde la légitimité. Il ne considère pas explicitement le pouvoir donné *au* Christ et la *Traditio Christi* qu'il fonde.

« A ses Apôtres, en effet, le Seigneur Jésus fut présent comme il l'avait promis (cf. *Mt 28*,20) et il leur envoya l'Esprit Paraclet qui les conduirait dans la plénitude de la vérité (cf. *Jn 16*,13) » (20). Enoncée à propos des écrits du Nouveau Testament autres que les quatre évangiles, cette affirmation vise à nouer à nouveau le lien entre l'*Evangelium Christi* et *l'Evangelium de Christo.* Elle relie la tradition par le Christ de son pouvoir aux Apôtres et l'envoi par lui de l'Esprit Paraclet. La mission du Fils s'achève ainsi par et dans la mission de l'Esprit. Aussi la Tradition, qui est intérieurement mue par l'Esprit du Seigneur, ne peut-elle avoir d'autre objet que le Seigneur Jésus, sans en sortir ni le dépasser, et ne cesse-t-elle de s'enrichir de son mystère en progressant dans son intelligence. « L'Esprit Saint », conclut le n. 8, « par qui la voix vivante de l'Evangile retentit dans l'Eglise et par elle dans le monde, conduit les croyants dans la vérité tout entière [22] et fait habiter en eux la parole du Christ en abondance (cf. *Col. 3*,16). » De même « les réalités divinement révélées qui, dans la sainte Ecriture, sont conte-

22. L'allusion à *Jn 16*,13, cité au n. 20, est transparente ; aussi avons-nous préféré traduire *inducit* par « conduire », comme au n. 20, plutôt que **par « introduire », comme J.-P. Torell (*Vatican II. La révélation divine*, I, p. 31).**

nues et exposées par leurs lettres (*litteris*) [23] ont été consignées sous le souffle de l'Esprit Saint » (11). Cette affirmation, qui ouvre le chapitre III et le commande, comme elle commande aussi le suivant, est traditionnelle. Notre texte ne va pas cependant jusqu'à montrer comment l'inspiration des Ecritures saintes provient de la mission de l'Esprit et pour autant s'articule à l'envoi de l'Esprit par le Christ. Or cela est nécessaire 1) pour que la connaissance des Ecritures en particulier celles de l'Ancien Testament, soit la connaissance du Christ [24] et 2) pour que « la sainte Ecriture soit lue et interprétée dans le même Esprit qui la fit rédiger [25] » (12) ou, en d'autres termes, qui sont toujours ceux du Concile, pour que l'Eglise « tienne » les Ecritures divines « conjointement avec la sainte Tradition, comme la règle suprême de la foi » (21). Après cette remarque, qui nous servira plus loin, reprenons la lecture de la Constitution.

« Cette Tradition qui vient des Apôtres progresse dans l'Eglise sous l'assistance de l'Esprit Saint » (8). C'est le point de vue dynamique du Concile. Il s'exprime encore à la fin du même paragraphe : « C'est dire que l'Eglise, au long des siècles, tend continuellement vers la plénitude de la divine vérité jusqu'à ce qu'en elle s'accomplissent les paroles de Dieu » (8). Et à nouveau au début du n. 23 : « Epouse du Verbe incarné, l'Eglise, enseignée par le Saint-Esprit, s'efforce de parvenir à une intelligence toujours plus profonde des saintes Ecritures afin de nourrir sans cesse ses fils de paroles divines. » Même point de vue dynamique dans la recommandation faite aux exégètes : il leur revient « de travailler selon ces règles (celles de leur méthode et celles de leur foi) à comprendre et à exposer plus profondément le sens de la sainte Ecriture, de sorte que le jugement de l'Eglise soit mûri comme par une étude préalable (*studio praeparato*) » (12) [26].

23. Nous préférons rester proche du latin plutôt que de traduire *litteris* par écrit, à cause de la relation entre *littera* et *spiritus*, qui est ici sous-entendue. « Ecrit » évoquerait plutôt la relation avec « oral ».

24. Nous transposons la citation de saint Jérôme, faite au n. 25, et présente déjà dans *Spiritus Paraclitus*, de Benoît XV, et dans *Divino afflante*, de Pie XII.

25. Autre citation de saint Jérôme, déjà dans *Spiritus Paraclitus*.

26. Le « comme » (*quasi*) indique qu'il n'y a pas en droit de dépendance du jugement ecclésial par rapport à l'étude exégétique même si en fait le jugement a été préparé par la recherche scientifique.

Dans le n. 23, il convient de remarquer le titre donné à l'Eglise : elle est l'Epouse du Verbe Incarné. Dans le n. 8, cité plus haut, le même titre lui avait déjà été attribué : grâce à la Tradition qui fait mieux comprendre les Ecritures et les rend agissantes, « Dieu, qui a parlé autrefois, converse sans interruption avec l'Epouse de son Fils ». Ces affirmations, qui sont traditionnelles, méritent d'être approfondies. D'où vient le progrès et l'enrichissement dans la connaissance du mystère du Christ ? Nous avons déjà répondu : du mystère lui-même et *rien que de lui.* Par qui est-il transmis adéquatement ? La réponse que suggère la Constitution est : par l'Epouse du Fils Verbe Incarné, enseignée par l'Esprit Saint, avec laquelle Dieu converse sans interruption. Mais, pas plus que notre Constitution ne va jusqu'à parler de la *Traditio Christi,* elle ne parle de l'Eglise Epouse du Verbe Incarné comme du sujet récepteur de la Tradition.

(*à suivre*)

B-5000 Namur Georges CHANTRAINE, S.J.
Rue Grafé, 4.

Sommaire. — Par-delà les thèses étroites d'une apologétique teintée de rationalisme, *Dei Verbum* a ramené à sa source trinitaire et christologique la relation entre Ecriture et Tradition, qui resterait inorganique sans le magistère. Elle permet dès lors d'inserire les méthodes exégétiques modernes à l'intérieur du mystère du Christ tel qu'il se déploie dans l'Ancien et le Nouveau Testament. On tâche aussi de montrer comment un tel enseignement se comprend au mieux à la lumière des missions du Fils et de l'Esprit reçues du Père.