**Prologue**

Le titre et le sous-titre n’ont rien d’obscur: ils concernent la Tradition ecclésiastique. Toutefois, j’estime opportun de faire quelques remarques préliminaires.

("Quod et tradidi vobis". Ajout personnel, pour faciliter la relecture.)

**1**

*Dès le début, la pensée chrétienne consacra à la Tradition une réflexion pertinente.*

Les grandes monographies sur le sujet sont cependant l’œuvre de la théologie moderne.

*Après l’intense débat surgi au cours du Concile de Trente et qui s’est conclu par une fameuse définition (conciliaire) sur le fait et sur le concept de Tradition, le thème fut repris, dans un but éminemment contestataire, par le Siècle des Lumières. Les théories et l’esprit de ce dernier devinrent par la suite le berceau dans lequel la corruption moderniste de la Tradition serait née, et aurait grandi à son aise.*

*A* une telle corruption, quelques théologiens – et certainement pas les derniers venus – opposèrentsystématiquement et avec une indubitable efficacité le fruit de leurs recherches et de leur « intellectus fidei ».

C’est à leur nom que sont liées les monographies susdites, *et avant* tout celles de J. B. Franzelin et L. Billot, poursuivies et précisées par Y. M.-J. Congar, A. Deneffe, P. Lengsfeld, A. Michel, J. Ranft, G. H. Tavard, J. R. Geselmann, H. Holstein, J. Beumer et bien d’autres encore.

*En général, il s’agit d’œuvres appelées à durer non « l’espace d’un matin », mais aujourd’hui et toujours.*

Il est donc logique qu’on me demande s’il était besoin de mon intervention.

*Je suis le premier à nier que ce fût à moi personnellement qu’incombât le devoir d’intervenir.*

Toutefois, j’ai conscience de ne pas offrir une intervention de répétition.

En effet, si je me trouve plus ou moins en harmonie avec Geiselmann, Tavard suscite en moi quelques perplexités. J’*approuve* en grande partie l’œuvre de Beumer, mais j’en refuse l’acritique adhésion à Vatican II. Pas même l’œuvre de Congar, que j’estime quelque peu confuse et didascalique ne me convainc beaucoup ni ne m’enthousiasme. Pour ce qui est de Deneffe, qui a tout de même écrit un des meilleurs ouvrages sur la Tradition, je m’écarte de son identification de la Tradition et au Magistère : je suis d’avis totalement contraire, même si, en ce qui me concerne, je vais m’arrêter quelque temps sur cet argument.

Quant à mon intervention, le titre provient de l’apôtre Paul, lequel, en 1Cor 11,23, introduit par ces termes le récit de l’institution eucharistique. À la jeune communauté de Corinthe, où ne manquaient pas abus et *déviations peut suffire*, Paul adresse un salutaire rappel pour que la foi soit vécue dans une totale et chaleureuse*,*  adhésion à sa source authentique. Il ne s’agit pas d’une source seulement humaine, ni purement historico-littéraire, même si elle passe à travers le témoignage des hommes et les mailles de l’histoire.

Ces fondements humains et historiques qui la caractérisent ne constituent pas la source en elle-même, mais indiquent la médiation qui la véhicule, par un choix libre et responsable. *En effet, la source est révélée. Elle part de Dieu. C’est sa parole.* Non pas une parole en l’air, mais la parole que Dieu adresse à la conscience des destinataires.

**1.1** En effet, cette parole fut adressée à l’Église sous une forme *directe* et *immédiate* dans la personne de ceux qui, dès le début, étaient tenus pour ses colonnes (cf. Ga 2,9) : les apôtres, dans le collège desquels un appel d’exception[[1]](#footnote-1) inséra aussi Paul de Tarse, le converti sur le chemin de Damas (Ac 9,3-9).

L’arrivée de la Révélation et de son contenu – une annonce officielle, c’est-à-dire au nom de l’Église qui en avait obtenu le dépôt sacré de son divin Fondateur – fut parmi les tâches principales des apôtres et de ceux auxquels eux-mêmes la confièrent pour qu’elle se perpétuât dans le temps. Ainsi « Paul, serviteur du Christ Jésus, apôtre par vocation, mis à part pour annoncer l’Évangile de Dieu » (Rm 1,1), fait appel à cette qualité et à sa responsabilité de transmettre aux Corinthiens la Foi que lui-même a reçue.

Qu’il l’ait reçue et comment, cela fait partie de ses confidences et de son récit : c’est donc un fait acquis*.*

Il est apôtre puisqu’il fut choisi comme tel non par tel ou tel, mais par le Christ lui-même (Ga 1,1). La référence à l’évènement de Damas qui le fit passer de persécuteur en confesseur et le mit au service du Christ et de l’Église est là évidente.

Bien sûr, c’est une manifestation directe qui a été le point de départ ; ce que Paul prêche ne provient pas d’un enseignement humain, « mais *d’une* une révélation de Jésus Christ – ἀλλὰ δι’ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ rq =en version papier, certaines lettres grecques ne passent pas » (Ga 1,12). Cette expression évoque certainement un fait extraordinaire. Elle est la même avec laquelle, « au bout de quatorze ans », il justifie sa seconde montée à Jérusalem (Ga 2,2).

Or, aussitôt après Damas, Paul avait été accueilli au sein de l’Église. La Révélation reçue directement par le Christ passa alors par la voix de l’Église elle-même, et en obtint la confirmation. Ensuite, trois ans après, le converti « mont[a]... rendre visite » (ἱστορῆσαι) à Pierre et demeura « auprès de lui quinze jours » (Ga 1,18) ; ce fut l’occasion d’une première vérification de son « Évangile ». Lors de son second retour à Jérusalem, il avoue candidement qu’il a comparé sa prédication avec celle des autres apôtres pour s’assurer de ne pas « courir ou avoir couru pour rien ». De la comparaison avec ceux qui, dans l’estime commune, conduisaient l’Église (cf. Ga 2,2), il sortit avec la conscience confirmée d’une prédication en tout conforme à celle des « colonnes » ecclésiales – les autres apôtres – à l’exception de quelques circonstances externes et non substantielles. Il avait donc raison de déclarer transmettre ce que – par le Christ et par l’Église – il avait lui-même reçu.

**1.2** J’ai parlé de forme *directe* et *immédiate*. Mais les vicissitudes mêmes de saint Paul font comprendre – me semble-t-il clairement – que même pour lui il y eut une forme *indirecte* et médiate.

Transportons-nous sur le chemin de Damas pour assister encore à la dramatique scène décrite en Ac 9,3 et ss. L’ex-persécuteur, s’étant relevé aveugle de terre, fut accompagné « par la main » à la ville, où Ananie, un disciple, l’accueillit fraternellement, « lui impos[a] les mains » en signe de bénédiction et le baptisa. D’autres disciples, étonnés par son changement ou encore hésitants, le retinrent en ville « quelques jours ». On ne sait combien de temps, mais il suffit pour que, par Ananie et les autres il apprît la bonne nouvelle et sur-le-champ la transmît, en prêchant le Christ « dans les synagogues » (Ac 9,10-22). La dynamique du « recevoir/transmettre » est là hors de question. Mais elle est désormais indirecte et médiate : Paul retransmet ce qu’il a reçu.

La dynamique du « reçu/transmis » est là hors de propos. En effet, la Révélation est désormais indirecte et médiate : Paul retransmet ce qu’il a reçu.

C’est la dynamique de la παράδοσις, laquelle est la vie même de l’Église : une transmission ininterrompue de l’héritage apostolique.

*En son temps, on verra* comment une telle transmission fut instaurée, afin qu’elle ne subisse aucune interruption, ni aucune innovation au cours du temps, et qu’elle continue à conformer la vie de l’Eglise à l’héritage des apôtres.

Ainsi commença la transmission ecclésiale, dépourvue de sa première caractéristique de communication directe et immédiate. Avec la mort du dernier apôtre – saint Jean – la Révélation prit fin. Depuis lors, le Christianisme vit non pas de nouvelles révélations, non de nouvelles doctrines, non d’une Foi nouvelle mais de cette unique Foi qui, prêchée par le Christ et par ses apôtres, traverse le temps du « déjà et pas encore » *par l’intermédiaire* du ministère de l’Église.

**1.3** *Par l’intermédiaire*, c’est-à-dire dans des formes spatiotemporelles qui se puisent dans les valeurs originelles et désormais lointaines, en répètent la normativité toujours actuelle, les font revivre. C’est la vie de l’Eglise : *une continuité qui par son ancrage à l’originel arrive à son actualisation inaltérée.*  Ce qu’elle reçut à l’origine, c’est ce qu’elle retransmet en à chaque instant de son « hic et nunc »: à l’origine lui fut consigné par voie *directe* et *immédiate* ce dont, ici et maintenant, son ministère fait une communication *indirecte* et *médiate*, en réponse à une disposition précise du Christ : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit ». Puis, comme s’il réclamait pour lui l’enseignement dans une forme directe et immédiate, il ajouta « Et voici que je suis avec vous pour toujours jusqu’à la fin du monde » (Mt 28,12-20). Le maître, le guide, le pasteur, c’est Lui : « Je ne vous laisserai pas orphelins » (Jn14,18).

Il est aisé de comprendre que même dans le *au moyen de* – sans porter préjudice et sans discuter le statut indirect et médiat de la communication chrétienne grâce à ceux qui sont « envoyés » par Jésus-Christ – subsiste quelque chose de la communication originelle, directe et immédiate. L’Église, c’est vrai et cela se sait, n’est ni un mégaphone ni un répétiteur mécanique : en fait, elle transmet ce qu’elle a reçu avec toute sa subjectivité responsable. Mais le maître, le guide et le pasteur continue à être *Lui* (le Christ). Mystiquement, sacramentellement, mystérieusement c’est toujours Lui qui communique. Une véritable interaction se vérifie donc dans l’acte même de la παράδοσις: de la transmission ecclésiale des valeurs reçues *au moyen* de l’ininterrompue chaîne de réception et de transmission, émerge le Moi du Christ, le révélateur du Père (cf. 2Co 4,4 ; Col 1,15).

Du reste, le Christ lui-même avait confié à son Esprit la tâche d’actualiser sa propre parole : « Je vous ai dit cela tandis que je demeurais près de vous. Mais le Paraclet, le Saint-Esprit, que le Père enverra en mon nom, lui, vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit » (Jn 14,25-26). « Mais quand il viendra, lui, l’Esprit de vérité, il vous introduira – ὁδηγήσει – dans la vérité tout entière » (Jn 16,13).

Ces deux derniers textes ont une importance décisive pour l’histoire de l’Église, à condition qu’on ne se méprenne par sur leur authentique signification. En effet, dans sa substance, la vérité que l’Esprit Saint transmettra à l’Église n’aura rien de neuf : elle sera constituée par « tout ce que je vous ai dit ». Et puis, le fait que le Saint-Esprit introduise l’Église dans toute la vérité, cela ne signifie point que la « revelatio » du Christ, parce qu’elle est partielle, sera intégrée par la « suggestio » du Saint-Esprit ; cela signifie en revanche que, grâce à cette « suggestio », seront découverts des aspects qui étaient auparavant en tout ou en partie cachés, ou des expressions plus adéquates.

Beaucoup aujourd’hui font remonter à ces deux textes des erreurs et des contradictions aussi évidentes que cinglantes vis-à-vis de la communication originelle. Comme si Dieu, vérité substantielle qui ne trompe point ni n’est trompée, se corrigeait dans le *renouvellement* de son rapport avec l’homme et avec l’histoire. Comme si ce rapport était nouveau en tant qu’il était aligné *sur* la culture du moment, ignorant, dépassant ou annihilant le passé, récent ou éloigné. En fait, on est convaincu que le Saint Esprit légitime tout, voire le contraire de tout, fût-ce une hérésie. En introduisant dans les circuits vitaux de l’Église ce qu’hier on tenait pour erreur, on recueillerait non pas des fruits toxiques et empoisonnés mais un épanouissement nouveau et actuel de la vérité tel le « ici et maintenant » elle se rend visible. De la sorte serait garantie à l’Église une vitalité toujours nouvelle et vigoureuse, précisément parce qu’elle n’avait été pas même entrevue auparavant. Et tout, même un absurde théologique/dogmatique, deviendrait de la nouveauté, que l’Esprit de vérité ferait naître comme une jeune et vigoureuse repousse du vieux rejeton de la première Révélation, démontrant toute son impérissable et renaissante vitalité.

*Le Concile de Trente lui-même fit référence aux deux textes johanniques, mais avec un tout autre but, et une toute autre signification.*

*Entre les lignes, notamment lorsqu’il est question des vérités prêchées par le Christ ou suggérées par le Saint-Esprit*[[2]](#footnote-2), *la première communication directe et immédiate remonte à la surface, et apparaît comme le berceau des nouveautés. En revanche, est absente de tout l’ensemble ne serait-ce que l’ombre de la contradiction et de l’absurdité. La nouveauté est en effet légitimée par une « conditio sine qua non »: celle du « eodem sensu eademque sententia »*[[3]](#footnote-3).

**2**  "Vie et jeunesse de l'Eglise".

Si l’explication d’un titre qui ne semblait pas du tout sibyllin, a mené à ces considérations – et à d’autres encore, pour le moment passées sous silence – la formulation du sous-titre demande encore moins d’observations herméneutiques, *de par sa clarté intrinsèque et grâce aux discussions de ces derniers temps.*

**2.1 (2.1)** Il se peut que mon récent ouvrage sur l’herméneutique du Vatican ait contribué aussi à ces discussions[[4]](#footnote-4)*.*

Ce qui est certain, c’est que l’impact a été large et durable : on en a parlé et on continue à en parler. *D*’autre part : la discussion porte principalement sur la Tradition comme une réalité vivante ou un bibelot du passé.

Je n’ai aucunement l’intention d’anticiper dans ce prologue sur le noyau de fond de ma réflexion.

(impossible de faire disparaître ce trait…)

*Mais, afin de ne pas rendre cette réflexion purement théorique et abstraite, et de convaincre le lecteur, dès maintenant, de la nécessitée avérée d’une telle discussion sinon de son inéluctabilité pour quelques aspects concernant la vraie Foi chrétienne et catholique, j’estime que le sous-titre doit être correctement explicité.*

Que personne ne s’attende à croiser, à travers ses lectures, quelques défenseurs de l’alterna- tive indiquée ci-dessus. Je crois que personne ne formule la question dans des termes aussi nettement alternatifs. *A*u contraire la plupart, y compris parmi ceux qui prennent parti pour la soi-disant *Tradition vivante*, se déclarent en faveur de la *Tradition apostolique*, dont ils visent à mettre en évidence la vitalité impérissable, sa capacité de correspondre aux attentes de toujours, sa fonction de taire les acquisitions scientifiques en les absorbant et en les proclamant comme siennes, de même que sa synthèse de la vérité chrétienne dans la « geltende Lehre » qu’évoque Schleiermacher[[5]](#footnote-5) *et d’où découle l’intégration du Christianisme à la culture dominante ?*

Bien sûr, l’alternative paraîtrait tout à fait étrangère aux critiques de qui se range en faveur de la *Tradition vivante*. Tout le monde sait qu’aucune vérité ne peut avoir droit de cité dans l’ensemble des vérités chrétiennes si elle entre en concurrence avec elles ou entend substituer même partiellement une seule d’entre elles. Les vérités révélées jouissent de l’intangibilité et de l’inaltérabilité de Dieu ; les autres changent. On pourrait leur appliquer la fameuse autant que fine observation augustinienne : « Mutantur enim, ergo creata sunt ». Le fait même qu’elles s’adaptent aux impératifs du moment exclut qu’elles viennent de Dieu, dont la parole dure « pour toujours » (Ps 119,89).

*Depuis que l’adjectif « vivant » fit son apparition dans le Concile Vatican II*[[6]](#footnote-6) *en y apportant une signification que l’usage précédent ne connaissait pas, l’alternative a cours chez quelques théologiens et pasteurs. Ces derniers, se contentant d’une étude acritique et superficielle, et prétendant respecter le « tournant » conciliaire, sont poussés par l’émotion que le groupe de Bologne (Alberigo et d’autres) avait réussi à répandre partout, en la justifiant sous le signe d’une Église pré- et d’une Église postconciliaire.*

En effet, qui tenait Vatican II pour l’évènement de l’époque ayant conféré une organisation nouvelle à l’Église, un nouveau début, une nouvelle prise de conscience, et en célébrait le triomphe sur les cendres des vieilleries tridentines et scolastiques, n’était pas du tout tendre avec la Tradition qui, jusque-là, avait soutenu précisément ces « vieilleries ». Devant lui, il n’avait que le « soleil de l’avenir » et d’en préparer l’avènement au moyen de tout ce qui était repérable de *vif* et de *vivant* dans la matrice chrétienne. La « nouvelle Pentecôte » et la « vague de printemps », expressions désormais proverbiales après que après que Jean XXIII les avait utilisées pour résumer les Concile[[7]](#footnote-7) , excluaient un regard en arrière vers ces valeurs que le temps avait inexorablement usées. Quelques-uns parlaient même de « *nouveau* printemps », comme si son alternance aux saisons précédentes pouvait encore en faire quelque chose de vieux. Ce sont les faits de ceux-ci, qui excluent d’une façon péremptoire l’équilibre des positions entre l’une et l’autre Tradition. Qu’on dît oui ou non, les choix n’avaient qu’une seule direction, celle de la *Tradition vivante*.

Problème de temps : ce sont les faits de ceux qui excluaient …. Qu’on dit oui ou non, les choix n’avaient… / ce sont les de ceux qui excluent…. Les choix n’ont qu’une seule direction.

**2.2** Que le Magistère ecclésiastique soit vivant de par sa nature, cela fait partie des certitudes illustrées et scellées par la doctrine théologique

Quand, par exemple seulement, saint Thomas fait intervenir le Magistère pour rendre plus explicite une vérité de Foi et pour en conformer la proposition suite à la correction d’erreurs ou aux *dépassement d’incompréhensions*[[8]](#footnote-8), il en démontre la vitalité intrinsèque. Et quand, des rivages du Magistère, on passe à ceux de la Tradition, pour en récupérer la qualité *apostolique* et répondre aux interrogations du moment avec la doctrine provenant des apôtres, ce n’est pas seulement le Magistère qui se révèle vif et vital, mais aussi la Tradition. À savoir, celle-là démontre sa vitalité immanente et immuable en tant qu’elle est un « dépôt sacré » de cette divine vérité que le Magistère hérite des apôtres et propose de nouveau en tant que telle et qui*, ainsi,* transcende toute limite de temps et de culture. Ce qui jamais n’arriva ni jamais n’arrivera à aucun système né dans le temps, expression du niveau culturel de ce temps-là et pour cela même destiné à passer avec lui.

L’héritage apostolique a une vitalité qui transcende toute limite spatio-temporelle, puisqu’il recueille dans le « dépôt sacré » confié au Magistère quelque chose d’absolu : la vérité révélée par le Christ au cours de son existence terrestre, y compris les jours entre sa résurrection et sa glorieuse ascension. La Révélation publique s’étant définitivement close avec la mort du dernier apôtre, se ferma avec elle aussi cette période transitoire qui s’était ouverte avec la première Pentecôte chrétienne, durant laquelle le Saint Esprit avait commencé sa mission de rappeler à l’Église « tout ce que le Christ avait enseigné ». Depuis lors, sa « suggestio » introduit dans le « dépôt sacré » quelques éléments nouveaux, extrinsèques à l’enseignement de Christ, mais en mesure de le confirmer et d’en approfondir la connaissance. Lorsque cela arrive, entre dans le « dépôt sacré » non pas une nouvelle révélation, mais un nouveau rayon de lumière illuminant la vérité révélée par le Christ[[9]](#footnote-9) .

Rien d’autre ne pourra plus y entrer. Rien d’autre, depuis lors et  jusqu’à la fin du monde. C’est là le temps du « déjà et pas encore » rempli, illuminé et dominé – pour ce qui est de la vie chrétienne et le salut éternel – par le Christ et par le Saint-Esprit : une présence qui maintient la *Tradition apostolique* toujours vivante et toujours vivificatrice parce qu’elle est toujours elle-même dans le cours ininterrompu des siècles.

**2.3** Cela n’a rien à voir avec le fixisme et l’immobilisme dogmatique, reproché à Rome – non seulement à la théologie de l’École Romaine mais aussi à la Curie romaine, au Saint Siège, aux organismes de gouvernement et de magistère ecclésiastique. *Le bienheureux Pie IX fit face à ces accusations, notamment avec son* Syllabus *de 1864 et Saint Pie X le suivit, avec ses interventions antimodernistes.*  Ainsi, non seulement l’Eglise lance un non à l’immobilisme, mais elle lance aussi un oui à une vision évolutive de la Tradition. Même si j’en parlerai plus largement dans mon développement, il doit être clair dès maintenant que la Tradition est vivante non pas si elle change ses caractéristiques mais si elle les garde ; et si elle les garde non pour les scléroser, mais pour toujours mieux les préciser.

On verra en son temps que la vitalité de la Tradition est due, paradoxalement, à un barrage

d’entrée non négociable pour tout progrès *substantiel* ou *intrinsèque*. Pour comprendre de quoi il s’agit, il suffit de se référer au danger mortel tendu à la Foi et à l’Église par les champions les plus renommés du modernisme, quand ils dissolvaient le dogme dans son contraire avec l’introduction de données émergeant de la culture du temps, de sciences soi-disant humaines et par-dessus tout de la psychologie ( « e latebris subcoscientiæ »[[10]](#footnote-10)), des philosophies immanentistes et rationalistes, des méthodologies soi-disant critico-scientifiques. La révélation devenait une illumination subjective du sens religieux. Dieu n’en était plus l’auteur personnel et transcendant , et son contenu n’était plus les vérités qu’Il avait objectivement et historiquement révélées. Tout se limitait au plan de la conscience individuelle, du sentiment de la culture, de l’histoire et de son mouvement « éternel ».

Il semble que peu d’autres mouvements hétérodoxes furent-ils plus responsables que le modernisme ne l’a été d’un plan aussi dramatiquement subversif du dogme catholique. Soumis à un mouvement interne qui en dissolvait le contenu et se concluait, bien que temporairement, par son changement substantiel, le dogme revu et corrigé à la façon moderniste était toujours quelque chose d’autre. On vit en cela son « progrès substantiel »; sans l’œuvre de saint Pie X, il aurait été sa propre tombe.

Et pourtant, il faut dire avec autant de clarté et fermeté que la vitalité de la *Tradition apostolique* n’empêche pas l’amélioration expressivo-cognitive du dogme, appelée symptomatiquement progrès *accidentel*. Il s’agit d’un progrès *extrinsèque*, étranger à la nature d’un dogme en particulier, ou du dogme en tant que tel. À titre d’exemple seulement, j’attire l’attention sur le grand et dénigré Pie IX. En 1854, comme tout le monde le sait, il proclama le dogme de l’Immaculée Conception[[11]](#footnote-11). Si, avec telle définition, il avait visé à :

*−* ajouter au « dépôt sacré » des vérités révélées une vérité nouvelle et jusqu’à ce moment-là inconnue ;

*−* enrichir d’un nouveau contenu dogmatique l’expérience originelle de la Révélation ;

*−* et affirmer la répétition des actes révélateurs même après la mort du dernier apôtre,

il aurait œuvré un changement vraiment substantiel de la *Tradition apostolique*, de la Révélation, et du dogme même. En effet, il aurait dilaté les marges des contenus au delà du « dépôt sacré » que l’Église a hérité du Christ et des apôtres ; il aurait estimé que le flux révélateur de la source révélée était encore ouvert et n’avait jamais été fermé auparavant ; il aurait dissocié le rapport « fondateur » du dogme avec cette même source, dans les limites historiques et dogmatiques à l’intérieur desquels elle est enclose.

Rien de tout cela n’est attribuable au bienheureux Pie IX. Il faut rappeler simultanément que ce n’est pas lui qui inventa la pieuse croyance dans l’Immaculée Conception de Marie – reconnue, certes à sa façon, par Luther lui-même[[12]](#footnote-12) – ni qui ne convertit la pieuse croyance en dogme par un *coup de théâtre*. Les précédents historiques, les commissions d’étude, les avis recueillis auprès de tout l’épiscopat sont des faits historiquement établis. Avec la définition et après elle, la Foi catholique n’enregistra aucun changement substantiel, restant ce qu’elle avait toujours été. Le changement se produisit, mais exclusivement sur le plan d’une intelligence plus profonde du dogme christologique et d’un passage de l’implicite à l’explicite.

**3**

Quand je lis ou que j’écoute d’éminents théologiens qui, du haut de leur intelligence raffinée et de leur culture infinie, ouvrent – et quelques-uns ouvrent grand – avec conviction la Foi au monde pour intégrer en elle des principes et des méthodes absolument inconciliables avec la transcendance de la Foi elle-même ; quand je les vois s’évertuer à *concilier l’inconciliable voire démontrer les avantages* que la vérité chrétienne pourrait tirer de l’apport du savoir profane ; lorsque même de très hautes personnalités de l’Église lisent dans le positivisme, le rationalisme, le romantisme et en général dans la philosophie des Lumières, des signaux certains d’une provenance du Christ incontournable et d’une Tradition qui, justement en cela révèlerait sa vitalité, mon cœur se serre et je me demande si on connaît vraiment s’ils connaissent vraiment ce dont ils parlent. De par soi, c’est-à-dire dans le respect rigoureux *du rôle de chacun*, la tâche d’annoncer la Foi, et de la professer en l’annonçant en pleine conformité avec la *Tradition apostolique* et non comme une « leçon doctorale », revient au « ministre de la parole » (Ac 6,4) et plus précisément à l’évêque. Le professeur en revanche ne proposera que des termes techniques et une analyse scientifique, pour démontrer que foi et science, si elles sont respectueuses chacune des statuts de chacune, ne se contredisent pas. Quand « ministre de la parole » et professeur sont la même chose, annonce et leçon interagiront, et utilement aussi, mais seulement si elles s’abstiennent de prévarications réciproques.

Une invasion de champ serait insoutenable : le savant qui, avec l’instrument de sa méthode expérimentale, pontifie dans le champ théologique ; le journaliste qui, seulement parce qu’il est accrédité auprès de la salle presse du Saint Siège, se pose en saint Thomas d’Aquin ; le théologien qui, surtout s’il a quelques notions scientifiques, concilie la création avec le fantasmagorique *Big Bang* originel et sa dissémination de l’être ; le pasteur, qui confond sa chaire ou l’ambon avec la chaire épiscopale. L’invasion de champ donc est vraiment un chaos et c’est du chaos que provient le délire des envahisseurs qui introduisent dans la *Tradition vivante* ou le ver la rongeant ou le poison la tuant.

À qui me demanderait un mot plus clair, je pourrais répondre « tolle et lege »: il n’y a que le problème du choix. Indirectement, tout le volume présent sera une réponse. Afin de la rendre le plus accessible possible au moyen d’une consonance fondamentale d’idées entre celui qui écrit et celui qui lit, je puise au titre de ce volume et au texte paulien (1Co 11,23) qui l’a suggéré.

Aussi au temps de saint Paul, notamment dans la ville de Corinthe, il y avait de nombreux, voire graves, désordres. Pour s’en libérer et donner une nouvelle organisation dans le désordre de la situation déterminée par quelques mécontents, l’apôtre invita les Corinthiens à regarder en arrière, vers le début. Aujourd’hui, au contraire, quelques-uns auraient analysé précisément cette situation – *évidemment en profondeur* – pour en évaluer les désordres comme un enrichissement de l’expérience commune vécue. Ils auraient relevé que ces désordres naissaient non pas *de* mais *à l’intérieur de* la vie chrétienne. Ils pouvaient pour cela être rectifiés, purifiés et amalgamés dans la grande *Tradition apostolique*. L’apôtre Paul fut de tout autre avis. Il invita les Corinthiens à discerner les données constitutives du début, pour comparer avec elles la situation du moment et la résoudre à la lumière de ladite confrontation. Au début il y avait eu une *réception* et une *retransmission*; « j’ai reçu du Seigneur ce qu’à mon tour je vous ai transmis ». En disant « ce que » l’apôtre établit une identité indiscutable de contenus entre la réception et la retransmission, dans la totalité des cas et sans aucune exception. Il s’ensuit que la vérité chrétienne est repérable non dans la situation survenue, dernier flot de toutes les autres, sans aucune connexion avec le début ou en rupture avec celui-ci, mais dans la coïncidence mentionnée et dans l’identité entre ce qu’on reçoit et qu’on retransmet. Par conséquent, aux Corinthiens l’apôtre confie la tâche de rétablir cette identité et d’en supprimer tout tendance à dévier de la Tradition des apôtres.

La tâche de qui, aujourd’hui, demain et toujours, tient en main les « suscepta gubernacula » dont parle Saint Léon le grand ne sera pas différente [[13]](#footnote-13). Tout comme celle de ceux qui sont en communion avec lui pour garder le cap de l’Église : devant eux, le début se dresse comme un phare et comme un point d’orientatation. Le secret de la *Tradition vivante* – de cette force vitale rajeunissant l’Église malgré tout assaut de l’intérieur et de l’extérieur – sera donc la fidélité dès le début, à ce « ce que » reçu et retransmis, qui amène la Tradition elle-même dans le présent pour préparer le futur proche et éloigné.

**4**

J’ajoute quelques brèves indications méthodologiques, peut-être superflues, si l’on considère que mes lecteurs seront avant tout des théologiens. Fuyant les blâmables invasions de champ, je me suis fait scrupule de rester et d’avancer sur un terrain spécifiquement théologique, le long de ses parcours les plus typiques. Le discours sur la méthode, cela se sait, c’est le discours sur les routes à emprunter : *méthode* signifie « à travers la route » ou « voie qui conduit au delà ». Il semble évident qu’en développant un argument théologique, on suit une voie théologique, c’est-à-dire une méthode théologique. Mais laquelle ?

**4.1** Cependant avant d’établirquelle est cette méthode, on ne saurait ne pas faire entrer en ligne de compte le fait que l’actuelle interconnexion du savoir a atteint le « sanctuaire » même. En outre il est vrai que peu d’autres disciplines ont, à l’instar de la théologie, de contacts et de références au-delà de leur propre enceinte. Philosophie, droit, histoire, psychologie, sociologie et ces autres sciences qu’on appelle humaines : voilà un éventail très vaste, par lequel le théologien pourrait être tenté, voire désorienté. Pour moi, je crois être resté dans mon petit potager.

En me rapportant plus directement à la question de la méthode, je peux dire que je m’en suis tenu rigoureusement au principe du décret conciliaire OpT 16/a : « In lumine fidei/sub Ecclesiæ Magisterii ductu ». Il semble, du moins à première vue, un principe d’or. Il place dans la Foi le point de départ et d’orientation sûr : il demande que l’on procède accompagnés par la main de l’Église.

Affleurent aussitôt, entre autres, quelques interrogations : quelle est la foi qui illumine ? la mienne, c’est-à-dire celle du croyant individuel, *qu’*il croit et *par laquelle* il croit, ou la publique, sociale, ecclésiale ? et sur la base de quoi, l’une ou l’autre pourra-t-elle constituer le « lumen » pour mon orientation et mon avancement ? où devrai-je puiser cette Foi et sa lumière : de la Sainte Écriture ? de ma conscience ? et pourquoi pas de la Tradition ?

Si c’est à la Tradition qu’on puise, l’objet même de toute la recherche fait simultanément fonction de phare d’orientation. Mais n’en découle-t-il pas, alors, une contradiction ? ou du moins, une tautologie ? une « petitio principii »?

**4.2** Lorsque les Pères conciliaires proclamèrent : « In lumine fidei - sub ductu Ecclesiæ » peut- être ne furent-ils pas même effleurés par les questions susmentionnées. Ou plutôt, on peut dire qu’ils ne perçurent pas même toute la portée du « ductus Ecclesiæ ». Lequel, loin de s’assortir avec le « lumen fidei », a le plein contrôle de celui-ci et exerce en sa faveur une fonction formelle. Ce qui impressionne à cet égard, c’est la fréquence avec laquelle saint Thomas parle de « fides Ecclesiæ ». Le génitif indique non seulement le sujet d’une possession mais aussi son titre et sa raison. En conséquence, la Foi qui devra guider ma recherche ne sera point abstraite et générique, mais spécifique et garantie par le jugement de l’Église. En dernière analyse, le principe méthodologique suggéré par Vatican II établit, bien sûr, deux conditions

mais il les relie dans un rapport selon lequel la première dépend de la seconde, qui est authentifiée et légitimée par celle-là.

**4.3** La « fides Ecclesiæ » est en fait la Foi, reçue, précisée, formulée et retransmise — objectivement et sans équivoque — en tant que telle par l’Église au cours de son histoire plus que bimillénaire. *Elle est le patrimoine des vérités qu’elle a reçu « en dépôt » par le Christ et les apôtres et qu’elle retransmit a retransmis au cours des siècles avec une fidélité substantielle****. Et ce*** *non sans quelques passages d’une faible clarté à une plus grande, ni sans* ***l’apport de*** *quelques connaissances plus pleines, plus profondes, plus claires des parties les moins évidentes du patrimoine même.*

Au bout de la recherche, il ne sera difficile pour personne – c’est là mon espoir – de nommer cette « fides Ecclesiæ »: **Tradition apostolique**, en l’identifiant avec la **Tradition ecclésiastique.**

**4.4** Les lecteurs les plus doués théologiquement n’auront pas de difficulté à *relier* une telle méthodologie aux lignes magistrales d’une œuvre désormais tombée dans l’oubli, mais qui serait digne d’un intérêt renouvelé, tout comme son auteur *le dominicain Melchior Cano († 1560).* Je fais allusion au *De locis theologicis*[[14]](#footnote-14). *D*ans le langage improvisé de certains modernistes, cette expression est devenue synonyme de thématiques théologiques, alors que chez Cano elle indiquait l’inventaire des autorités qui soutiennent chacune des vérités individuelles de la Foi catholique. Cano les énuméra en suivant l’ordre décroissant de leur valeur probatoire : Écriture Sacrée, Tradition du Christ et des apôtres, Église catholique, Conciles œcuméniques, Curie apostolico-romaine, Saints Pères, Théologiens scolastiques, Raison naturelle, Philosophes, Histoire humaine[[15]](#footnote-15). La place assigné à la Tradition est symptomatique, aussitôt après la Sainte Écriture et avant l’Église même, bien que par ailleurs la plupart de tout le discours n’ait qu’une valeur ecclésiologique. Et c’est précisément là la raison de la rencontre méthodologique entre la route que je suis et celle que M. Cano suggère. Même si je me suis abstenu d’attirer l’attention sur l’histoire des religions – une attention dont Cano se serait servi, selon J. Ranft[[16]](#footnote-16), pour mettre en relief la spécificité de la Tradition catholique – l’assortiment méthodologique mentionné me semble évident dans le fait même de placer la Tradition avant l’Église et de reconduire la Tradition à l’Eglise l’Église. Par ce fait, en disant Église, on dit implicitement la Tradition. C’est dans la Tradition que l’Église trouve sa divine Révélation, qui la rend Mère et Maîtresse. Dans l’Église la Tradition *vit* sa raison d’être inaltérée et assure son identité de « Sponsa Christi ».

**5**

Au point où nous en sommes arrivés, je pense qu’il faut énumérer les « ouvrages » auxquels le mien fait référence directement ou non. D’habitude, je n’ai aucun enthousiasme pour les des longues listes bibliographiques, car elles ne « sunt ad rem » ni toujours ni en tout**.***Dans certains cas, elles ne sont qu’un ramassis de titres*. *P*ar ailleurs, je reconnais non seulement la fonction documentaire mais aussi l’influence que peut exercer une bonne bibliographie. Dans mon cas, ce sont les notes de bas de page qui répondent à une telle fonction, sans aucune prétention ni d’énumérer de façon exhaustive les ouvrages existants ou les meilleurs. En effet, je signale ceux qui m’ont été les plus utiles.

Néanmoins, pour un argument d’une telle importance, une note bibliographique minimale et réduite à l’essentiel me paraît juste. Aussi bien qu’ il est juste de la commencer avec le nom de :

FRANZELIN J. B., *Tractatus de divina traditione et scriptura*, Rome 1870 (1896). La pre- mière édition a récemment trouvé un bon traducteur et commentateur français dans la personne de Jean-Michel Gleize (*Cardinal Jean-Baptiste Franzelin* – 1816/1886 – *La Tradition*, Courrier de Rome, s.d.) ;

BILLOT L., *De immutabilitate Traditionis*, Pont. Inst. Pii IX, Rome 1907 ;

BAINVEL J. V., De magisterio vivo et traditione, Kessinger Publishing, Whitefish (MT)

2010 ;

RANFT J., *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips*, M. Schmaus, Munich 1931 ; DENEFFE A., *Der Traditionsbegriff. Studie zur Theologie*, Aschendorff, Munster 1931 ; SALAVERRI J., *La tradición valorada come fuente de la revelación en el Concilio de Trento*,

en « Estudios ecclesiásticos » 20 (1946) 33-61 ;

MICHEL A., *Tradition* en DThC XV/1 (1946) 1252-1350 ;

GEISELMANN J. R., *Die Tradition* en FEINER J., TRÜTSCH J. et BÖCKLE F. (éd. par) *Fragen der Theologie heute*, Benziger Buchhandlung, Einsiedeln 1957 ; ID., *Das Konzil von Tri- ent über das Verhältnis der Heiligen Schrift und die nichtgeschriebenen Traditionen : die münd- liche Überlieferung*, M. Schmaus, Munich 1957 ;

VAN DEN EYNDE D., *Tradizione e Magistero*, en AA. VV., *Problemi e orientamenti di*

*Teologia Dogmatica*, C. Marzorati, 1. Milan 1957, p. 231-252 ;

PIEPER J., *Über den Begriff der Tradition*, Westdeutscher Verlag, Cologne 1958 ; LENNERZ H., Scriptura sola ? En « Gregorianum » 40 (1959) 38-53 ; ID., Sine scripto tradi-

tiones, ibidem, p. 624-635 ;

CONGAR Y. M., *La Tradition et les traditions. Essai historique*, A. Fayard, Paris 1960 ; HOLSTEIN H., *La Tradition dans l’Église*, Grasset, Paris 1960 ;

RAMBALDI G., In libris scriptis et sine scripto traditionibus. L’interpretazione del teologo conciliare G. A. Delfino OFM Conv., en « Antonianum » 35 (1960) 88-94 ;

BEUMER J., *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle*, Herder, Fribourg i. Br., 1962 ;

trad. en fr. par P. Roche et P. Maraval : *La Tradition orale*, Éd. du Cerf, Paris 1967 ;

TAVARD G. H., *Écriture ou Église ? La crise de la réforme*, Unam Sanctam 42, Paris 1963 ; PENNA A., La Scrittura come momento della tradizione - la tradizione come contesto della

Scrittura, en « Atti della XXma Settimana Biblica » Brescia 1970, p. 151-176[[17]](#footnote-17)

**6**

Il manque à cette liste toute référence à des ouvrages qui ne sont pas directement ni typiquement théologiques[[18]](#footnote-18), ainsi qu’à quelques élaborations théologiques de la Tradition suivant les deux Conciles du Vatican[[19]](#footnote-19). Je reviendrai en temps utiles sur l’influence de ces deux Conciles et sur ceux qui, plus que d’autres, s’en firent les champions convaincus.

**7**

Une dernier éclaircissement. Il manque encore dans ces préliminaires une énumération de sigles, qui viseraient généralement à simplifier l’exposition. J’y ai renoncé, préférant au sigle le nom tout entier, pour des motifs de clarté et de temps : le lecteur aura sous les yeux la citation dans son entier et ne sera plus obligé à des vérifications qui en interrompent la lecture.

Quelques sigles, par ailleurs habituels aux lecteurs de mes autres ouvrages, sont l’exception qui confirme la règle. Les documents du Vatican II sont tous indiqués avec leur sigle habituel : LG pour Lumen Gentium; GS pour Gaudium et Spes; DV pour Dei Verbum; DH pour Dignitatis Humanæ, et ainsi de suite.

**8**

Je suis malheureusement conscient de ce qu’environ un demi-siècle après le dernier Concile, on n’en ait pas encadré l’ *enseignemement de ce dernier dans une synthèse théologique* qui l’armonise avec l’enseignement de toujours  : je veux parler avec la Tradition et avec son concept. On a indubitablement parlé dans ce sens, tantôt pour souhaiter la synthèse mentionnée, tantôt pour assurer que des initiatives théologiques déterminées — monographies, manuels, articles, tables rondes, et actes de congrès même à un niveau très haut — s’insèrent, avec Vatican II, dans le sillon de la Tradition vivante de l’Église.

Mais ni les auspices ne sont la réalité, ni la réalité n’est allée au delà de la limite de la déclamation stérile et parfois décevante. Je pourrais apporter des milliers d’exemples, puisant directement dans Vatican II, à ses interprètes célèbres, à l’activité du Saint Siège, aux nombreuses revues théologiques italiennes et étrangères, à l’avalanche de livres et d’articles du soi-disant post-concile, aux congrès déjà mentionnés. Une seule attitude prévaut : l’approbation. Et quand à celle-là s’ajoute un semblant d’intérêt critique, ce n’est pas pour vérifier si « l’herméneutique de la continuité » a finalement apporté une bouffée d’air frais, mais pour proposer à nouveau le ridicule des assortiments impossibles, comme celui qui a été récemment (15-16 mai 2009) accompli par un périodique au nom glorieux : la « Revue thomiste » et par l’Institut Saint-Thomas d’Aquin de Toulouse[[20]](#footnote-20). Ridicule, ai-je dit : je ne saurais de quelle autre manière qualifier un « entretien » qui « se propose de réfléchir sur la façon dont l’orientation théologique inspirée à saint Thomas d’Aquin puisse concourir à une réception de Vatican II, telle qu’elle honore le Concile comme un acte de la Tradition vivante TROVARE ORIGINALE ». Comme s’il suffisait de souligner l’ « aspect-*mémoire* » et l’ « aspect- *nouveauté* » pour pouvoir parler de Tradition vivante. Et comme si la *mémoire* était par soi comparable à des faits de « Tradition vivante », et que des faits de « Tradition vivante » venaient à la pleine lumière avec la *nouveauté*. Le comble c’est dans la conviction que cela puisse s’atteindre à l’aide de saint Thomas lui-même qui, en lisant tout le Concile Vatican II, n’est rappelé que deux fois et quasi en passant.

Il est donc évident que, sur le concept catholique de Tradition, une démarche éclairante s’impose. Dans l’histoire de la théologie catholique l’entreprise a été tentée, parfois de façon remarquable et quelques autres fois un peu moins. Je m’y essaie avec pour but et dans l’espoir de *mettre à jour* le sujet.

Du Vatican, 31 janvier 2010

*Brunero Gherardini*

# Chapitre 1

**De quoi s’agit-t-il ?**

De quoi s’agit-il ? Voilà la bonne question.

C’est la porte qui, si elle est ouverte, donne accès à tout l’édifice. Tandis que si elle est fermée, elle exclut toute possibilité d’entrée et de connaissance.

Toutefois, telle qu’elle est formulée, la question peut susciter des réponses différentes suivant la variété et la diversité des choses qu’on cherche à mettre en lumière.

*Cette question trouve son point de départ dans l’invitation du St Père à regarder le concile Vatican II non pas comme une rupture, mais comme une réforme dans la continuité.*

Ce n’est pas une belle phrase, mais une ligne de *marche* conduite et une attitude critique. Le Pape dit en effet que le concile Vatican II :

*−* n’est pas en rupture avec le Magistère ecclésiastique précédent ;

*−* n’est donc pas, pour l’Église, un nouveau départ;

*−* n’est même pas un simple point de raccordement/embranchement, ni une continuité purement répétitive du passé ;

*−* mais qu’il est le passé même qui se renouvelle et se réforme.

Il faut donc savoir de quelle passé il est question, en quoi il consiste, ce qui le menace, en quoi et comment il pourra être réformé sans nuire à sa continuité.

*Il y a, dans la trame constitutive de l’Eglise, un passé qui, par sa continuité ontologique et magistérielle, est et demeure intrinsèquement lié à cette trame même, convertissant le passé en présent et préfigurant le futur en ce dernier.*

Elle s’appelle *Tradition*. Cette trame s’appelle la Tradition. *C’est là la continuité constitutive de l’Eglise, unique en son genre.*

*Une réforme qui surviendrait dans l’histoire de l’Eglise pourrait se révéler opportune à condition de respecter cette continuité.*

*Au contraire, imaginons une réforme qui, d’un point de vue non seulement extrinsèque mais aussi intrinsèque, ontique, métaphysique, serait capable de changer la réalité de la Tradition en quelque chose d’autre que ce qui a été mis en mouvement par le Seigneur Jésus et ses apôtres. L’évidence du « contra factum non valet argumentum » ne permettrait alors à personne ni à aucun prix de soutenir qu’une telle Traditions se trouverait dans la continuité tant déclamée.*

*Si donc je me demande « de quoi il s’agit », je pourrai répondre en précisant quand, comment et pourquoi on a abandonné l’essence même de la Tradition. Aussitôt après, je pourrai projeter un plan sur la base de cette Tradition dans le but déclaré de mettre en relief le contraste entre la vérité et l’erreur, entre ce que j’accepte et ce que je refuse.*

Le lecteur aurait ainsi en main un opportun « status quæstionis », à l’exemple de ce que les désormais désuets manuels théologiques lui présentaient après la déclaration de la thèse : une exposition synthétique des termes récurrents, des erreurs déjà condamnées ou de toute façon insoutenables, des opinions plus ou moins inconciliables avec la vérité en question.

2

Sur le plan philologique 3

Tout cela apporterait une réponse plausible à la question avec laquelle s’ouvre ce chapitre, en l’articulant sur la base de l’analyse des erreurs réprouvées et des opinions difficilement compatibles, voire parfois absolument incompatibles avec la doctrine proposée et défendue.

La réponse pourrait planer entre ses diverses sphères d’appartenance : historiques, exégétiques, patristiques, juridiques, philosophico-théologiques. Et chacune de ces sphères, avec à un degré différent et chacune à sa façon, pourrait être tenue responsable de cet usage acritique du concile Vatican II qui a non seulement permis, mais a même directement répandu les erreurs les plus grossières sur la continuité ou sur la rupture de la Tradition.

Il pourrait cependant naître un autre problème : sur la base de quelle idée de Tradition est-on autorisé à parler d’erreur ?

C’est précisément pour éviter un tel problème dès le départ et pour ne pas éluder les justes attentes du lecteur, en le renvoyant à chaque fois à des pages et à des chapitres successifs, que j’ai voulu répondre tout de suite à la question « de quoi il s’agit » et dès le début, esquisser dans toute sa complexité et dans son authentique réalité l’idée chrétienne et catholique de Tradition.

*Ce sera précisément cette idée de Tradition qu’il conviendra par la suite de comparer aux innovations conciliaires et postconciliaires, introduites dans les chairs vives de l’Épouse du Christ avec la prétention ou d’interrompre le flux vivant entre l’avant et l’après, ou de violer les rapports entre Écriture, Tradition et Magistère, en y glissant une notion de Tradition vivante « brouillonne» , qui substitue à la vérité du passé son contraire et tient ce dernier pour un signe de vitalité impérissable.*

**1 Sur le plan philologique**

Melchior Cano, cité précédemment, part du fait que « les traditions du Christ et des apôtres, étant non pas écrites, mais parvenues jusqu’à nous d’oreille à oreille (de aure in aurem), sont à tenir pour de véritables oracles (vivæ vocis oracula rectisseme dixeris) »[[21]](#footnote-21)(latin en italique ?).

Passant aussitôt après à la vérification historico-philologique, il remarque en effet que l’écriture est postérieure à l’Église, Jésus ayant envoyé les siens prêcher, et non pas écrire**.** Toute la vérité n’est pas contenue dans les écrits du NT. Les Saints Pères réfutèrent les hérétiques non pas avec la vérité de l’Écriture seule, mais aussi avec celle de la *Tradition ; cet argument fut approuvé par le Concile de Trente. Un fidèle ne pouvant pas tenir le contraire.*[[22]](#footnote-22)

1. 1 - *Nous avons là déjà une idée assez claire de la Tradition. Elle semble même, sur quelques points, dépasser les limites du Concile de Trente.*

Le grand Concile (en effet ?) avait distingué Écriture et Tradition par une simple copule : « et » . Il laissa déchoir le « partim/partim » proposé pour qu’Écriture et Tradition

fussent reçues et vénérées « *pari* pietatis affectu et reverentia »[[23]](#footnote-23).

Lors de son enseignement à Alcalà (1555), Cano avait clairement pris parti pour cette formule dissociative, qu’on relève dans son De Locis Theologicis (typographie à corriger, italiques ou souligné): « partim scripto, partim etiam verbo »[[24]](#footnote-24).

Mais la formule ne se limita pas à Cano.

Elle trouva l’adhésion autant auprès de théologiens à la valeur indubitable (saint Pier Canisio, G. Schatzgeyer, Th. Stapelton), que d’autres moins stricts (G. Driedo, A. Pighi, M. Perez de Ayala et saint Roberto Bellarmino même).

Les uns et les autres y avaient recours non pour opposer, mais pour distinguer : à savoir pour reconnaître deux sources distinctes de la Révélation, l’une et l’autre porteuses de vérités salvifiques, mais l’une – la Tradition – n’étant pas complètement transcrite dans l’autre – la Sainte Écriture – *avec la conséquence de l’insuffisance de l’Ecriture par rapport à la Tradition.*

**1.2** *L’élaboration de M. Cano peut vraiment impressionner pour son exactitude philologique, mais cette dernière se remarque déjà quelques siècles plus tôt.*

La théologie de la Tradition n’avait attendu ni la Réforme protestante ni la réforme catholique pour se donner un contenu : entre la fin du IIe et le début du IIIe siècle, l’essentiel était déjà un fait établi.

Irénée, Clément Alexandrin, Cyprien et d’autres l’avaient établi.

Παράδοσις – *traditio* devinrent alors les deux lemmes parallèles sur lesquels grecs et latins bâtirent leurs analyses du phénomène de la transmission. Lorsque la gnose attaqua comme un virus la doctrine ecclésiastique, le phénomène de la *transmission* fut mis en relation avec celui de la *succession*. Avec les deux lemmes mentionnés, furent mises sur la table les cartes d’un des piliers les plus importants de la Foi catholique.

Sur cette même table, les cartes passèrent des mains des Pères grecs et latins, à celles des écrivains de l’un et l’autre rivage, des ressortissants de la théologie monastique et donc des exposants de la grande scolastique, du Concile de Trente et du concile Vatican I. Quelques mises au point ne manquèrent pas, évidemment : éclaircissements de fond, formulations et explications plus exactes, du moins dans les intentions.

Une chose pourtant demeure mystérieuse : alors que les tentatives des divers mouvements hérétiques furent toujours repoussées, ce furent les catholiques eux-mêmes qui finirent par brouiller ces cartes. Il les firent prudemment et à demi-mots dans la salle conciliaire, puis à haute voix dans l’après Concile.

* 1. 1. 3 Revenons-en maintenant aux deux lemmes, en insistant évidemment sur le grec, dont le latin dépend.

Παράδοσις n’est ni originel, et donc autonome, ni un « christianisme » direct ou indirect, au sens d’une valeur lexicale créée directement par la langue chrétienne, ou d’une valeur profane à l’origine mais christianisée par la suite.

C’est un nom commun, en usage dans la grécité classique et transféré paisiblement de la Septante et de la διάλεκτος κοινή au vocabulaire de la Révélation chrétienne et de l’enseignement corrélatif .

*Il est intéressant de noter que la valeur lexicale profane de ce paradosis a déjà une portée didactique selon se référant à la vérité à transmettre*[[25]](#footnote-25) *et qu’il conserve la finalité de cet emploi dans le vocabulaire chrétien*

Sur le plan philologique 5

*Ce terme vient d’une famille de mots assez restreinte, mais qui s’apparente à d’autres.*

Son archétype est évidemment δίδωμι-διδόναι (donner) qui, au travers du préfixe παρά, modifie l’originel le *donner* originel en un *donner réitéré* ou mieux en *consigner, transmettre*.

*Cependant, lorsqu’il s’agit de la transmission d’une vérité*, παραδίδωμι devient synonyme d’*enseigner*.

*Il existe d’autres lemmes, qui, indirectement, pourraient être appelés synonymes, pour autant qu’ils se rapportent à la fonction didactique de* παραδιδόναι: διδάσκειν (enseigner), κη- ρύσσειν (annoncer), εὐαγγελίζεσθαι (annoncer de bonnes choses).

Par conséquent, il est évident que la valeur de fond est παραδιδόναι, d’où, par descendance directe, naît παράδοσις: l’action dans laquelle se transmet la portée du verbe, donnant la vie à une communication de vérité.

Qu’une telle communication doive être entendue au sens actif (qui transmet) ou passif (la chose transmise), ne semble pas déterminé par l’analyse linguistique, mais plutôt par l’histoire et par-dessus tout par la théologie.

Aujourd’hui il est quand même généralement accepté de comprendre la transmission au sens avant tout passif, en se référant aux vérités transmises, singulièrement ou en tout par le Magistère ecclésiastique. Mais ce disant, il en émerge aussi l’aspect actif, celui du Magistère et de ses organes compétents, qui transmettent de fait les vérités du « dépôt sacré »6[[26]](#footnote-26).

* 1. 1.4

N’oublions pas que ce lemme de base paradosis trouve sa parfaite traduction dans le latin « tradere/traditio », transmettre/transmission/tradition. Racine que l’on retrouve dans diverses langues romanes, et même en d’autres, qui ne sont pourtant pas dénuées d’un lemme propre, comme l’allemand.

Donc, en lisant « tradizione/tradition/tradición »**,** la pensée ne saurait ne pas aller aussitôt à l’étymon grec et aux diverses significations du lemme originel qui, en sus de la transmission générique de vérités non spécifiées, assume dans le milieu chrétien catholique la tâche d’une transmission spécifique, relative à la seule vérité chrétienne et aux comportements qu’elle induit.

Dans les langues romanes, le terme « tradition » a aussi une signification non pas typiquement théologique, bien plus élargie, étendue très au-delà de ses limites, et que l’on retrouve dans le genre des contes.

Dans quelques cas en effet, on conserve encore l’idée du passage, d’une bouche à une autre, de formes anciennes de sagesse populaire, proverbes et héritages divers des temps qui furent. Dans d’autres cas, ce qui est transmis n’est que le souvenir, souvent aux contours indéfinis**,** d’évènements et de protagonistes légendaires, n’existant peut-être que dans la mémoire collective et confinant plus avec les fables qu’avec les vérités à transmettre.

C’est la raison pour laquelle le concept de tradition – ou de tradition populaire – a transformé la vérité en légende et, même dans le domaine religieux, a perdu le contact avec les espaces de la théologie et de la vraie religiosité populaire, en remplissant de superstition et de sensationnalisme sensationnalisme miraculeux les espaces de la religion.

**1.5** Une fois éclairci la réalité de la transmission et de son contenu – la vérité – quelques-uns peuvent se demander *comment*, en général, cela se passe.

Elémire Zolla, un auteur moderne, ni prêtre ni théologien mais sensible aux problèmes de l’esprit, ne pouvait pas, en répondant aux interrogations diverses sur la Tradition, ignorer cette question du *comment*, et ne pas lui donner de réponse.

Ayant identifié l’essence de la tradition dans une « pure réminiscence » de discours très lointains et de « voix

6 CHAPITRE 1. DE QUOI S’AGIT-T-IL ?

archaïque qui les prononça dans l’antiquité »[[27]](#footnote-27), il se hâte de mettre en évidence le contenu de cette réminiscence et par quelles routes elle est parvenue jusqu’à maintenant. Non sans avertir par ailleurs que la seule réminiscence de ce qui fut dit, écrit ou transmis n’est pas encore la plénitude de la Tradition. Il en serait au contraire « étrangement aliéné celui » qui se flatterait de ne la cueillir que « dans des discours parlés ou écrits » et non dans le « pur et silencieux acte de présence de l’homme à l’idée de l’être très parfait, ou même à l’être très parfait, acte de présence sans lettres, sans technique, sans culture, parce qu’il est supérieur à elles et à leur source »[[28]](#footnote-28).

L’avertissement cité est le témoignage d’une profondeur qui n’est pas toujours présente chez les philosophes célébrés et les théologiens du moment ; par ailleurs Zolla ne refuse point ce qui est doctrine courante, mais il démontre comment on la dépasse. En effet il parle « des actes d’où se transmettent les moyens adaptés à gagner la faveur de l’être très parfait : ... Écritures, rites, manières d’oraison et préceptes moraux »[[29]](#footnote-29); en cette transmission se trouve, pour lui aussi, la Tradition. Elle est en effet « ce qu’on transmet, notamment de génération (en génération) »[[30]](#footnote-30), « la transmission de l’idée de l’être dans sa perfection maximale, donc d’une hiérarchie entre les êtres... Parfois elle est transmise non d’homme à homme, mais plutôt d’en haut ? : c’est une théophanie »[[31]](#footnote-31). L’idée d’une transmission de bouche à bouche, à travers le transvasement culturel et religieux de toutes les générations successives, n’est pas contredite par la formule négative « non d’homme à homme », laquelle tire sa signification de l’adverbe de temps « parfois » et dans l’exception d’une communication directe, ici appelée « théophanie » au lieu de « Révélation ». Si parfois la chaîne « d’homme à homme » s’interrompt, cela veut dire que, en toute autre occasion, elle n’est pas du tout interrompue. Et si la théophanie/révélation est l’exception, la norme est toute autre, et donc dans le passage la transmission se fait « de génération en génération », de bouche à bouche, « d’homme à homme ».

**1.6** C’est un fait et une donnée indiscutable : prononcer le mot Tradition, cela entraîne nécessairement la référence à son *contenu* de vérité et à la *manière* orale de la transmettre. Il n’y a point de Tradition — entendue au sens le plus riche de parole — et non au sens impropre de certaines sous-espèces du phénomène « de transmission », auxquelles j’ai déjà fait allusion — qui ne se présente pas avec cette carte d’identité : un message de vérité, passé à travers les canaux de la communication orale.

Je dis « canaux » et non « canal » pour une raison très simple :cette communication fut exclusivement orale à l’origine, parce que la forme de communication de la civilisation où elle était née était orale. Mais elle peut avoir été retransmise par les générations successives dans des formes diverses, mais cependant toujours fidèles au modèle originel.

*L*a diversité de ces canaux de transmissions va de la saga jusqu’au monument et elle arrive aussi au texte écrit; mais dans chacune de ces formes**,** la valeur sémantique répond à un but de fidélité indiscutable. Et cela en tout temps, même à l’époque de la globalisation que nous connaissons aujourd’hui.

Le fait qu’une telle Tradition soit aujourd’hui recueillie dans un volume, ou même dans des dizaines de volumes, condensée par un sage critique, diffusée dans une *pièce* théâtrale comme toile de fond d’un évènement déterminé, ou encore rangée parmi les sources à la disposition

Sur le plan philologique 7

des chercheurs autant dans le champ littéraire que dans domaine le juridico-philosophique et théologique, n’ôte rien à sa qualité d’*enseignement oral*. Et c’est en cette qualité que consiste la réponse au *comment* de la communication.

En dernière analyse, nous allons voir que cette pluralité des formes — c’est-à-dire des canaux différenciés de la communication primordiale et donc organes de la Tradition — concourt à amener dans le présent et à annoncer au futur un cadre de valeurs certes non univoques, mais capables de connecter la vie et l’histoire, ou mieux le genre humain et chacun de ses membres, au passé[[32]](#footnote-32).

**1.7** Je parle de connexion au passé, car je suis convaincu que sans elle il n’y a ni la réalité du présent, ni l’espoir du futur. En revanche, j’affirme tout d’abord que le même principe vaut, et par conséquent doit être dit, pour la Foi et pour l’Église : *pour la Foi et pour l’Église****:*** *pour l’une comme pour l’autre, le passé est le grand réservoir inépuisable qui alimente l’identité chrétienne du présent dans toute sa phénoménologie historique et eschatologique.*

Rien à cet égard n’est plus délétère que certaines involutions t*héoréthiques* contemporaines, qui ont justement tenté d’annuler ce lien vital caractéristique. Les cinquante ans qui nous séparent du dernier Concile en ont fait les frais et constituent la démonstration tragique des suites létales de ces involutions. Nées dans un milieu théologiquement neutre, elles reçurent rapidement l’adoration des habituels « rerum novarum cupidi »[[33]](#footnote-33) qui, d’une façon acritique et insensée, ouvrirent eux-mêmes les portes de la citadelle théologique. Je me demande si la position de G. Alberigo n’est pas étrangère à l’influence husserlienne de l’*Epoché***:** éternel recommencement, jamais alimenté par le réservoir du passé, fermé de façon solipsiste à la possibilité même d’un but en dehors du présent[[34]](#footnote-34). Je me demande même si l’Église n’est pas précisément cette *Epoché*, étant donné que, d’après Alberigo, le concile Vatican II lui aurait amputé l’enracinement dans son passé et mis des « œillères » pour l’empêcher de tourner son regard vers un quelconque lendemain.

Il y a une autre involution, non moins grave, et qui vise elle aussi à étouffer tout toute incursion du passé dans le présent et donc, dans le futur : c’est la Seinsfrage de Heidegger **.** Celle-ci, soit par son influence directe dans la constitution de la pensée moderne, soit par le rôle qu’elle y joua à travers de nombreux « maîtres-à-penser », littéralement éblouis par sa lumière présumée et tous adonnés à la répandre, a mis à bas les contreforts des anciennes certitudes ontologiques. Aujourd’hui, même dans le sanctuaire, à savoir dans le domaine philosophique et théologique chrétien, la métaphysique a disparu, surtout de par la responsabilité de K. Rahner **:** l’être (sein) est devenu un problème (Frage) et lorsque Heidegger prétendit le définir, il ne fit que balbutier l’évidence : il est[[35]](#footnote-35).

Dans un tel cadre, la révélation de type théologique perd son sens, elle qui porte l’immuable parole de Dieu au-delà du temps et de l’histoire***. En effet,*** *dans la succession irrépressible des instants en fuite d’eux-mêmes la parole est toujours autre, parce que chaque instant est toujours un autre instant.*

Il s’ensuit que la Tradition perd sons sens, puisqu’elle n’a rien à transmettre. Ou plutôt, qu’il n’y a rien à transmettre. En effet, le présent n’est plus qu’un moment objectivé par l’instant qui s’en fuit : la Tradition n’a donc même pas le temps de se constituer comme telle.

8 CHAPITRE 1. DE QUOI S’AGIT-T-IL ?

**2 Sur le plan historique**

*Je suis conscient que j’aurais mieux fait de dire « historiographique », pour placer la question* *de la Tradition en amont de ses sources ou des études menées sur ces dernières, en m’appuyant sur les monographies plus ou moins proches, comme celles de Franzelin, Billot et Bainvel.*

*C*ependant  tout ce qui est connu sous le nom d’historiographie, relèveen dernière analyse de l’histoire : non seulement en ce sens qu’elle l’interprète, mais aussi pour autant qu’elle crée et produit historiquement. Même une source, ou *l’étude de cette source,* voire l’étude sur les études fait l’histoire et appartient à l’histoire. Voilà pourquoi ce paragraphe trouve son expression dans l’adjectif « historique ».

**2.1** Le problème des sources — le mot même le dit — est de fond. Il est impossible de traiter d’un sujet en connaissance de cause, sinon à la condition que la « connaissance de cause » se réalise dans la découverte, dans la connaissance critique, dans la collation, dans l’analyse de ses sources. La Tradition non plus, ontologiquement *liée à l’évènement de la divine Révélation* ne saurait se passer de ces différentes étapes, chacune, de la première à la dernière, devenant à son tour source dans la trame unitaire et complexe de la Tradition elle-même.

Ces étapes aussi, comme tout objet d’enquête historico-critique possèdent des sources multiples et diversement distribuées : primaires, secondaires, sources de l’existence, de la connaissance. À l’ensemble des sources se rapportent la langue, le langage, la culture, la religion, l’organisation sociale, ainsi que le rapport entre des structures socio-politico-religieuses déterminées et leur vision axiologique[[36]](#footnote-36). Tout par conséquent concourt à faire émerger le discours inévitable incontournable sur les sources. Donc ce discours est *inévitable* aussi vis-à-vis de la Tradition. Lequel ?

**2.2** L’objet de cet essai n’a pas besoin de beaucoup d’explications. Il veut prendre une position sur cette Tradition qui, déjà avant le Concile Vatican II, mais surtout pendant et après s’est dite « vivante ». Il aimerait rendre compte des avantages et du danger de cet adjectif, pour la théologie et la Foi même. Il est donc évident que ce n’est point d’une Tradition quelconque qu’on est en train de parler, mais de celle qui transmet la Révélation chrétienne. Si donc on veut se focaliser sur cet énorme monument historico-théologique appelé communément Tradition, il faudra sortir du générique et rétrécir les limites de l’enquête à la Tradition au sens théologique, ou mieux théologico-catholique.

Sur le plan historique 9

*À cette fin, la base scientifico-documentaire soutenant l’édifice de ce qu’on appelle fait religieux*[[37]](#footnote-37)***n’a pas de poids direct et décisif***; l’enquête entreprise ici porte spécifiquement sur les origines non du fait religieux mais du Christianisme ; et c’est là, dans un milieu typiquement chrétien, que se restreint la question de la Tradition et de ses sources. Comme à l’intérieur dudit milieu l’objet de la recherche est la Tradition de la Révélation chrétienne, il faudra se demander quelles sont les sources chrétiennes de cette Tradition spécifique.

**2.3** En ce qui concerne la *paràdosis* qui porte en tout « présent » de l’histoire ecclésiastique la « bonne nouvelle » du mystère salvifique révélé à l’homme depuis toujours, il faudra tenir pour source de la transmission la parole même de Dieu, parce que c’est en elle que la « bonne nouvelle » est contenue. Ce n’est pas là le moment d’établir si une telle paràdosis exerce une fonction active ou passive — le moment viendra dès qu’on discutera de sa nature et de sa fonction. En revanche, il suffit pour l’heure de parler de parole de Dieu.

*Si quelqu’un songeait à la distinction classique entre la parole de Dieu écrite et la parole de Dieu dite, c’est à partir de la question même des sources qu’on pourra lui rappeler qu’il faut avant tout regarder la parole de Dieu écrite, s’interrogeant (et s’interroger) sur la présence de témoignage en faveur de la parole de Dieu dite.* À savoir, de la Tradition.

On peut carrément affirmer que la Tradition subsiste ou au contraire qu’elle s’évapore dans le vague et le non démontré, *sur la base de ladite présence ou de son absence* (selon la présence d’un tel témoignage écrit ou son absence ?). C’est donc ce que le Christ même, « révélateur fidèle du Père » déclare à travers la source écrite qui aura la priorité absolue. L’enquête analysera les nombreux mots qu’Il prononça avec une autorité tout à fait inconnue aux Scribes (Mt 7,28), soit ceux, que « le Père qui m’a envoyé m’a lui-même commandé... [de] dire et [de] faire connaître », soit ceux qu’Il prononçait en opposant par un « eh bien ! moi je vous dis » (Mt 5,22) la nouvelle loi d’amour à « la tradition des anciens » (Mc 7,3). Son « moi » est tellement empreint d’autorité et définitif, qu’il se substitue, sans si ni mais, aux anciennes prescriptions et traditions. Il n’énonce pas une nouvelle interprétation de la *Tôrā*, à substituer à la traditionnelle, ou aux Scribes ou aux Pharisiens, mais c’est Lui-même la nouvelle *Tôrā*, Lui la vraie paràdosis de cette dernière.

*À sa parole donc, mais surtout au mystère de sa personne devra avoir recours quiconque voudrait vraiment s’expliquer d’où la Tradition provient.*

*Quiconque voudrait vraiment s’expliquer d’où provient la Tradition devra donc avoir recours à Sa parole donc, mais surtout au mystère de Sa personne.*

**2.4** En étroite liaison avec la source biblique et comme son expression, les Douze constituent le premier bond de la Tradition dans l’histoire. On en a le témoignage dans les Synoptiques, dans le IVe Évangile, dans les Actes des Apôtres. Paul lui-même, étant conscient d’avoir été inséré directement par le Seigneur dans le collège des Douze, leur rend témoignage. Le texte sacré, dans sa forme multiple, les décrit comme participant à la mission évangélisatrice, à son prolongement missio**nn**aire, comme étant ses « missi dominici »; le Christ en effet les choisit et les appelle pour les envoyer (Mc 3,14).

Puisque la présence du Christ auprès de son Église est ininterrompue (Mt 28,20 ; 24,14 ; Jn

14,16), telle sera aussi la mission des Douze. Ils se choisissent à cette fin leurs successeurs, leur confiant la mission reçue par le Christ. Commence ainsi la première chaîne de succession, avec la tâche de porter la parole du Seigneur dans les siècles. Cette dernière, étant transmise par les apôtres, devient *Tradition apostolique*. C’est la Tradition en acte. Elle dure jusqu’à aujourd’hui. Elle durera toujours.

10 CHAPITRE 1. DE QUOI S’AGIT-T-IL ?

**2.5** La fonction de source s’élargit maintenant à l’apôtre Paul, de même qu’à ce qu’on appelle les lettres catholiques. Il est surprenant que, quoiqu’il écrive, Paul invite à l’écoute (ἀκοή, Rm10,17), considérant que que la Foi présuppose d’un côté l’annonce du message salvifique, de l’autre son destinataire, dans une attitude d’écoute et d’acceptation.

**2.6** La patristique permet un dernier élargissement du cadre des sources : des Pères apostoliques à la grande épopée d’Irénée, de Tertullien, de Clément Alexandrin, d’Origène et de Cyprien, jusqu’à l’étape finale de Vincent de Lérins, après la phase intermédiaire de Jérôme, d’Ambroise, d’Augustin, en plus de Léon et Grégoire, qu’on appelle pour cause « Grands ».

J’ai parlé d’un « élargissement » non dans le sens de nouvelles sources de la Tradition apostolique, mais dans le sens de premier usage, de la part de la patristique, d’écrits néotestamentaires, fondant la pensée et la praxis ecclésiale. Dans cet usage**,** les sources trouvent leur confirmation. Elles sont pour ainsi dire authentifiées par les « hommes apostoliques » et identifiées dans ce patrimoine qu’eux-mêmes ont reçu des Douze et qu’elles ont à leur tour retransmis, non sans l’avoir auparavant épuré de tout élément impropre, qui, chemin faisant, s’y serait insinué.

En réalité, des choix si importants pour la vie, ou mieux pour la survie de la jeune Église ne reposent ni sur le préjugé, ni sur la prépotence, ni sur quelques révélations improvisées qui viendraient **d’en haut**, mais seulement sur l’autorité des Églises apostoliques[[38]](#footnote-38). Ce qui revient à dire : que la survie de l’Eglise repose sur la Tradition dans son double aspect actif et passif, en conformité avec sa continuité prouvée par la prédication et les fondements des apôtres. Si donc, l’Église accueille quelques « Écritures » et qu’elle en refuse systématiquement d’autres — qu’on songe à la grande question du « canon » — tout dépend de l’acte originel de transmission et de ceux qui, depuis toujours, d’évêque en évêque, le répètent. *Les seules « écritures reçues »*[[39]](#footnote-39)*, sont fondatrices et fondamentales, pour autant que les divers passages d’évêque en évêque remontent à la toute première « traditio »des apôtres*[[40]](#footnote-40)*. Ces écritures relèvent donc elles-mêmes de la tradition.*

**2.7** Parmi les « hommes apostoliques » des générations successives à la première, figurent indubitablement les Pontifes Romains en tant que successeurs de l’apôtre Pierre et doués de sa même autorité apostolique. Elle détermine leur espace décisionnel, en ce sens qu’elle fixe à leur personne et à leur fonction l’héritage leur ayant été transmis; par conséquent, dans cet espace**,** ils sont et font fonction de témoins, de gardiens et transmetteurs de la paràdosis reçue. Il s’ensuit que, comme successeurs de Pierre et donc comme maîtres et pasteurs de l’Église, ils ont eux aussi et ils exercent une fonction de source. Et en plus de deux mille ans d’un tel magistère, la *Tradition apostolique* a trouvé un témoignage ininterrompu et une proposition fidèle[[41]](#footnote-41).

« In libris scriptis et sine scripto traditionibus » 11

C’est au niveau le plus haut et le plus solennel du magistère ecclésiastique, à savoir dans les Conciles Œcuméniques, que se trouve donc l’organe le plus qualifié pour le discernement du vrai héritage des apôtres, qu’il soit ou non parvenu à la forme écrite, ou demeuré du moins pour quelques aspects dans la forme orale.

Mais il est même, en outre de l’organe, aussi la source la plus qualifiée pour la transmission de l’héritage même.

*Mais, outre qu’il est l’organe de transmission de l’héritage même des apôtres, le magistère en est aussi la source la plus qualifiée.*

De quelle énorme importance se soit revêtu le Concile de Trente dans la détermination du sens vraiment catholique de la *Tradition apostolique*, cela est tout à fait démontré par les discussions conciliaires mêmes, par les liaisons indirectes qu’elles établirent avec la *Tradition* et la *Succession apostolique* ( « continua successione in ecclesia conser- vatas »[[42]](#footnote-42)), par ce qu’elles se rapportèrent aux autorités les plus anciennes (Origène et Tertullien), par l’influence qu’elles suscitèrent dans la période d’etude théologique successive jusqu’au concile Vatican I. Si ce Concile s’ouvrit précisément à l’influence tridentine et aussitôt après offrit à l’Église les raisons de son opposition au modernisme, ce fut pour garder intègre la notion — et avec elle la doctrine — de la *Tradition apostolique*. Le Vatican II a fourni une vision édulcorée et fort « domptée » de ces notions précédentes, afin de permettre une lecture plus moderne. Peut-être aurait-il été plus opportun non pas de rechercher la modernité dans des cultures fatalement vouées à disparaître dans la post modernité, constitutivement inconciliables avec la vérité chrétienne, mais de comparer cette soi-disant modernité avec l’actualité toujours vivante et de par soi irréformable (immuable ?) d’un héritage qui est aujourd’hui, qui fut hier au commencement, et qui continuera à être toujours ainsi à l’avenir.

**3 «** In libris scriptis et sine scripto traditionibus **»**[[43]](#footnote-43)

*Au point où nous en sommes, je voudrais rappeler tout d’abord quelques brèves notions concernant le Concile œcuménique de Trente. Je le considérerai par la suite avec force détails.*

Ce troisième sous-titre est tiré de la définition tridentine qui, comme telle, jouit de l’infaillibilité conciliaire et *ne peut donc être réformée.* Ce qui, traduit en langage courant signifie que :

*−* **la Foi catholique parvient aux générations se succédant après l’Ascension du Seigneur et la mort du dernier apôtre, par un intermédiaire écrit et par oral;**

*−* **ce double canal contient l’héritage apostolique ;**

*− ainsi celui* **qui « en pleine connaissance et avec plein consentement », niera l’un ou l’autre, encourra fatalement l’ «** anathema sit **» de la condamnation conciliaire.**

**3.1** J’ai utilisé à dessein les caractères gras pour mettre en évidence la quintessence de la définition tridentine, pour que quiconque la discute et la soumet à un une réinterprétation modernisée, se rende compte du risque qu’il court ; et, s’il est un « maître en Israël », qu’il fait courir.

Il n’est absolument pas interdit de relire l’intention tridentine, sans l’historiciser pour autant, mais en respectant sa portée universelle, déliée du temps parce qu’elle est valide en tout temps; et ce *pour mieux comprendre, aujourd’hui, ce qui fut alors dit, et non pour plier ce qui alors fut dit à quelques idéologies ou quelques prémisses d’aujourd’hui*.

Puisqu’on y lit : « Hoc sibi in perpetuo proponens », cela ne donne pas la signification exacte de Tradition, ou non de la Tradition suivant la notion tridentine, qui glisse sur la perpétuité de son intention, ou la remanie ou la refuse. *(Glisser sur la perpétuité (de l’intention) de la Tradition, la remanier ou encore la refuser ne donne pas/n’est pas respecter/ la signification exacte de la tradition, ni ( encore moins???) de la tradition selon la notion tridentine, puisqu’on lit dans le Concile de Trente : «  hoc sibi… »)*

12 CHAPITRE 1. DE QUOI S’AGIT-T-IL ?

*Il est évident qu’*une compréhension exacte des mots s’impose. En général, l’expression « in libris scriptis et sine scripto traditionibus » est interprétée comme circonlocution de l’Écriture Sacrée et de la Tradition. De par soi, rien à objecter. Effectivement le Concile de Trente entendit reconnaître que la « puritas Evangelii » est présente tant dans les écrits du NT, que dans les traditions non écrites. Le double canal qui transmet à l’histoire la « puritas Evangelii » fut ainsi clairement affirmé : la prédication même du Christ, la révélation de sa personne divine et de son mystère de salut, la « bonne nouvelle » qu’Il communiqua oralement aux apôtres — *proprio ore* — comme « veritas et disciplina » et qui fut retransmise oralement par les apôtres à leurs successeurs à travers une chaîne passant le cours des siècles. Ou plutôt, comme le Concile de Trente avait reconnu dans la réalité de cette « bonne nouvelle » l’accomplissement de ce qui avait été « promissum ante per Prophetas in Scripturis sanctis », il englobe dans le canal des écrits non seulement le NT, mais aussi l’AT — « omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti ».

Il me paraît pourtant, que le texte se prête à une lecture légèrement différente et tout de même substantiellement littérale ( ?). Il déclare que « veritas et disciplina » sont contenues « in libris scriptis et sine scripto traditionibus ».

Comme il est question d’une redondance du concept de Tradition qui structure de soi toute la définition tridentine, il ne me paraît pas exagéré d’y voir une affirmation qui s’étende aussi aux « libris scriptis », en sus de la présence explicite et manifeste des « sine scripto traditionibus ».

*La conséquence entra****î****nerait la reconnaissance d’une unique et même Tradition : partiellement présente dans cette forme écrite qui, comme partie constitutive du « dépôt sacré » non écrit, duquel le guide de l’Esprit Saint extrait dans le temps « nova et vetera » (Mt 13,52 ; Ct 7,13), eut la vie dans une phase relativement avancée de l’histoire ecclésiastique.*

*La conséquence serait / cela entraînerait la reconnaissance d’une seule et unique Tradition : (ponctuation à revoir : elle apparaît…)partiellement présente dans cette forme écrite qui est la partie constitutive du « dépôt sacré » non écrit, dont l’Esprit Saint extrait dans le temps « nova et vetera »… et qui vit le jour dans une phase relativement avancée de l’histoire ecclésiastique.*

Ainsi, il n’y aurait aucune contrindication à l’égard du double canal, dont je parlais plus haut ou tout à l’heure. Même si on renonce à l’expression « deux sources » qui ne figure point dans le texte tridentin, on ne peut ignorer sa position ferme et nette au sujet de la présence d’ « écrits » et de « traditions orales » dans le dépôt sacré des vérités révélées.

*~~En tel cas (alors), le renoncement devrait non pas s’épuiser en soi-même, mais substituer aux deux sources quelques formules plus claires pas tellement sur la Révélation en soi, mais plutôt sur comment et par quelles routes elle arrive à l’Église au cours des temps.~~*

Alors, renoncer à cette expression devrait non pas vider l’expression, mais amener à substituer aux deux sources quelques formules plus claires, non pas tant sur la Révélation en soi, mais plutôt sur la manière et la voie par lesquelles celle-ci arrive à l’Eglise au fil du temps.

L’impression qu’on tire de l’histoire du Concile Vatican II, c’est plutôt qu’il y eut une polémique sourde mais non transversale qui, dès 1962 refusa le projet « De fontibus revelationis », préparé précédemment sous la direction du card. A. Ottaviani, et qui mit en marche des commissions et des sous-commissions pour le réformer radicalement. Ce ne fut que trois ans après que le projet, cinq fois réélaboré, put recevoir l’accord d’une majorité écrasante et être promulgué le 18 nov. 1965 par le Pape Montin[[44]](#footnote-44). Malheureusement, le Concile de Trente en était la victime sacrificielle : *~~resta à peine l’ombre de sa doctrine, mise en évidence plus haut dans les trois points, et de la doctrine qui était allée en se consolidant par suite de celui-ci dans la conscience théologique de l’Église~~. La doctrine du Concile de Trente, mise en évidence plus haut en 3 points, subsista à peine, tout comme la doctrine qui était allée en se consolidant par la suite dans la réflexion théologique de l’Église.*

« In libris scriptis et sine scripto traditionibus » 13

**3.2** Je fais pour lors remarquer que les « nova et vetera » mentionnés auparavant, en tant qu’ils sont les œuvres du Saint-Esprit (cf. Gv 16,13 ; 14,20), ne peuvent mettre ce même Esprit en contradiction avec lui-même*.*

C’est ce qui se passerait si le « nova » ne se référaient pas à de nouvelles illuminations et à des nuances de plus grande intensité pour clarifier les choses vieilles (« vetera »), mais plutôt s’il substituaient à ces « vetera » d’autres choses, tout à fait autre, voire de signification opposée.

*Le même et unique Esprit du Père et du Fils ne peut pas appeler noir ce qu’i lavait appelé blanc auparavant, et il n’est pas besoin de Dante* pour découvrir « la contradizzion che nol consente »[[45]](#footnote-45).

D’autre part, il faut mettre en relief, et avec franchise, que la constitution dogmatique DV sur la divine Révélation, dans son second chap., laisse derrière elle la définition tridentine. Du moins quant à la substance, qui a été mise en évidence plus haut. Le titre est significatif : « De divinæ revelationis transmissione »: le double canal est déjà en dehors de la perspective conciliaire et tout est confié au singulier « transmissio ». L’objet de D est le projet salvifique, destiné dans son intégrité « à toute génération ». Son accomplissement, c’est le Christ même (2Cor 1,30 ; 3,16 ; 4,6), qui le proclama de vive voix aux apôtres comme source de vérité salvifique et de toute discipline morale, pour qu’ils le retransmissent. Et après eux, ceux qu’ils avaient fait participer de leur charge — les « viri apostolici » — transmirent, soit dans la forme orale soit dans la forme écrite des deux Testaments, ce qu’ils avaient écouté de la bouche même du Christ et appris des conseils du Saint-Esprit[[46]](#footnote-46).

Suit une des affirmations les plus importantes de toute la constitution : le lien entre Succession apostolique et Tradition. *L’une* demeurera parce qu’elle est garantie par l’autre et parce que, sous l’action du Saint Esprit, elle se développera dans l’Église comme une présence vive et vivifiante, avec des effets non seulement sur la vie de Foi et sur la prière, mais aussi sur la connaissance de plus en plus profonde des Livres Sacrés et sur l’expansion de la grâce du Christ dans le monde. En effet, grâce à la Tradition *vivante,* la parole de Dieu retentit aujourd’hui dans le monde comme jadis la première fois et, par conséquence, la possession de la vérité qui sauve[[47]](#footnote-47) grandit.

Aucun commentaire articulé de tout cela : ce n’est pas ma tâche. Je relève seulement qu’à l’unicité de la Révélation correspond l’unicité de sa transmission, comprenant soit *la vérité soit dite, soit écrite*. La Tradition *vivante* devient sa valeur de fond ; ~~la même~~ parole de Dieu même est absorbée ou intégrée en elle. Ce sera le post-concile qui songera ensuite à y intégrer comme parole de Dieu des éléments de la situation en acte, de la culture, de l’idéologie même. Le caractère *vivant* d’une telle Tradition se révèlera pour autant qu’elle assimilera à la parole de Dieu tout et le contraire de tout.

**3.3** Le duo Semmelroth-Zerwick, fit vraiment mouche, en lisant la DV et avec elle le Concile tout entier sous le signe de l’intégration : intégration de plans et de valeurs différentes entre elles, sinon opposés, dans l’action de Dieu en faveur de l’homme; intégration de toute la communication de Dieu, historique, naturelle et surnaturelle, dans la Révélation divine ; intégration de toute décision dans l’homme, de tout son engagement éthique, de tout son effort intellectuel dans le don divin de la vérité et dans les questions répétées avec lesquelles Dieu interpelle l’humanité au cours de l’histoire; intégration de l’Écriture et de la Tradition « dans une unité vivante »[[48]](#footnote-48). Les conséquences, non confessées, souvent exaltées, furent :

*−*  de balayer le double canal des vérités révélées, que ce soit par un manque de fondements historico-bibliques ou pour un « non » préjudiciel à la définition tridentine sur les deux formes de connaissance théologique ;

14 CHAPITRE 1. DE QUOI S’AGIT-T-IL ?

*−* d’unifier dans une unique transmission Écriture et Tradition, en estimant que l’une comprend l’autre ;

*−* de mesurer la Tradition sur l’Écriture, comme si l’une était complètement passée dans l’autre et toutes deux avaient soudainement cessé de témoigner l’une de l’autre ;

* de demander la vérification de la Tradition dans l’Écriture. Et ce, sans dire un mot sur la doctrine que les Pères tridentins, avec leur sens de la responsabilité et leur honnêteté, tinrent devant leurs yeux et qui, depuis Cano indique explicitement l’insuffisance de l’Écriture par rapport à la Tradition;

*−*  de rompre une lance, en revanche, en faveur de la thèse contraire

*−* de penser — et je me tairai car « celui qui a des oreilles » (Mt 11,15 ; 13,9.43 et morceaux parallèles) a désormais entendu — *qu’après avoir mis la Tradition entre parenthèses, on peut lui redonner dignité et prestige en lui accréditant le canon des Livres Sacrés et en impliquant sa présence vivante et vitale dans l’Eglise, pour qu’elle pénètre* dans des profondeurs toujours nouvelles de la Révélation divine.

**3.4**  Ces 3 paragraphes répondent à la question : *de quoi s’agit-il.* Le troisième de manière directe et les 2 premiers de manière propédeutique.

Il n’était pas dans mes intentions d’analyser ici le concept de Tradition de manière exhaustive et en prenant en compte tous ses aspects, ni d’en donner une définition au moins convenable.

C’est précisément ce que je ferai par la suite.

En revanche, ce que j’ai exposé dans les paragraphes de ce premier chapitre n’a visé qu’à éclaircir les termes et le « status » de la question générale *;* mais, de ces prémices, il s’ensuit que si on la compare avec la doctrine du concile de Trenet, — et, du concile Vatican I — la position assumée par Vatican II, puis soutenue par le post-concile, d’une manière acritique et purement sentencieuse est nettement réductrice, voire discordante.

En effet, le contraste saute aux yeux quand le problème de la Tradition s’entrelace avec celui du Magistère ecclésiastique, dont on affirme le primat sur la Tradition, ou dont on se départ pour poser une question disjonctive : Écriture ou Église ?[[49]](#footnote-49).

# Chapitre 2

**Dans le Nouveau Testament**

Je vais procéder selon le schéma commun à de nombreux « probi auctores », y compris Franzelin lui-même, dont les sept premières thèses sont une enquête sur la Tradition dans les œuvres néotestamentaires. D’autres ont fait de même comme A. Deneffe, J. Ranft, H. Holstein, J. Beumer, et de même ceux à l’école desquels je me suis formé. Le schéma est en parfaite harmonie avec le premier des « lieux théologiques » théorisés par M. Cano : la Sainte Écriture.

**1 Dans les quatre Évangiles**

Je dois entre autre rappeler que le primat de l’Écriture chez les auteurs catholiques œuvrant avant le modernisme, ou non obsédés par ce dernier, n’était pas signe de fidéisme ni de fondamentalisme ;

***Ils se référaient à*** l’Écriture contenue dans le canon, c’est-à-dire passée au crible du discernement ecclésiastique et parole de Dieu reconnue et proposée comme telle par le jugement de l’Église.

Quiconque ferait abstraction de ce jugement, en séparant l’Écriture de l’Église, peut-être pour affirmer non seulement le primat, mais aussi l’autonomie de l’une par rapport à l’autre, il courrait le risque de bâtir non sur la « petra » de la divine parole, mais sur l’instabilité de l’ « arena » (cf. Mt 7,24-27).

* 1. L’idée selon laquelle Jésus, dépassant la Loi « vétuste » (He 8,13) de sa venue, se place lui-même comme Loi nouvelle[[50]](#footnote-50), est la grande révelation du N.T.

C’est Lui la réalité nouvelle qui, s’étant établie dans le milieu judaïque, « abroge le premier régime pour fonder le second » (He10,9).

Bien sûr, je dis « dans le milieu judaïque »; mais dans une perspective universelle. Du milieu judaïque on garde le langage, notamment celui qui concerne la Tradition[[51]](#footnote-51), mais Sa figure (la figure de qui ?) a la centralité sur laquelle tout le genre humain pivote et en elle il trouve ce que l’hébreu trouvait dans la *halacha* et dans la *haggada (mais la figure du Christ est le centre sur lequel pivote tout le genre humain, et le Lui il trouve… ???)*: le fait de voir et de croire en Lui est pour tous le chemin à accomplir vers le salut, la résurrection finale, la vie éternelle (Jn 6,29-40). Il est pour tous et pour chacun « le pain de vie... ce pain est celui qui descend du ciel pour qu’on le mange et ne meure pas » (Jn 6,48-51). Ce « on » n’est point une exagération du texte sacré, ni de la parole du Christ : il est tout simplement le dépassement de la limite judaïque. En effet il trouve

15

16 CHAPITRE 2. À L’INTÉRIEUR DU NOUVEAU TESTAMENT

sa confirmation dans ce « pour une multitude » (περὶ πολλῶν) de Mt 26,28 (Mc 14,24) que la

Vulgate traduit littéralement par « pro multis », mais qui dans les carmes du *ebhedh Jahwe* (Is 42,1-7 ; 48,1-8 ; 49,8 ; 50,4-9 ; 52,13-23), dont il est aussi la traduction, a le sens indéterminé des multitudes[[52]](#footnote-52). Sur cette lancée, la pensée redécouvre la perspective « du levant et du couchant » de Mt 8,11 et contemple le mouvement des multitudes du monde entier vers le Christ.

En Lui ces multitudes trouvent avant tout la révélation de Dieu. Lui ne se borne point à dire la parole de Dieu, Il est lui-même cette parole. En elle retentit l’autorité incomparable de celui-qui-est, qui est de la même substance que le Père et qui, comme vérité incréée, s’autodéfinit

« Maître » (Mt 23,8 ; 26,18). Vérité qui communique et autorité (Mt 7,29) qui communique cette vérité, il est en même temps le sujet et l’objet  de la communication et l’acte de communiquer. Il est son propre transmetteur, sa *paràdosis*[[53]](#footnote-53). Il a l’originalité du créateur, du législateur et du maître : il peut par conséquent se permettre de réinterpréter la Sainte Écriture, de la modifier, de prédire l’approche de sa fin et d’en déclarer l’achèvement : « Il a été dit d’autre part... Eh bien ! moi je vous dis... Vous avez encore entendu qu’il a été dit aux ancêtres... Eh bien ! moi je vous dis... Vous avez entendu qu’il a été dit : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. Eh bien ! moi je vous dis : Aimez vos ennemis, et priez pour vos persécuteurs » (Mt 5,31-44). Dans la ligne d’un telle réorganisation de la Loi, Il arrive même à déclarer Sa prééminence en absolue sur toute chose, même sur les affects naturels : « Qui aime son père ou sa mère plus que moi n’est pas digne de moi. Qui aime son fils ou sa fille plus que moi n’est pas digne de moi. » (Mt 10,37). Il parle si décidément et absolument qu’il exclut toute exception pour le présent et le futur; telle sera à jamais sa révélation, sa vérité, sa tradition.

En effet, le discours sur la montagne (Mt 5,3ss) est destiné à démanteler toute organisation sociale et à modifier la logique commune : sans délimitations spatiotemporelles et donc en tout temps et en tout lieu Il ramènera sur le tapis son code nouveau et et il bouleversera: tu achèteras le royaume des cieux non pas avec la richesse, mais en l’arrachant de ton cœur ; tu t’approprieras de la terre non pas avec la prépotence, mais avec la douceur ; tu seras consolé si tu pleures et rassasié si tu as faim et soif de justice ; tu recevras la miséricorde si tu l’as exercée ; tu verras Dieu si ton cœur est pur ; tu seras appelé fils de Dieu, si tu es paisible ; le royaume de Dieu sera aux persécutés pour la justice ; et lorsque quelqu’un sera l’objet de malédiction, de persécution et de calomnies, alors ce sera le moment de la joie, « car votre récompense sera grande dans les cieux » (Cf. Mt 5,3-12).

Ce sont des mots que Jésus, «Celui qui est présent » jusqu’à la fin des siècles, répètera sans répit (Mt

28,20 ; 18,20 ; Jn 14,23) : il les proposera à nouveau soit avec la « suggestio » de son Esprit para- clet (Jn 15,26-27), soit avec le ministère apostolique, prolongé dans le temps par la mission qu’il confère solennellement aux siens : « Tout pouvoir m’a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc[[54]](#footnote-54), de toutes les nations faites des disciples » (Mt 28,18-19). La mission qu’il confère est en continuité avec celle qu’il a lui-même reçue: « Comme le Père m’a envoyé, moi aussi je vous envoie » (Jn 20,21 ; 17,18). Et la parole retransmise dans le temps de la mission par ceux qui la reçoivent à chaque fois, c’est Lui-même, Jésus, le Verbe du Père.

Dans les quatre Évangiles 17

Dans un cadre de continuité sacramentelle, qui met en œuvre la sacramentalité de l’Église, Il est ainsi la continuité inaltérée et le renouvellement de la mission, du ministère à son service, et de la parole transmise dans toute l’indéfectible extension de cette *paràdosis* dans le temps. À savoir, il est l’indéfectible présence du « Vivant ».

« Le Père qui m’a envoyé » est la raison même de la *paràdosis*: elle annelle ( ? propage ?) dans les cercles concentriques du temps qui va en se consommant, la présence de celui qui répète « Eh bien ! moi je vous dis » et qui de la sorte est la vraie, immuable et toujours *vivante* tradition.

**1.2** À cette personnalisation impressionnante du sujet qui transmet et se retransmet, sert de contrepoids dans le NT une série d’éclaircissements, de rappels, de jugements et même de refus à propos de la ou des traditions. La formule, sur laquelle il sera bien de concentrer l’attention critique, est « ἡ παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων » (Mc 7,3.5) que la Vulgate traduit « traditio seniorum », tradition des anciens, de ceux à qui est déféré le guide politico-religieux de la communauté hébraïque, des Grands Prêtres, ou des Pères de l’ancien peuple de Dieu. Dans le contexte immédiat de Mc 7, le verset 7 porte une variante : « ἐντάλματα ἀνθρώπων - præcepta hominum » et aussitôt après, au verset 8, nous en trouvons une autre : « παράδοσις τῶν ἀνθρώπων - traditio hominum », que le verset 9 synthétise en enfin « παράδοσις ὑμῶν - traditio vestra ».

Le lecteur est mis face à un vif moment polémique entre Jésus et ses opposants ; comme le rapportent tant Mc 7,1-23 que Mt 15,1-10. Mais on trouve de tels moments encore ailleurs.

Aux disciples de Jésus on reproche l’inobservance d’un tas de préceptes, dans lesquels la Loi avait été altérée de manière formaliste par les pharisiens et par les groupes dominants.

Jésus les définit comme « préceptes humains », et non de Dieu. Jésus prend clairement position contre de tels précepte, qui étaient alors devenus tradition illégitime, puisqu’elle s’était substituée à la loi :

« les doctrines que [vous] enseign[ez] ne sont que préceptes humains. Vous mettez de côté le commandement de Dieu pour vous attacher à la tradition des hommes... Vous annulez bel et bien le commandement de Dieu pour observer votre tradition » (Mc 7,7-9*).* La position de Jésus n’est pas contre la paràdosis, elle est contre sa déformation et son involution, c’est-à-dire contre le formalisme, qui réduit la paradosis à une observance purement extérieure et légaliste*.*

C’est comme s’il avait pleinement approuvé les transgressions reprochées aux siens : Jésus ne les absout pas, il les loue. La transgression a rétabli la longueur d’onde originelle : il s’agit d’un rapport avec la parole de Dieu, non avec sa contrefaçon humaine.

**1.3** Le NT, cela se sait, est une œuvre écrite à plusieurs mains. Dans la partie rigoureusement christologique, il y a 4 textes racontant « les dits et les faits » de Jésus : les 3 premiers, partiellement interdépendants, sont connus comme « Synoptiques »[[55]](#footnote-55). La quatrième rédaction, bien postérieure à celle des Synoptiques et connue comme « quatrième évangile » ou « évangile de saint Jean », se présente non seulement avec une structure différente, mais aussi et surtout avec un fil conducteur différent. D’où quelques écarts, qui n’altèrent pas du tout l’harmonie de l’ensemble.

18 CHAPITRE 2. À L’INTÉRIEUR DU NOUVEAU TESTAMENT

Il s’agit d’œuvres qui ressemblaient l’essentiel de cette « tradition orale » qui, dans l’Église naissante, maintenait vivant le souvenir des « dits et faits » de Jésus. Puisque cette « tradition » fut recueillie de vive voix par ceux qui la transmettaient ?), il est fort probable que les variantes sont dues, du moins en partie, au passage de la « res tradita » de bouche en bouche. Il est également probable que celui par lequel elle fut transmise, mettait intentionnellement l’accent sur une partie plus que sur une autre. La racine des variantes est par conséquent dans la façon même dont la tradition effectue son passage. P. ex., le quatrième Évangile est la tradition de Jésus comme ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, s’étant fait chair et ayant habité parmi les siens, lesquels par ailleurs le refusèrent : « mais à tous ceux qui l’ont accueilli, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom » (Jn 1,14). À leur tour les Synoptiques, et chacun selon son propre angle visuel, hébergent et retransmettent la « tradition » des paroles dans lesquelles Jésus synthétise ou explique sa « bonne nouvelle ». Chez Mc on retrouve cette « bonne nouvelle » que reconnaît dans l’homme Jésus le Dieu incarné : « Voici que j’envoie mon messager en avant de toi pour préparer ta route » (Mc 1,2)[[56]](#footnote-56). Chez Mt la perspective change légèrement. Il écrit pour les Hébreux et veut démontrer que les anciennes promesses sont toutes avérées dans la figure et dans l’œuvre du Christ, qui est en conséquence l’achèvement des Écritures. Comme tel et parce qu’il est le fils de Dieu (Mt 14,33; 16,16 ; 22,2 ; 27,40.43), il est l’instaurateur de la nouvelle économie salvifique, le promulgateur de la nouvelle Loi. Mt fait ainsi du Fils et de ceux auxquels le Fils en confèrera la charge, le révélateur unique du Père ; personne en somme ne connaît le Père comme le Fils (cf. Mt 11,27)[[57]](#footnote-57). Lc enfin, en écrivain raffiné et sensible, se fait l’intermédiaire originel et persuasif, d’une « bonne nouvelle » qui, proposant à nouveau à grands traits les contenus doctrinaux de la *paràdosis* de Mc et Mt, *donne* lui donne une orientation particulière dans la direction des pauvres (Lc 1,51-53 ; 6,20-26 ; 12,13-21 ; 14,7-11 ; 16,19-31 ; 18,9-14), des pêcheurs (Lc 15,1-10), de la divine miséricorde toujours prête à pardonner (Lc 7,36-50 ; 15,11-32 ; 19,1-10 ; 23,34-43). Le signe très personnel de Lc est pourtant en ce qu’il ramène l’entière *paràdosis* à l’action du Saint Esprit (Lc 1,15.35.41.67 ; 2,25-27 ; 4,1.14.18 ; 10,21 ; 11,13 ; 24,29). De la sorte, son évangile révèle son respect absolu pour les sources et sa capacité toute personnelle, mais on pourrait aussi dire géniale, à en tirer un enseignement et à en faire une narration[[58]](#footnote-58).

Variantes mises à part, reste le fait que la vraie et substantielle Tradition est toujours une : le Christ et son œuvre salvifique. Sa présence même est rédemptrice : en elle est la rançon du genre humain de l’esclavage de Satan. Pour autant, la perfection du paiement de la rançon est l’œuvre du Christ crucifié et ressuscité. En Lui, crucifié et ressuscité, la « bonne nouvelle » trouve sa synthèse et de Lui descend l’invitation connue : « repentez-vous et croyez car le Royaume des Cieux est tout proche » (cf. Mt 4,17 ; 3,2 ; Mc 1,14-15). Le Royaume des Cieux, lui, est même personnalisé. Lc passe de la proximité du Royaume à la présence de celui-ci en nous. Dans des textes divers**,** il répète aussi que le Royaume des Cieux – ou de Dieu – est tout proche, qu’il arrive, qu’il faut y entrer (Lc 11,20 ;18,17.24-25 ; 21,32 ; 22,27). Ensuite pourtant il précise mieux : « Car voici que le Royaume d

Dans les Actes des Apôtres 19

Dieu est au milieu de vous - ἐντὸς ὑμῶν »[[59]](#footnote-59) (Lc 17,21). Sur la bouche de Jésus fleurit désormais une expression révélatrice de cette présence : « je suis au milieu de vous comme celui qui sert ». La grande révélation est achevée ; les Synoptiques, et Lc en particulier, en accueillent la *paràdosis* et, la fixant dans leurs œuvres respectives, ils la transmettent. Encore une fois, le texte sacré met ainsi la conscience chrétienne face au Christ comme vérité révélée et tradition vivante — là bien sûr il est opportun d’utiliser cet adjectif — de cette vérité. Et encore une fois, sans porter préjudice aux particularités de la narration synoptique ni même aux traits caractéristiques qui confèrent à chacune des trois narrations une physionomie propre, Synoptiques et 4° Evangile s’accordent et s’unifient sur l’essentiel: le Christ, l’envoyé du Père, la vérité que le Père dit aux hommes et qui devient *paràdosis* à travers la voix de celui qui la transmet et à travers les œuvres avec lesquelles l’Église en assure la disponibilité ininterrompue hier, aujourd’hui, demain et toujours.

**2 Dans les Actes des Apôtres**

Il en va pour les Actes des Apôtres comme des Evangiles : leur importance exceptionnelle vient de ce que chaque page témoigne du tout premier impact de la jeune 2glise sur l’histoire de l’après Christ, et que chaque page est l’écho de la réponse concrète des Douze à la mission conférée par le Réssuscité (Mt 28,18-20 ; Mc 16,14-20 ; Lc 24,45-49 ; Ac 1,8) et qu’ils reçurent en mirent en œuvre avec une volonté infatigable.

« Vous serez alors mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu’aux extrémités de la terre. » (Ac 1,8). L’ascension s’étant produite (Ac 1,9-11), la mission commença immédiatement. En premier ressort, avec la prière commune (Ac 1,14) ; et, après les faits extraordinaires de la première Pentecôte, avec la prédication de Pierre (Ac 2,14-47).

Après l’Ascension, la mission commença immédiatement. D’abord avec la prière commune, puis, après les faits extraordinaires de la Pentecôte, avec la Prédication de Pierre.

**2.1** La lecture de cette prédication est une constatation heureuse du fait que les Douze, sous le guide de Pierre, mettent en pratique la mission en prêchant la « bonne nouvelle » de l’arrivée du salut.

Dans la deuxième partie des actes, la prédication de Paul suit celle de Pierre. Quelques nuances « kérygmatiques » changeront alors — des formules pour les judéo-chrétiens à celles pour les ethno-chrétiens — mais la substance sera toujours la même : le salut non comme espoir, mais comme réalité. La réalité d’un évènement à annoncer partout, « jusqu’aux extrémités de la terre »,

« devant » — comme l’avait annoncé Jésus — « des gouverneurs et des rois » (Mt 10,18 ; Mc 13,9 ; Lc 21,12). Annoncer, prêcher. Ce sont des verbes qui expriment une activité indubitablement orale. L’ oral est donc la forme où se condense le contenu de la mission. C’est là la *tradition apostolique*[[60]](#footnote-60).

20 CHAPITRE 2. À L’INTÉRIEUR DU NOUVEAU TESTAMENT

C’est précisément parce qu’il est oral[[61]](#footnote-61), c’est-à-dire provenant de diverses et peut-être mul-

tiples sources ou *traditions*, que le texte alterne une étonnante précision de langage avec des chutes formelles dans une abondance d’archaïsmes, formes sémitisantes, et mêmes quelques incertitudes qui ne sont pas dues à Luc lui-même, mais qu’il ne contrôla pas suffisamment.

Il semble pacifiquement admis que de nombreuses *traditions* sont parvenues dans les mains de Lc directement, comme p. ex. par Philippe (Ac 8,4-40), qu’il rencontra à Césarée (Ac 21,8). Peut-être faut-il en dire autant pour les *traditions* relatives à la communauté hiérosolymitaine dans les cinq premiers chapitres, pour les successives concernant l’apôtre Pierre (Ac 9,10-12 ; 32-43). Tout comme il ne serait pas du tout dénué de fondement de penser que Paul lui-même a narré sa propre conversion (Ac 9,1-8) et ses propres entreprises missionnaires (Ac 13,4-14 ; 15,36ss) à son très cher ami et collaborateur précieux, qui avait été à son côté durant les deux captivités romaines (Col 4,14 ; Phm 24, 2Tm 4,11) et peut-être aussi dans le deuxième (Ac 16,10ss) et troisième voyage apostolique (Ac 20,6ss).

En outre, une concordance substantielle entre la narration des Actes et celle d’autres œuvres du NT, comme les épitres de Paul, plaide en faveur de l’usage des sources communes. Ces sources sont constituées essentiellement des collections de la toute première prédication, que le ministère apostolique et celui des personnes responsables sur place transmettaient, donnant ainsi la vie à des traditions de blocs narratifs appris par cœur.

L’usage de tels blocs permet à Luc de suivre l’expansion de la Foi chrétienne de Jérusalem (Ac cc 1-5) à la Samarie (Ac 8,4-25), de Césarée (Ac 8,26-40 ; 9,32-41) à Damas et à la Cilice (9,1-30), d’Antioche (Ac 11,19-26) à Chypre et à l’Asie mineure (Ac cc 13-14), de la Macédoine à la Grèce (Ac cc 15-18).

**2.2** Mais elle permet aussi — et ceci est primordial pour notre recherche — de déterminer exactement le contenu christologique de cette Foi-là. Lesdits blocs sont pour la plupart de caractère christologique. Ils sont l’annonce kérygmatique du « mysterium salutis »: du Christ mort et ressuscité, d’un côté ; de l’invitation à la conversion et au baptême, de l’autre.

Le Christ est au centre du kérygme (de κηρύσσειν, annoncer) et le rapport très étroit entre κήρυγμα et παράδοσις, (1Cor 1,21 ; 2,4 ; 15,14 ; cf. Ac 2,42), renseigne sur l’identité de contenu de l’un et de l’autre : le *Christ, à savoir, prêché et transmis*. À travers l’annonce et la transmission de celui-ci, les Douze d’abord *et* puis leurs successeurs font fonction de témoins du Christ, de son œuvre, de sa prédication et mettent en évidence que l’objet transmis est ce qu’eux-mêmes ont reçu. C’est la Foi en le triomphe du Seigneur ressuscité (Ac 2,22-36) et en son identité de Fils de Dieu (Ac 9,20). Toutefois, la transmission, bien qu’elle pivote sur la personne et sur l’œuvre du Christ, se différencie en raison de la diversité des destinataires : vis-à-vis du monde hébraïque, on souligne en Christ l’achèvement de l’ancienne prophétie et on identifie en lui le *Serf de Yahweh* (Ac 3,13-26 ; 4,27-30 ; 8,32-33) et le nouveau Moïse à la tête du nouveau peuple élu (Ac 3,22-35 ;

7,20-42). En revanche, vis-à-vis du monde païen, qui ne s’intéresse pas aux particularités historiques, politiques et religieuses des Juifs, l’accent est mis sur quelques signes à partir desquels même un païen peut remonter à l’identité divine et salvifique du Christ. Et comme les Ac constituent l’un des documents les plus importants et les plus précieux concernant l’Église naissante, sa communion dans le Christ, sa vie sacramentelle et son organisation sociale, *dans ce même document* il est aisé d’y reconnaître la présence d’indications remontant au Christ et aux apôtres, transmises et retransmises par le ministère ecclésiastique. C’est le motif pour lequel les Ac peuvent être appelés le livre de la Tradition.

Dans l’épistolier de l’apôtre Paul 21

**2.3** Avoir fait de Jérusalem le centre de l’œuvre salvifique – « il leur enjoignit de ne pas s’éloigner de Jérusalem, mais d’y attendre ce que le Père avait promis » (Ac 1,4) – ne contredit en rien l’ouverture imminente au monde païen, si bien que telle ouverture ne tarde pas à se vérifier grâce à Pierre, à Stéphane et surtout à Paul.

Je ne nierais pas complètement une pointe d’orgueil nationaliste en faveur de la position centrale salvifique de Jérusalem, mais la raison de fond n’est pas là.

La foi en dans le Christ est en effet l’achèvement et le contenu du kérygme du salut ; et comme ce fut Jérusalem la ville où le Christ mena à terme son œuvre salvifique (Lc 24,33), Jérusalem fut immédiatement tenue pour le centre du rayonnement de la « bonne nouvelle » et, par conséquent le point de départ de la mission apostolique (Lc 24,47 ; Ac 1,8-12 ; 6,7 ; 8,1 ; 11,19 ; 15,30 ; et alibi). On comprend alors pourquoi la Ville sainte s’élève tout de suite au rang de siège de consultation pour la solution des problèmes théologiques et des pratiques de l’Église qui vient d’être constituée (Ac 11,27-30 ; 15,1-35) et pourquoi il était même nécessaire par la suite de maintenir des liens les plus étroits avec ce siège.

En effet, le Père a gardé pour lui les temps et les moments pour accomplir ses choix (At 1,7) ; ces temps et ces moments, quand ils seront survenus, détermineront l’élargissement de l’horizon salvifique et le choix de Rome comme nouveau centre de rayonnement chrétien. Toutefois, la *paràdosis* chrétienne recueillie par les Ac pour les hébreux convertis et les ethno-chrétiens des origines, voit et place un tel centre à Jérusalem. C’est un acte de déférence vers la ville qui avait été le berceau de la toute première communauté chrétienne, où le projet divin du salut avait eu sa première actuation et qui, précisément pour cette raison, aurait dû constituer le point de référence pour les génération à venir.

Cependant, la transmission de la « traditio apostolica » ne se limite pas à une ville, fût-ce la Ville sainte. Avec la venue du Christ toute localisation de la bonne nouvelle comme du culte à Dieu cesse :

« Crois-moi, femme, l’heure vient où ce n’est ni sur cette montagne (Garizime) ni à Jérusalem que vous adorerez le Père. Vous, vous adorez ce que vous ne connaissez pas ; nous, nous adorons ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs. Mais l’heure vient — et c’est maintenant — où les véritables adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité, car tels sont les adorateurs que cherche le Père. » (Jn 4,21.23). Même la liberté des contraintes de temps et de lieu aurait dû être l’objet de la traditio, appelée justement *apostolique*, non seulement parce qu’elle transmettait la prédication des apôtres, mais aussi parce que les apôtres seulement, et ceux qui s’appelleront hommes apostoliques, à savoir les responsables choisis et chargés par eux, devaient faire fonction d’organes officiels de la transmission.

Parmi ceux-là, Paul représente un cas à part. N’ayant pas connu Jésus κατὰ σάρκα (2Cor

5,16), comme lui même semble le faire comprendre, et n’étant pas membre des Douze pour autant que son nom ne figure pas parmi ceux qui furent appelés à l’apostolat, un par un, par le Christ, on pourrait douter de sa légitimation apostolique. On a déjà répondu à cette objection : il se sent apôtre comme les autres, et avec fierté il revendique pour lui les mêmes droits. Lorsqu’il dit avoir reçu la *paràdosis*, il confesse l’avoir eue du Seigneur (1Cor 11,23). Reste à savoir si ce fut de manière *directe* ou *médiate*: mais il est certainement indubitable qu’il a été assimilé en tout aux Douze et comme eux a été lui aussi un organe de la Tradition.

**3 Dans l’épistolier de l’apôtre Paul**

Je n’entends pas en parler comme on le fait en général dans une introduction critique : description de l’auteur, de son caractère et de sa préparation, de ses sources et de ses thématiques de fond ; détermination des dates de composition et des lieux où chaque épitre fut écrite ou où elle fut envoyée ; indication des circonstances contingentes qui les

provoquèrent ; analyse des motifs qui guidèrent le passage de Saul de persécuteur à apôtre ; riposte à la thèse du boycottage contre de ses initiatives par « ceux qu’on tenait pour des notables » de Jérusalem et par les « colonnes » (Gal 2,6.9). D’autre part, tout bon connaisseur d’histoire ecclésiastique et spécialement de l’épistolier de Paul connaît aussi le zèle qui animait et passionnait saint Paul ; la tendresse de son cœur égalant la force de son âme ; ses reproches, ses ironies, la radicalité de son implication dans les situations concrètes, dans les exigences et les nécessités qu’elles imposent ; son dévouement inconditionné au Christ et à son Église ; sa totale abnégation dans l’accomplissement de la mission reçue ; sa disponibilité à tout souffrir — coups, captivités, troubles et maladies — pour le bien des communautés qu’il avait instituées ; son souci pour le bon gouvernement de toutes ces communautés, pareil à celui d’un bon père ou d’une bonne mère pour chacun de ses propres fils[[62]](#footnote-62).

**3.1** J’entends plutôt me référer à l’ensemble de ses œuvres comme à un phénomène de tradition apostolique authentique : le phénomène de retransmettre tout ce que précédemment lui-même, Paul, le « saisi... par le Christ » (Ph 3,12), avait reçu.

Chacune de ses épitres exprime le « kérygme » de la prédication ecclésiastique. Il n’est pas question donc d’une doctrine personnelle, même si la formulation (de celle-là) ne peut pas ne pas exprimer la riche personnalité de l’auteur. Et elle en l’exprime surtout dans l’adaptation du « kérygme » aux conditions des destinataires, notamment s’ils proviennent du paganisme (Gal 1,16 ; 2,7-9). Une telle adaptation n’entame point la substance de la doctrine transmise : en fait, elle transmet le « kérygme » du Christ mort et ressuscité, non comme s’il était le fruit de sa pensée et l’objet de son enseignement privé, mais exactement comme l’Église sur le plan objectif, et la Révélation du haut sur le subjectif le lui avaient fait connaître. Son « évangile... n’est pas à mesure humaine »; Paul ne l’a « pas non plus d’un homme... reçu ou appris, mais par une révélation de Jésus Christ » (Gal 1,11-12).

Que le Christ soit le sujet de cette Révélation-là et en même temps l’objet, est démontré par le fait que le « kérygme » annoncé par Paul est « selon les Écritures » (1Co 15,3-4) et appartient à la Foi commune (Col 1,5-7 ; Gal 1,6-9 ; 2,2). Il est le sujet qui dompte l’acharnement aveugle du persécuteur contre le nom même du Christ et contre ses disciples (Ac 22,4-6 ; 26,9-12 ; Gal 1,13 ; Ph 3,6). En même temps il en est aussi l’objet, car la seule allusion au Christ crucifié et ressuscité implique la doctrine de la rédemption, laquelle constitue bien sûr la synthèse de la catéchèse de Paul (Gal 1,1-4 ; 6,14 ; 1Co 1,17-25 ; 15,1-4 ; 1Th, 1,9-10 ; Ac 13,26-39), dans la mesure où elle répète celle de l’Église ; Église dont il avait voulu écouter justement les personnages les plus considérables pour s’assurer d’être en accord avec leur enseignement (Gal 1,15-17 ;2,1-

2).

**3.2** La lecture attentive des épitres de saint Paul révèle ensuite un autre aspect de sa syntonie avec la traditio apostolica. Ce qui précède témoigne de la présence de cette dernière dans son enseignement. Et ce que je vais dire en donne une confirmation directe.

Dans l’épistolier de l’apôtre Paul 23

Toutes les fois qu’il peut citer directement l’une des traditions provenant des apôtres, saint Paul le fait clairement. Celle de 1Co 11,23-27 est bien connue: elle concerne l’institution du ministère eucharistique et son actualisation. A cet égard la Tradition parvenue à l’Apôtre non — ou non seulement — par Révélation directe, mais par la médiation de la prédication ecclésiastique, qui utilisait et transmettait une Tradition remontant au Seigneur est décisive. Il existe quelques variantes selon les sources : *les unes ont « mon corps qui est pour vous »; d’autres en revanche disent « rompu pour vous »; et d’autres encore « donné pour vous ».*

Paul prend parti pour la première version (1Co 11, 24) et la transmet à la communauté de Corinthe, mais la proximité avec celle de Lc 22,19-20 plaide en faveur d’une traditio apostolica. Dans cette même ligne nous trouvons 1Co 15,2-7 : « vous ai... transmis... ce que j’avais moi-même reçu, à savoir que le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures, qu’il a été mis au tombeau, qu’il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures, qu’il est apparu à Céphas, puis aux Douze. Ensuite, il est apparu à plus de cinq cents frères à la fois – la plupart d’entre eux demeurent jusqu’à présent et quelques-uns se sont endormis – ensuite il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres ». Avant de s’accréditer lui-même comme destinataire d’une apparition du Ressuscité, saint Paul énumère les organes officiels – les Douze – de la tradition et chacun de tous ses frères qui en furent aussi gratifiés[[63]](#footnote-63). Les mots qu’il utilise sont de toute évidence les mêmes que la transmission officielle et dénotent non seulement une Foi dans le Christ crucifié et ressuscité qui est antérieure à Paul, mais aussi un vocabulaire technique, ou du moins en usage lorsqu’est en jeu la transmission de données traditionnelles. Pour être exhaustif, il faut dire aussi que le vocabulaire du monde rabbinique – comme l’a relevé O. Cullmann – avait recours à l’expression transmettre/recevoir/garder la transmission et il n’est pas improbable qu’il ait eu une certaine influence sur le vocabulaire chrétien et sur son usage.

**3.3** Et puis, il ne faut pas oublier l’expérience personnelle de Paul, sur la base de laquelle lui aussi peut, ou mieux doit être tenu pour l’organe officiel de la *traditio apostolica*. Lui, non seulement il la reçoit et la retransmet, mais il concourt aussi, en apôtre, à sa formation[[64]](#footnote-64). C’est seulement après St Jean que cessera l’apport direct à la constitution de la traditio apostolica, que l’Église se limitera à recevoir, garder et retransmettre selon le « kérygme » des Apôtres.

J’ai déjà dit que Paul enrichit le « kérygme » avec les données de son expérience extraordinaire. Lui, qui (très probablement) n’avait pas connu Jésus (2Co 5,16)[[65]](#footnote-65), peut déclarer l’avoir *vu* dans l’acte même où il en resta *aveuglé* sur le chemin de Damas (Ac 9,17 ; 22,14 ; 26,16 ; 1Co 9,1 ;

15,8) et d’en avoir *reçu*, dès ce moment fatidique, donc directement, les enseignements à faire siens et à retransmettre. D’ailleurs, *qu’il connaisse* dans l’ensemble et dans le détail, c’est prouvé par 1Th 4-15 (1th4-15 le prouve) (1Co 7,10 ; Ac 20,35).

24 CHAPITRE 2. À L’INTÉRIEUR DU NOUVEAU TESTAMENT

Qu’il les intègre ensuite à ceux qui proviennent de son expérience personnelle, les événements le prouvent abondamment : il ne « vit » pas seulement qu’aux alentours de Damas, mais encore plusieurs fois de suite et dans des circonstances singulières, p. ex. en Ac 22,17-21 et 26,16. Il fut gratifié de signes spéciaux de la bienveillance divine et il parle d’eux avec clarté et réticence : « Je connais un homme dans le Christ qui, voici quatorze ans – était-ce en son corps ? je ne sais ; était-ce hors de son corps ? je ne sais ; Dieu le sait – ... cet homme-là fut ravi jusqu’au troisième ciel » (2Co 12,1-4). On ne voit pas pourquoi le « kérygme » de Paul ne porterait pas en soi aussi le signe de ces expériences et pourquoi elles n’auraient pas pu concourir à la formation et à l’enrichissement de la traditio apostolica. Elles sont elles aussi de provenance surnaturelle, en rapport avec ces « révélations » qu’il confesse d’avoir reçues (p. ex. Ac 22,17-21). « Révélations » et « mots », donc n’étant justifiables que comme intervention directe de Dieu et ne rechignant pas, précisément en tant qu’elles sont une intervention directe de Dieu, à être greffées dans la prédication ecclésiale afin que son contenu soit plus riche.

**3.4** Une expérience d’une telle portée pesa indubitablement sur l’activité missionnaire de Paul. Et elle se déversa dans ses épitres à des destinataires déterminés et suivant les nécessités de ces derniers, auxquels il commentait son enseignement oral.

C’est dans ce noyau central, qui se focalise sur le Christ crucifié et ressuscité, dans son expérience exceptionnelle, qu’il répéta et déposa progressivement les nouveaux acquis du mystère du Christ, dont il était extraordinairement éclairé.

Ainsi peut-on supposer à bon droit que c’est précisément là que son évolution spirituelle et théologique trouve son explication. En effet, il n’y a pas en elle l’allure indécise et oscillante de celui qui, sans un but bien précis vit au jour le jour ; il y a « l’obéissance de la foi » (Rm 1,5 ; Gal 5,7) d’un cœur ardent et généreux, qui sait opérer « tout en tous » (cf 1Co 12,6 ; 15,28) et met à la disposition tous les trésors que la prédication ecclésiale et la Révélation extraordinaire déposent dans le « kérygme ».

Aux Thessaloniciens il recommande, dans deux épitres, sainteté de vie et charité, leur faisant sentir les battements de son cœur paternel et leur « enseignant » soit le sort des défunts, soit les signes qui précèderont l’imminence de la « parousie »[[66]](#footnote-66).

Deux épitres – et une troisième a été perdue (1Co 5,9-13) – écrites l’œil tourné vers l’Achée toute entière, atteignirent aussi le centre peuplé et important de Corinthe. Par suite des graves problèmes internes à cette communauté locale, la deuxième épitre fut écrite « parmi bien des larmes » (2Co 2,3.9). Paul y développa son « kérygme » en pleine correspondance avec la situation qu’il entendait résoudre au sujet de la pureté des mœurs (1Co 5,1-13 ; 6,12-20) ; du mariage et de la virginité (1Co 7,1-40) ; des assemblées et de la célébration eucharistique (1Co cc. 11-12) ; du phénomène des charismes (1Co 12,1-14.40) ; du recours aux tribunaux (1Co 6,1-11) ; des sacrifices aux idoles (1Co cc 8-10) ; de la doctrine sur la résurrection de la chair (1Co 15). Il recommanda et de discipliner les collectes (2Co cc 8-9), il fit l’apologie de son propre apostolat (2Co cc 10-13), précisa l’exacte signification de la résurrection de la chair (1Co 15). Il opposa à la sapience hellénique la folie de la croix (1Co 1,17-18) et il renouvela enfin ses appréhension et ses inquiétudes pour l’instabilité plaintive des Corinthiens (2Co 12,19-21 ; 13,1-10)[[67]](#footnote-67).Deux autres épitres, reliées par le thème de l’économie du salut suivent le même argument :

Dans l’épistolier de l’apôtre Paul 25

Rm et Gal., cette dernière, écrite bien après le concile de Jérusalem, précède de peu l’autre. Ces deux épitres sont la réponse la plus nette et la plus persuasive au parti des judaïsants, qui prétendait soumettre l’Église à la loi mosaïque et la liberté de Dieu au mérite humain. Paul s’insurge et s’écrie: notre justice et notre liberté c’est le Christ ; ne rendons pas vaine son œuvre (Gal 5,4), nous, qui à travers l’Esprit du Christ recevons gratuitement son vrai précepte (Rm 8,1-4), duquel dérivent non pas les œuvres de la loi, mais celles de la grâce, dans la force de l’Esprit (Gal 5,22-25). Si Gal est la première ébauche de ces lignes maîtresses, Rm en est un développement magnifique et ultérieur : mais toutes les deux sont seulement l’intermédiaire à travers lequel l’apôtre Paul transmet, l’illustrant et le précisant, « ce qu’il avait lui-même reçu », pour qu’il soit retransmis[[68]](#footnote-68).

De captivité — même si on ne sait laquelle — Paul écrit à ses fils très aimés de Philippes (Ph 1,7.12-17), les remerciant pour leur aide et échangeant des nouvelles avec eux. Il leur fait remarquer le danger des « mauvais ouvriers » et souhaite leur unité dans l’humilité. Dans cette épitre, on trouve le fameux texte sur l’abaissement du Christ (Ph 2,6-11), qui met en lumière un aspect fondamental de la Foi christologique et donc du « kérygme » de Paul[[69]](#footnote-69).

Ep, Col et Phm : un triptyque remontant à la captivité romaine de Paul (de 61 à 63). Si Phm témoigne comment la foi en Christ alimente la charité fraternelle jusqu’à pardonner et accueillir celui qui a fait des fautes, Ep et Col renvoient l’une l’autre pour une mise au point de quelques aspects doctrinaux et leur application aux problèmes du moment. D’Épaphras (Col 1,7) l’Apôtre apprend la situation alarmante de Colosse : le danger judaïsant et celui des idées hellénistiques contre le primat et la suprématie du Christ (Col 2,15-16). Aussitôt, avec l’élan de son zèle, il oppose au danger la substance de la Foi : celui qui gouverne le monde, c’est le *Kyrios*, le Seigneur Jésus, la plénitude de Dieu et du monde de Dieu (Col 1,13-20). Puisque les Chrétiens participent à cette plénitude, ils ne sauraient retourner à la merci d’anciennes et inutiles croyances (Col 2,16-23) : ils sont le corps du Christ, liés à lui comme à leur Chef.

La valeur de fond est toujours celle de la « bonne nouvelle »: le salut en Christ. Comme Gal avait été l’occasion d’enrichir l’argumentation de Rm, de même l’épitre aux Colossiens lui sert-elle pour mieux préciser sa pensée aux Éphésiens. Et il écrit d’un seul trait son chef d’œuvre sur l’Église corps du Christ et sur sa plénitude (Ep 1,23). Avec une profondeur nouvelle, une clarté d’exposition et une révision plus articulée de sa doctrine, il insiste sur la gratuité et sur le mystère de la grâce, disponible en Christ pour hébreux et païens (Ep 1,9 ; 3,3-9 ; 6,19 ; Col 1,27 ; 2,2 ; 4,3) ; sur la Révélation de la sagesse infinie de Dieu et de la charité inépuisable de son Fils, Jésus Christ ( Ep 3,9-18 ; Col 2,3) ; sur l’élection souverainement libre, grâce à laquelle et de laquelle Lui, Paul, le dernier, est maintenant ministre (Ep 3,2-8) ; sur la scansion temporale du projet divin pour le salut de tous (Ep 1,3-14) ; sur le rapport conjugal du Christ et de son Église (Ep 5,22-32)[[70]](#footnote-70).

26 CHAPITRE 2. À L’INTÉRIEUR DU NOUVEAU TESTAMENT

Suivent trois épitres sur l’organisation et le gouvernement de la communauté chrétienne : 1Th,2Th et Tt ; 2Tm précède de peu le martyre de l’Apôtre en l’an 67 : 1Th et Tt virent la lumière, peut-être, vers 65. À la thématique technique**,** elles ajoutent aussi d’importants éléments doctrinaires sur la figure du guide (ἡγούμενος) ecclésiastique (ἐπίσκοπος/πρέσβυς), même si ce n’est qu’au temps de saint Ignace que se fixeront les éléments structurels de l’Église. Toutefois, évêques et presbytes sont déjà là de véritables maîtres et de véritables gouvernants (1Th 3,2-5 ; 5,17 ; Tt 1,7-9).

Les avertissements répétés sur le maintien du « dépôt » et de la « saine doctrine » revêtent une importance particulière pour le thème de la paradosis (1Th 1,10 ; 6,20 ; 2Th 1,14). Derrière de tels avertissement se trouve toujours le danger d’un judaïsme rigidement lié à la loi mosaïque, ou hellénisé et syncrétiste**,** Inconciliable avec la « saine doctrine » et le « dépôt de la Foi »[[71]](#footnote-71).

La dernière épitre s’adresse aux chrétiens convertis de l’hébraïsme, découragés et tentés de retourner à l’ancienne *Tôrā*, pour éviter aussi les persécutions déjà en cours. Elle n’est pas due à la plume de Paul mais se ressent par ailleurs de sa pensée, aussi bien que des influences de la culture alexandrine, d’une bonne connaissance vétérotestamentaire, et de l’efficacité rhétorique. L’auteur inconnu avoue que la foi des anciens patriarches, tout en ayant accepté le caractère provisoire de la Loi, était propédeutique au Christ (He 3,7 ; 4,11 ; 11), et il affirme la dignité éminente de Celui-ci en tant que prêtre unique et souverain (Hb cc 1-2). Il démontre la supériorité de son sacrifice en comparaison aux sacrifices mosaïques (Hb 10,1-18) et conclut avec un rappel sur les deux alliances, dont la première est neutralisée par la seconde et par le Sang de son Médiateur (Hb 12,18-24)[[72]](#footnote-72).

# Chapitre 3

**Tradition/Écriture/Magistère**

Avant d’avancer dans l’enquête historico-théologique sur la Tradition, une question s’impose : elle naît à propos de la source biblique de la donnée transmise, quel est le rapport entre Tradition, Écriture et Magistère ?

Le problème a déjà surgi plus d’une fois chemin faisant. Il ne cessera jamais de refaire surface si la réponse n’est pas franche et définitive. Qu’un M. Cano soumette tout au *lieu* théologique de la Saint écriture c’est compréhensible; mais il est compréhensible aussi qu’un Saint Augustin se dise prêt à refuser le même Évangile si ce n’est pas l’Eglise qui le lui propose*[[73]](#footnote-73)*.

L’idée que l’Écriture en tant que « norma normans sed non normata », à savoir valeur absolue et mesure de toute autre valeur, n’est pas absurde en soi notamment si l’on considère la valeur absolue que la parole de Dieu revendique sur n’importe quelle autre.

*Mais comment établir, venant de qui et avec quelle autorité, que « cette » Écriture précisément est parole de Dieu et non une autre ?* Qu’elle est *la* parole de Dieu ? Devra-t-on accepter l’Écriture seulement parce qu’elle est *l’*Écriture[[74]](#footnote-74), ou parce qu’elle aussi est garantie par quelques autorités extérieures ?

Et quelle sera alors cette autorité première, sinon supérieure et même unique ? Si l’autorité est unique, la question appelle alors la suivante : vis-à-vis de la parole de Dieu, pourra-t-il jamais y avoir sinon le primat, du moins, la priorité fonctionnelle d’une autre valeur ?

Il est donc clair que l’intérêt du critique devra porter précisément sur de telles questions, et que de leurs réponses peut *démarrer* découler la suite de l’enquête.

27

28 CHAPITRE 3. TRADITION/ÉCRITURE/MAGISTÈRE

**1 L’Écriture, « source de toute vérité salutaire et de toute règle morale »**

Telle est la déclaration, au n°7, de la constitution dogmatique DV du Vatican II. Prise au pied de la lettre, cette affirmation sous-entend le caractère absolu de l’Écriture et proclame, sur la base de cette absoluité, que l’Écriture est la source de toute vérité. Plus exactement, des vérités à croire, et des comportements à mettre en exécution dans le but en vue du salut éternel.

En revanche, si on se détache de cette expression et qu’on structure un examen systématique du document conciliaire tout entier le sens à donner à cette expression devient plutôt problématique[[75]](#footnote-75)*.*

* 1. En effet, la DV manifeste une dévotion la plus religieuse qui soit pour la parole de Dieu[[76]](#footnote-76), pour la révélation historique de ses vérités, pour « la prédication apostolique, qui se trouve spécialement exprimée dans les livres inspirés »[[77]](#footnote-77). Elle manque cependant d’une juste clarté par rapport au problème de son autorité, de son contenu objectif des vérités salutaires, de la distinction objective entre Écriture et Tradition telle que l’aurait demandée sa prémisse méthodologique : « suivant la trace des Conciles de Trente et du Vatican I »[[78]](#footnote-78). Cette dernière référence me semble même mensongère, car elle déclame une adhérence qu’il ne m’est pas possible de relever et choisit une voie qui n’est pas suivie de façon cohérente[[79]](#footnote-79).

La déclaration qu’ « aucune nouvelle révélation publique n’est dès lors à attendre avant la manifestation glorieuse de notre Seigneur Jésus Christ (cf. 1 Tm 6, 14 ; Tt 2, 13) » est conforme à la doctrine de toujours, mais à côté de cela, il est pour le moins ambigu d’ajouter que « par l’envoi enfin de l’Esprit de vérité, [le Seigneur] achève en l’accomplissant la révélation, et la confirme encore en attestant divinement que Dieu lui-même est avec nous »[[80]](#footnote-80). Achève ? En l’accomplissant ? Je ne saurais dire si ces deux verbes sont plus ambigus ou erronés.

L’Écriture, « source de toute vérité salutaire et de toute règle morale » 29

Surtout, je ne trouve nulle part dans la constitution de véritable définition — et somme toute, pas même de description — de l’Écriture Sainte. *Ne sont pas telles, p. ex., les assertions repérables dans de divers contextes : écrite sous l’inspiration du même Esprit Saint[[81]](#footnote-81) , composée avec la collaboration d’hommes choisis et députés pour cela[[82]](#footnote-82), jointe avec la Tradition[[83]](#footnote-83), témoignage de la divine complaisance vers la nature humaine[[84]](#footnote-84) et des vérités révélées par Dieu[[85]](#footnote-85), attestation de l’amour de Dieu qui va à l’encontre de ses fils[[86]](#footnote-86).* Certes, diverses assertions ponctuent le texte. Elle ne sont pas des définitions. Elles y pourraient y prétendre, mais il leur manque le caractère formel d’une définition.

*Ce ne serait tout de même pas de la mer à boire si l’intention doctrinale du document était vraiment en ligne avec l’enseignement de Trente et du Vatican I, peut-être en le précisant mieux sur le plan formel.*

Ce ne serait tout de même pas la mer à boire de conformer l’intention doctrinale du document à l’enseignement du Concile de Trente et de Vatican I, avec quelques précisions d’un point de vue formel.

Mieux encore, puisque ce document semble particulièrement sensible à la Tradition, j’ajoute que, si l’intention doctrinale mentionnée avait relié ces fameuses assertions avec l’enseignement de toujours, elle aurait réalisé une œuvre hautement méritoire, même en l’absence de définition pourtant souhaitable.

**1.2** D’autre part, je trouve assez éloigné de ma formation théologique ce que la constitution soutient à propos de l’inspiration et des problèmes qu’elle pose[[87]](#footnote-87). Je vais mieux m’expliquer. J’ai appris autrefois qu’on doit entendre par inspiration une action discrète et efficace du Saint-Esprit sur l’intelligence et la liberté de quelques individus, lesquels sont de la sorte poussés à écrire *ce* et *seulement* ce que Dieu entend révéler à travers leur médiation[[88]](#footnote-88). En effet, ils deviennent pour cela même les instruments spéciaux de la Révélation, bien qu’ils demeurent culturellement reliés à leur époque et à leur milieu, et donc avec une sensibilité et des styles propres à chacun et différents les uns des autres. En conséquence, on reconnaissait en Dieu l’auteur principal, et dans l’hagiographe l’auteur secondaire de la Sainte Écriture.

Je dois dire par honnêteté qu’à première vue le texte conciliaire semble aussi en harmonie avec ce qui a été dit plus haut : il dit en effet que la Sainte Écriture est parole de Dieu en tant qu’elle fut écrite sous l’inspiration du Saint Esprit[[89]](#footnote-89); que sous cette même inspiration les vérités révélées furent écrites et les livres de l’AT et du NT furent composés*[[90]](#footnote-90),* par des auteurs inspirés qui sont pour cela « dans le plein usage de leurs facultés et de leurs moyens »[[91]](#footnote-91), lesquels « mi[rent] par écrit, en vrais auteurs, tout ce qui était conforme à son désir, et cela seulement »[[92]](#footnote-92). Une lecture plus attentive met cependant en évidence ce qui avait échappé auparavant. Avant tout, le silence sur l’*inerrance biblique*. C’était là la conséquence logique de l’inspiration : si Dieu, par rapport à la Sainte Ecriture est l’auteur principal, l’inerrance est sa connotation nécessaire **:** Dieu ne pouvant pas du tout être l’auteur d’erreurs.

30 CHAPITRE 3. TRADITION/ÉCRITURE/MAGISTÈRE

C’est pourquoi si quelques inexactitudes, fût-ce historiques ou scientifiques, affleurent ici et là dans les livres de l’A et du NT, on doit en attribuer la paternité non à l’auteur principal, mais au secondaire, l’hagiographe, qui, quoiqu’il soit sous l’action inspiratrice de Dieu, reste un homme conditionné par ses limites naturelles et personnelles.

Dans la DV, ces éclaircissements n’existent pas, ou n’ont pas leur juste place. Au contraire, on laisse intentionnellement tomber cette inerrance qui, pour tout exégète et tout théologien était vérité de foi[[93]](#footnote-93)*.*

Puis, on compense ce silence par l’introduction d’une nouveauté. Il est vrai que beaucoup tentèrent de lui barrer la route, mais en vain.

La nouveauté introduite concerne le rapport entre vérité révélée et salut. Il y eut des polémiques à n’en plus finir sur la formulation proposée : « vérité salvifique ». On soutint, à l’intérieur et à l’extérieur de la salle conciliaire, que la Sainte Écriture révèle seulement les vérités salutaires. La majorité acquiesçait, d’autres *refusaient.* Paul VI lui-même dut intervenir, et le « textus receptus » est donc substantiellement le sien : « les livres de l’Écriture enseignent fermement, fidèlement et sans erreur la vérité que Dieu a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées pour notre salut »[[94]](#footnote-94). Ainsi ce qui n’est pas ordonné à notre salut, peut bien être erroné ; mais cela n’a rien à faire ni avec la Révélation, ni avec l’inspiration**,** justement car c’est étranger à ladite finalité salvifique. Une nouveauté, ai-je dit. Je vais préciser : une doctrine différente.

**1.3** Pour ma part, j’ai appris, entre les différents sens bibliques, il est toujours préférable d’avoir recours au sens littéral. *L*a DV en dit à peu près autant : « il faut que l’interprète... cherche avec attention ce que les hagiographes ont vraiment voulu dire et ce qu’il a plu à Dieu de faire passer par leurs paroles »[[95]](#footnote-95). *Quoi qu’il en soit*, la méthode décrite pour vérifier l’intention de l’hagiographe engendre quelques perplexités : « Il faut... que l’interprète cherche le sens que l’hagiographe... dans les conditions de son temps et de sa culture, employant les genres littéraires alors en usage, entendait exprimer et a, de fait, exprimé... il faut faire minutieusement attention soit aux manières natives de sentir, de parler ou de raconter courantes au temps de l’hagiographe, soit à celles qu’on utilisait à cette époque dans les rapports humains »[[96]](#footnote-96). La perplexité vient non pas tellement de la répétitivité du texte, mais plutôt de son contenu.

S’il ne s’agissait que de seuls genres littéraires (historiques, narratifs, poétiques, prophétiques et ainsi de suite), on n’aurait rien à objecter : Pie XII, cité et pour cause, en avait déjà mis en évidence le sens et l’importance. Mais comme le rappel aux genres littéraires est précédé d’un « entre autres choses », il est juste de se demander à quoi le texte se réfère. Il parle clairement de « circonstances déterminées, dans les conditions de son temps et de sa culture... manières natives de sentir, de parler ou de raconter courantes au temps de l’hagiographe » et concernant les rapports humains dans des lieux et temps déterminés. La perplexité surgit de ce qu’on ne dit pas directement, mais que l’on pense peut-être. Il ne manquait pas**,** dans la salle conciliaire**,** d’individus bien disposés à l’égard de la Formgeschichtliche Methode, malgré un « Monitum » récent du Saint Office. Le texte examiné ici s’abstient de prendre position en faveur d’une telle méthode, mais les choses qu’il dit semblent aller dans cette direction. Nota 25 ??

Elles inclinnent à une analyse scientifique[[97]](#footnote-97), L’Écriture, « source de toute vérité salutaire et de toute règle morale » et les commentateurs postconciliaires d’avoir trouvé dans ce texte la pleine légitimation de leur liberté. Et c’est la légitimation de la *Formgeschichtliche Methode[[98]](#footnote-98)*.

Un criticisme démesuré a même bouleversé la position de l’écoute humble et pleine d’espoir annoncée par Jn 16,13 ( « Quand il viendra, lui, l’Esprit de vérité, il vous introduira dans la vérité tout entière ») et faite sienne à maintes reprises par le Magistère de l’Église ; l’entrée dans le cœur de la vérité n’est plus désormais la tâche du Saint-Esprit, mais de l’exégèse scientifique, « »[[99]](#footnote-99), ou bien de l’exégèse scientifique.

**1.4** *Pour rester dans une limite raisonnable, je ne vais m’arrêter que sur les thèmes fondamentaux étroitement liés à l’argument de ce chapitre: Écriture-Tradition-Magistère.*

**a)** Sur la Tradition**,** la *Dei Verbum* exprime des jugement pleinement partageables que l’on peut pleinement partager : son origine apostolique[[100]](#footnote-100), en tant que parole de Dieu que le Christ et le Saint-Esprit ont confiée aux apôtres[[101]](#footnote-101), sa progression dans l’Église comme compréhension plus profonde de la vérité révélée, grâce à l’assistance du Saint-Esprit, à la réflexion, et à l’étude des croyants, à l’expérience des choses spirituelles, à la prédication de ceux qui, de par la succession apostolique, en ont la tâche officielle. De la Tradition on apprend « le canon intégral des Livres Saints » qui rend les mêmes Livres sacrés non seulement plus compréhensibles, mais aussi toujours œuvrant justement[[102]](#footnote-102).

Ce sont là des jugement que l’on peut partager  parce qu’ils sont conformes, du moins substantiellement, à la transmission ininterrompue de la divine Révélation, avec son approfondissement relatif, en tout temps dans l’Église. Cette transmission s’appelle précisément Tradition.

Mais quand les jugements entrent dans un autre ordre d’idées et qu’ils surgissent non du raisonnement, ni du fait établi naturel ou surnaturel, mais plutôt du « cliché », l’adhésion devient immédiatement plus difficile, voire impossible. Je songe à la manie toute moderne de neutraliser les identités en les unifiant. Le Pape l’a appelée tyrannie du relativisme. *En effet, tout est ainsi relativisé.* Et c’est précisément ce relativisme tyrannisant — et contradictoire —, qu’il me paraît important de relever en DV 9.

Le texte débute par le rappel au *rapport* entre Écriture et Tradition qui « sont donc reliées et communiquent étroitement entre elles »; ni la jonction ni la communication n’annulent l’identité, mais elles créent justement le rapport.

*Or ni la jonction ni la communication n’annulent l’identité : elles créent justement le rapport. Et de toute façon, aussitôt après avoir cité la source commune à l’Écriture et à la tradition, on (le texte, DV ?) déduit qu’elles confluent (se fondent) dans une unique entité[[103]](#footnote-103), celle de la parole de Dieu, écrite*

*« sous l’inspiration de l’Esprit divin » et « intégralement » transmise par la « sainte Tradition ».*

Qu’on remarque bien que cette unique et même réalité, la parole de Dieu, *non pas une partie -* mais son intégrité -, est confiée « aux Apôtres, et... à leurs successeurs, pour que, illuminés par l’Esprit de vérité, en la prêchant, ils la gardent, l’exposent et la répandent avec fidélité. ». *I*l n’est donc question ici que de cette parole de Dieu où Écriture et Tradition arrivent à former « une chose seule ». *Et la référence exclusive à la parole de Dieu comme valeur singulière est significative à cet égard*: « la Parole de Dieu, confiée... la gardent/exposent/répandent ». Comment juger

32 CHAPITRE 3. TRADITION/ÉCRITURE/MAGISTÈRE

alors l’expression qui suit immédiatement: « pas... la seule Écriture Sainte » mais « l’une et l’autre » — évidemment Écriture et Tradition — « doivent être reçues et vénérées »? Au bas mot, nous n’avons pas là bel exemple de transparence stylistique.

Or, s’il est possible de fermer les yeux sur le style, il devient impossible et injuste de laisser passer cette annulation des identités, qui fait d’abord de l’Ecriture et de la Tradition un unique sujet, puis présente la Tradition comme la possession intégrale des vérités révélées.

Ainsi, la vieille thèse de l’insuffisance est-elle non seulement ravivée, mais elle est de plus transformée pour porter l’idée de/ proclamer/ l’inutilité de l’Écriture ?

**b)** La pratique dont je parlais plus haut ne s’est pas arrêtée à l’unification d’Écriture et de Tradition : elle y a aussi impliqué le Magistère de l’Église.

Ainsi après avoir relevé la singularité objective du Magistère comme unique organe d’interprétation authentique de la Parole de Dieu écrite ou transmise[[104]](#footnote-104), DV 10 annula pratiquement cette singularité en déclarant : « la sainte Tradition, la Sainte Écriture et le Magistère de l’Église, selon le dessein très sage de Dieu, sont tellement reliés et solidaires entre eux qu’aucune de ces réalités ne subsiste sans les autres ». Ce n’est pas la peine de dépenser dans ce cas autant de temps et de mots sur la valeur de « subsister ». Cependant si Écriture, Tradition, et Magistère subsistent l’un dans l’autre et non « indépendamment », cela veut dire en dernière analyse qu’il ne s’agit pas de trois objets distincts - *bien qu’ils soient réciproquement liés* -, mais de trois composants d’un unique objet, que le texte conciliaire met un peu plus loin en rapport avec l’ « unique dépôt de la foi ».

Peu de lignes auparavant**,** le texte avait soutenu que le « Magistère n’est pas au-dessus de la Parole de Dieu, mais il est à son service, n’enseignant que ce qui a été transmis, puisque par mandat de Dieu, avec l’assistance de l’Esprit Saint, il écoute cette Parole avec amour, la garde saintement et l’expose aussi avec fidélité ».

*Là le Magistère est lui-meme,* ou pour mieux dire, subsiste dans son indépendance même si cette dernière est limitée. *La logique, pourtant, ne semble pas être le fort de la DV.*

*De telle sorte que la distinction revienne par la suite, quand on déclare que Tradition et Écriture sont – cette fois au pluriel et non plus donc comme un unique – la règle suprême de la Foi[[105]](#footnote-105) et la base de la théologie[[106]](#footnote-106).*

Le Magistère de l’Église 33

**c)** *Le Magistère en tant que tel, avec son identité propre, la fonction/le fonctionnement qui y correspond dans et pour l’Église n’est pas ignore par DV 10, mais il est noyé dans un verbiage mal maîtrisé.*

*I*l est encore moins ignore par d’autres documents conciliaires: ainsi ni LG ni UR, le reconnaissent dans la figure du Pape[[107]](#footnote-107), des évêques[[108]](#footnote-108) et de l’Église même[[109]](#footnote-109).

De plus, on confie au Magistère de l’Église, la charge d’interpréter la parole de Dieu[[110]](#footnote-110), de proposer des documents officiels[[111]](#footnote-111), d’établir un modèle de vie chrétienne cohérent pour les conjoints[[112]](#footnote-112). De la meme façon on demande *aux professeurs de sciences sacrées de conformer leur propre enseignement aux directives du Magistère ecclésiastique[[113]](#footnote-113).*

*De telle façon le Magistère ecclésiastique est adéquatement décrit, quoiqu’on ignore pourtant le problème, ou mieux les problèmes liés à celui-ci Une telle description du Magistère ecclésiastique est correcte, bien que le problème – ou mieux - les problèmes liés à celui-ci soient ignorés.*

Le problème de fondn’est pas les rapports entre Magistère Écriture et Tradition, mais la genèse, la nature et donc la fonction du Magistère. Qu’Écriture et Tradition, sans se confondre l’une avec l’autre, sans absorber en soi le Magistère et sans se laisser absorber par celui-ci, trouvent dans le Magistère le nécessaire instrument herméneutique, (peut-être « : » ici ?) cela rentre dans la sphère du non problématique. Mais cela suppose justement qu’on ait résolu le problème du Magistère considéré en soi.

**2 Le Magistère de l’Église**

J’ai mentionné plus haut sa genèse. C’est de là qu’il faut partir pour en parler en gardant l’œil attentif aux aspects tant doctrinaux que magistériels.

Magistère n’est pas un mot qui indique quelque chose d’exclusif, si bien que Magistère est tout de suite qualifié d’*ecclésiastique*. Il existe aussi en effet un Magistère non ecclésiastique, inhérent à dans l’activité de quiconque « enseigne » quelque chose. Tout Magistère non ecclésiastique procède sur la base de la démonstration scientifique et philosophique, et donc de l’évidence ; le Magistère ecclésiastique propose la Foi. Non la science de la Foi, qui est la tâche de la théologie, mais la Foi en sa formulation officielle*. N*on pour faire des « mathématiciens », mais des croyants qui *professent* leur propre oui au Christ.

De plus, lorsqu’on dit Magistère ecclésiastique, on se réfère non pas à quelques-uns des *adiaphora* qui caractérisèrent la discussion théologique parmi les héritiers de Luther, aussitôt après son trépas, mais à un des critères les plus importants de la vie ecclésiale.

En effet, il ne s’agit pas d’imposer un enseignement officiel *sans aucune légitimé* en violant arbitrairement la liberté de chaque conscience, ou en cédant à une pretension malsaine d’etre superieur *:* il est question de la continuité *mystique* du Christ dans son Église. Il continue en elle — et au moyen d’elle — à être le « seul maître » (Mt 23,8) auquel l’Église prête humblement et joyeusement ses propres services à travers des hommes intégrés sacramentellement dans le « munus triplex Christi » et élevés pour cela même au rang de « ministres de la parole » (Ac 6,4). Ce qui fait du Magistère non (pas) une caste de privilégiés, ni une oligarchie politique, mais un véritable « magisterium », une « diaconìa ».

**2.1** Pour se rendre compte de cela, il faut se mettre humblement à l’écoute de certains passages néotestamentaires et en épuiser la signification. Le premier entre tous est Mt28,19-20, rappelé précédemment et dûment examiné : « Tout pouvoir m’a été donné au ciel et sur

34 CHAPITRE 3. TRADITION/ÉCRITURE/MAGISTÈRE

la terre. Allez **donc**, de toutes les nations faites des disciples ». Le texte est chargé de sens. Celui qui parle est le Christ glorifié, qui a reçu du Père (cf. Jn 3,35) un pouvoir illimité (Mt 7,29 ; 9,6 ; 21,23) au ciel et sur la terre (cf. Mt 6,10 ; Jn 17,2). En conséquence, il est « le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs » (1Tm 6,15 ; Dt 10,17). Comme tel, il donne mandat à ses apôtres de faire des disciples dans toutes les nations. Ce « comme tel » est exprimé dans le texte par un adverbe de conséquence, doué d’une portée énorme : « **donc** (οὖν/ergo) ». Cet adverbe, le pouvoir illimité étant établi, en tire la conséquence : « faites des disciples (μαθητεύσατε/docete) ».

Le pouvoir du Christ devient le pouvoir des apôtres non pas tant pour qu’il leur soit transféré, mais parce qu’ils sont intégrés au pouvoir du Christ par la force du sacrement, et qu’ils ont pour cela la capacité d’œuvrer « in persona Christi ». Pour cette raison, l’enseignement qu’ils donneront ne sera jamais de provenance exclusivement humaine ; **ce sera seulement et toujours l’enseignement du Christ**. En effet, cet impératif ne fait pas d’eux des professeurs de renom, ni comme hommes de sciences en vue ; ils sont et resteront toujours des hommes modestes, quelle que soit leur situation sociale, mais assimilés au Christ, pour être*, dans Sa personne même* les maîtres de tous et de chacun. « **Donc** » fait spécifiquement allusion au Magistère, il le légitime, l’authentifie, en fait la voix de l’ « unique Magistère », l’expression de son enseignement et de son pouvoir universel.

**2.2** Il s’agit d’un pouvoir qui investit non pas de façon abstraite et générale les continuateurs du Christ ; ceux-ci, au contraire, sont clairement indiqués en Pierre, en les apôtres et en leurs successeurs.

Pour ce qui est de Pierre, on dispose d’au moins trois textes spécifiquement pétriniens, sans compter les très nombreux autres qui, directement ou indirectement confirment le contenu des trois en question : Mt 16,16-19 ; Lc 22,31-33 ; Jn 21,15-17[[114]](#footnote-114). Ce n’est un rien trois variations sur un seul thème; ils ne se placent pas sur l’arrière-plan d’un contexte commun ; ils sont trois différentes péricopes qui se réfèrent à Pierre. Leur contenu aussi est différent, quoique toujours centré sur Pierre: trois mises en valeur  différents, trois formulations distinctes d’un seul et même projet : celui d’instituer l’ardent fils de Jonas comme premier responsable de l’Église du Christ. *L*es clés du royaume lui sont conférées; il devient le majordome du royaume (cf. Is 22,22), et il lui appartient d’en ouvrir les portes à qui en est digne et de les fermer aux indignes (cf. Mt 23,13-23). Dans le langage rabbinique concernant l’absolution ou la condamnation, l’approbation ou le refus, on dit que lui, Pierre, dénouant ou liant recevra l’aval des cieux. Le texte n’indique pas si ces paroles ont ou non une valeur au delà de la personne de Pierre, mais c’est précisément cela qui est sous-entendu, parce que le Christ, en fondant un institut pour le salut universel dans le temps et dans l’espace, aurait agi follement s’il avait conditionné un tel institut à la figure de Pierre, sa vie durant.

Le Magistère de l’Église 35

La scène change en Lc 22,31-32. *De* récompense promise aux apôtres – « vous mangerez et boirez à ma table en mon Royaume, et vous siègerez sur des trônes pour juger les douze tribus d’Israël » – on passe à l’annonce du reniement de Pierre. Dans ce cadre, ayant appelé l’attention des Douze à l’acharnement de Satan contre chacun d’eux, le Seigneur garantit à Pierre d’avoir prié pour lui, pour que sa foi ne défaille pas ; et d’ajouter : « Toi donc, quand tu seras revenu, affermis tes frères ». L’intention de placer Pierre au-dessus des autres, de sorte que, en cas de nécessité, il puisse intervenir en leur faveur et fortifier les motifs de leur Foi, ça ne fait aucun doute. Et c’est précisément pour cela, que d’habitude on reconnaît au texte de Luc une efficacité analogue voire plus grande en comparaison de celui de Mt 16,16-19.

En Jn 21,15-17 encore un changement de scène : sur le bord du lac de Tibériade, à peine faisait-il jour, que le Ressuscité se présenta soudainement à « Pierre, Thomas appelé Didyme, Nathanaèl, les fils de Zébédée et deux autres de ses disciples ». A son invitation, les filets furent jetés et il s’ensuivit une pêche miraculeuse. Le soir, tous ensemble, ils mangèrent du pain et du poisson ; aussitôt après commença le dialogue recueilli dans les deux versets 15-17. Par trois fois Jésus demanda à Pierre s’il l’aimait plus que les autres ; pour trois fois, ayant reçu la réponse « Seigneur... tu sais que je t’aime » il ajouta « Pais mes brebis... [et] mes agneaux ». La référence à la triple négation de Jn 13,38 ; 18,17.25-27, semble évidente et importante ; mais pas autant que la triple investiture qui met dans les mains de Pierre le troupeau du Christ et chacun de ses composants. Justement parce qu’elle est triple, elle réalise les conditions prévues par Jn 23,7-20 pour donner de la forme et de la validité aux contrats. Pierre devient par conséquent le responsable légitime du troupeau, et ce de manière formelle.

J’ai délibérément remarqué les différences considérables entre les trois textes qui concernent directement pétriniens. Malgré ces différences, les trois textes se prêtent main forte en ce qu’ils transmettent la révélation du Christ à propos de la fonction de Pierre dans l’Église et l’avenir de cette dernière sous son action et celle ses successeurs. Elle sera au cours des siècles et dans toutes les latitudes, l’action du gardien des clés et majordome qui ouvre et ferme, dénoue et lie ; l’action de celui que la prière de Christ a fortifié dans la Foi pour qu’il confirme à son tour ses frères ; l’action de celui qui mène agneaux et brebis du troupeau du Christ aux prés de l’herbe fraîche de la divine parole, en signe de son amour et de son abandon radical au Christ.

**2.3** Tout ce que j’ai exposé ici sur lacondition particulière de prééminence et de responsabilité, voulue et réalisée par le Christ en faveur de Pierre et des apôtres, met en évidence la genèse du Magistère ecclésiastique. À savoir, le Magistère est relié même à la volonté du Christ dans le sens qu’on entend par la formule en usage dans de nombreux documents des Conciles et des Pontifes Romains : « statuente Domino », par décision et institution du Seigneur. On a déjà vu que la DV parle de « très sage dessein de Dieu ». Comme pour dire : le Magistère n’est point né dans l’Église par génération spontanée non plus par les capacités organisatrices de quelques Pontifes, et moins encore de l’usurpation de ses fonctions de primauté, tant dans le domaine gouvernemental que dans le doctrinal. Le Christ qui fonda et institua son Église pour être avec nous, jusqu’à la fin du monde (cf. Mt 28,20), est le même Christ qui attribua à son Eglise  quelques prérogatives[[115]](#footnote-115). Non comme oripeaux extérieurs pour en soigner la mise et la rendre

« séduisant à voir » (cf. Gn 3,6) ; mais comme éléments constituant et déterminant l’essence même de l’Église.

36 CHAPITRE 3. TRADITION/ÉCRITURE/MAGISTÈRE

**3 Nature et fonction du Magistère**

Et pourtant, une fois qu’on a tiré le problème de la genèse au clair, il faut aller plus loin et, en analysant soigneusement cette genèse, y lire ce qu’elle suggère ou qui peut en dériver en relation à la nature et à la fonction du Magistère.

**3.1** Sur la base de ce qui a été exposé sur la genèse, il ne fait aucun doute que le Magistère est une autorité supérieure qui, dans l’Église, remplit la fonction d’instruction et de discernement à propos des vérités révélées et de leur incidence dans la quotidienneté ecclésiale. Suivant des indications néotestamentaires précises, la fonction susdite est mise en œuvre dans l’Église par l’action complémentaire soit du Saint Esprit, soit de ceux qui succèderont aux apôtres dans la direction et dans l’éducation de l’Église.

L’action du Saint Esprit est clairement annoncée à l’avance par le Christ : « Mais le Paraclet, l’Esprit Saint, que le Père enverra en mon nom, lui, vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit » (Jn 14,26). Tout. Et toute sa signification, même celle qui n’a pas été parfaitement comprise plus tôt (Jn 2,22 ; 12,16 ; 13,7 ; 20,9) : la réalité mystérieuse du Révélateur, de ses paroles, de ses actions (Jn 2,19 ; 14,16 ; 16,13).

C’est la volonté du Christ qu’on se souvienne de sa parole (Jn 15,20). Concourt à cette fin, avec l’action mystérieuse du Saint Esprit, le ministère de ceux qui succèderont aux Douze, revêtus de leurs mêmes pouvoirs. C’est de leur voix que le Saint-Esprit se servira pour rappeler « tout » l’enseignement du Christ. Ils seront les canaux officiels de cette actualisation pérenne : ils enseigneront ce que le Christ enseigna. Ils l’approfondiront. Ils l’éclairciront. Ils l’appliqueront aux conditions toujours nouvelles du « y avoir » en réponse à des problématiques toujours nouvelles — et pourtant toujours anciennes.

**3.2** Il est facile d’en tirer une première conclusion : le Magistère qui devra pourvoir à ce qui a été exposé plus haut, sera avant tout un *sujet actif* — « subjectum quod et subjectum attributionis ». Que l’action magistérielle soit effectuée par un sujet personnel (le Pontife Romain) ou collégial (les évêques en *concile œcuménique* ou répandus dans le monde), ne modifie pas cette première conclusion, mais rentre exactement dans son contenu épistémologique. Le Magistère est en effet un « moi » duquel devra ressortir la responsabilité de sa propre œuvre : la responsabilité, dis-je, de sa fidélité à la parole du Christ ( « tout ce que je vous ai dit ») ou — par hypothèse — de sa trahison.

Une deuxième conclusion surgit de la prémisse même de la première, en réponse à la question sur la légitimation de l’intervention du Magistère : *avec quelle autorité parle-t-il ?* Il est évident que, ainsi posé, le discours met l’accent sur l’*objet formel* du Magistère. Cela veut dire que cette deuxième conclusion parle de « subjectum quo » en entendant par cela ou bien l’autorité à laquelle le Magistère fait appel pour exécuter son acte, ou bien celui dont l’autorité l’habilite à l’acte même.

Avec « subjectum quo » le discours théologique se réfère aussi à l’*objet matériel* du Magistère, c’est-à-dire au contenu de la vérité révélée et de la Tradition que toute intervention magistérielle propose en premier ressort ou qu’elle répète.

La valeur qui soutient le « subjectum quod » et le « subjectum quo » est toujours, comme on le voit, une et une seule : l’autorité de Celui qui dit : « Tout pouvoir m’a été donné au ciel et sur la

Nature et fonction du Magistère 37

terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples ». *C’est, en dernière analyse, l’autorité que le Christ offre à l’Église qu’il fonde, afin que ceux qui, s’uniront à Lui en plénitud en participant à son sacerdoce, puissent agir « in persona Christi » en dépassant sacramentellement leur propre personne.*

Même par ces quelques mots on comprend que *Magistère* est un concept non univoque, sans qu’on doive pour cela l’appeler univoque. Il n’est pas univoque car la richesse harmonique harmonieuse de son contenu conceptuel n’est pas appauvrie ou détruite par la variété de ses significations. Elle est donc un concept polyvalent qui met en relief :

1. un *sujet agissant* avec toute l’autorité et la responsabilité d’un pareil sujet ;

2. l’*objet formel* en raison duquel le sujet agissant opère ;

3. l’*objet matériel* que le sujet agissant entend exposer, illustrer, transmettre.

Le concept polyvalent ne dérive pas seulement que des trois points où il est réparti, mais à travers leur signification, il se spécifie soit comme actio, soit comme passio, c’est-à-dire comme le sujet qui exerce l’action et comme l’action qui est exercée. Néanmoins, au point où nous en sommes, et précisément à travers l’entrelacement de l’actio et de la passio, la tripartition émerge à nouveau en signalant :

1. dans le Pape et dans les évêques le sujet de l’acte magistériel ;

2. dans le contenu de l’acte magistériel son objet matériel ;

3. dans l’objet matériel soit comme étant la proposition globale de la Révélation divine et de sa retransmission dans les siècles, ou encore une thématique particulièrement significative du « hic et nunc », de son moment historique et à ramener dans le lit de la Révélation et de la traditio.

**3.3** Pour compléter l’analyse du concept de Magistère, il faut maintenant en éclairer la fonction. En général on peut argumenter à partir du passage bien connu de Paul qui affirme : « Fides ex auditu — auditus per verbum Christi ! » (Rm 10,17), à savoir au moyen de la prédication de sa parole ; mais « quomodo audient, sine prædicante » (Rm 10,14) ?

Jésus en personne avait recommandé de prêcher « la bonne nouvelle » sur les toits (Mt

10,27 ; Lc 12,3). Tout milieu ainsi que tout moment peut être providentiel pour la diffusion de la Foi. En effet, la diffusion présuppose et exige la prédication chrétienne : l’enseignement, l’éducation, la formulation technique des vérités révélées et transmises ou des semailles ininterrompues de la parole divine. Par ailleurs, celui qui donne le ton à la prédication chrétienne, celui qui la promeut, la soutient, la redresse, la vérifie, l’authentique, c’est le Magistère ecclésiastique. On peut même en faire une loi : « …. . »[[116]](#footnote-116).

La fonction du Magistère en est ainsi établie : elle est elle-même prédication et enseignement. Elle l’est au niveau de la fidélité absolue et de l’infaillibilité, et a pour cela en soi-même, non de par sa propre vertu mais de par la grâce du Saint Esprit, la tâche pilote de modérer et règlementer la prédication des divers pasteurs sur la base de sa propre[[117]](#footnote-117).

38 CHAPITRE 3. TRADITION/ÉCRITURE/MAGISTÈRE

Une question peut surgir : une Foi qui tire sa certitude seulement de la fonction magistérielle de la fidélité et de l’infaillibilité, c’est-à-dire de l’extérieur, ne mortifie-t-elle point la dignité du croyant ? Ne rend-elle point superflue la recherche personnelle de celui-là ? Ne place-t-elle point le bon peuple de Dieu dans une condition de pure réceptivité ?

On peut avant tout remarquer que la question perd sa « vis » problématique si on efface l’adverbe « seulement ». La Foi est don, mais toujours à l’intérieur d’un rapport entre qui donne et qui reçoit. Si entre ces deux sujets le rapport se resserre, le « seulement » n’a pas de raison d’être. Et puis, si à Dieu plaisait de renouveler l’initiative prise un jour lointain sur la route de Damas, en prévenant de la sorte les attentes du sujet humain ou en neutralisant sa hauteur, la dignité de la personne humaine n’en resterait pas mortifiée mais exaltée, de sorte à mériter l’intérêt de Dieu. Même en ce cas, la recherche personnelle du croyant ne perdrait pas son importance et son indispensabilité, comme elle ne la perdit pas dans le cas de Saul qui, devenu Paul, se consacra sans réserves au Seigneur qui s’était révélé à lui. Quant à la réceptivité du peuple de Dieu, on oublie peut-être qu’il existe aussi la « fides respectiva », basée sur l’autorité de qui la transmet ; là on objecte la Foi de celui qui croit sur la base de l’autorité de qui détient cette autorité et de la rendre crédible. Et pourquoi devrait-on juger de façon négative tout ce qui vient de l’extérieur ? Celui qui le pense, n’a-t-il peut-être pas eu de parents, maîtres, et, du moins en quelques circonstances, de conseillers ?

**3.4** Après le concile Vatican II notamment, la fonction du Magistère comme organe central et officiel pour la transmission de la Foi a semblé à certains[[118]](#footnote-118) un *triomphalisme* insoutenable. Comme toujours ou presque, même en ce cas**,** la polémique fut aveugle et unilatérale, c’est-à-dire qu’on ignorait les raisons, véritables ou présumées, d’autrui. En dehors de la polémique unilatérale, je trouve juste qu’on s’occupe du sujet, et sérieusement, pour la sauvegarde des rôles. Le Magistère n’est pas en effet l’*exclusive* du Pontife Romain, aussi bien qu’il ne l’est pas du collège des évêques. Il est de l’un et des autres, pour des raisons différentes. De l’un, par la force de la succession sur la chaire romaine, à laquelle saint Pierre laissa ce qu’il avait reçu du Seigneur « ratione Ecclesiæ »: le primat universel. Des autres, à savoir des évêques, par la force de leur ordination épiscopale, qui leur confère la « summa sacerdotii », et de leur communion avec le Pontife Romain. On aperçoit dans la diversification des raisons celle des rôles aussi ; aucune usurpation, mais coordination et collaboration.

Le Pontife romain, et sa « longa manus », la Curie romaine ne peuvent porter ne serait-ce que l’ombre d’une usurpation, d’une injustice, ni d’un affaiblissement à l’encontre du rôle épiscopal. Cela a été abondamment démontré par les vicissitudes qui, après le Concile Vatican I, ont vu le « chancelier de fer » se faire le défenseur improvisé des évêques allemands contre le bienheureux Pie IX et son Concile.

Tout historien de l’Église, comme tout ecclésiologue attentif, connaît bien la réponse que les évêques allemands envoyèrent en 1875 au chancelier de fer avec l’approbation totale et immédiate de Pie IX. Ils démontraient la non pertinence des remarques du chancelier, pour la raison que la doctrine scellée par le Concile Vatican I et qu’il incriminait s’y opposait en tout point.*[[119]](#footnote-119)*

Appendice 39

Pour qui sait rester en-dehors ou au-dessus de la polémique, il est clair que la fonction du Magistère, et par-dessus tout du Magistère du Pontife Romain, n’obéit ni au triomphalisme, ni à la politique du commandement, ni au désir de prépotence. Elle obéit aux dispositions du Christ qui inséra dans le constitutif essentiel de l’Église le pouvoir un pouvoir de juridiction vraie et universelle, qu’il conféra à Pierre et à ses successeurs. Sa fonction est simplement un service de charité à l’égard de l’épiscopat mondial, en sus de l’implication de l’épiscopat même dans ce service.

Cela pourrait paraître à certains – comme jadis à Bismarck – une diminution des prérogatives du magistère et du gouvernement de chaque épiscopat ; mais le Pape aussi est évêque et il est Pape en tant qu’évêque de Rome, de la Rome de laquelle relève, selon saint Ignace d’Antioche, « la présidence de l’agapè »[[120]](#footnote-120) et avec laquelle, en raison de son ancienneté apostolique et de sa fidélité à la Tradition, saint Irénée de Lion réclame une pleine consonance et communion de la part de toutes les autres Églises[[121]](#footnote-121). La voix du Pape a donc des résonances mondiales et la fonction de son Magistère confirme d’un côté la prééminence et, de l’autre, la continuité de la *Tradition apostolique*.

**4 Appendice**

Je ne peux fermer ce chapitre du reste intermédiaire, sans mentionner une autre spécification du Magistère : à côté des formes de Magistère solennel (conciles œcuméniques et définitions « ex cathedra ») il existe en effet un *Magistère ordinaire*, sur la nature et l’importance duquel quelques éclaircissements ne seront point inutiles.

Il n’est pas facile d’en parler car il n’existe pas de notion bien définie; mais les allusions directes et indirectes dans le patrimoine doctrinal de l’Église et les indications explicites de beaucoup de théologiens facilitent la tâche et permettent d’en fixer le concept le moins inexactement possible.

Ce qu’on lit dans l’Encyclopédie Catholique il ne semble pas un exemple d’achèvement , qui définit Magistère ordinaire celui des encycliques papales, des documents ordinaires des Ministères romains et du corps des évêques[[122]](#footnote-122)*.*

L’auteur de tels mots, un dominicain de grand renom, se fit l’écho de ce que disait la plupart de ses contemporains théologiens, parmi lesquels, du reste, quelques-uns essayaient ou avaient essayé de faire le point un peu mieux et plus largement sur ce qu’est en dernière analyse le Magistère ordinaire[[123]](#footnote-123).

Il me paraît justement que le bienheureux Pie IX, un Pape dépeint avec autant d’opiniâtreté que d’injustice comme inepte et ingénu, ouvre les yeux à tout un chacun.

*Je ne me réfère pas seulement aux phrases générales/génériques parsemées dans ses très nombreuses interventions, mais aussi à une occurrence qui ne fut pas dépourvue de problèmes et qu’il réussit à résoudre en la soumettant au magistère ordinaire de l’Église.*

40 CHAPITRE 3. TRADITION/ÉCRITURE/MAGISTÈRE

Le fondateur des « Altkatholiken », I. Döllinger, avait organisé en septembre 1863 à Munich un congrès théologique sur la « liberté de recherche et d’enseignement », suscitant, au-delà de l’Allemagne aussi, de l’intérêt et des soucis. Se chargeant du problème, Pie IX écrivit une lettre, la « Tuas libenter », à l’Ordinaire du lieu pour rappeler que la « subjectio fidei divinæ » ne doit pas être limitée aux choses « quæ expressis œcumenicorum Conciliorum aut Romanorum Pontificum hujusque Sedis decretis definita sunt », mais aussi à celles qui « ordinario totius Ecclesiæ per orbem dispersæ magisterio tamquam divinitus revelata traduntur idque universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur »[[124]](#footnote-124).

En faisant attention aux mots utilisés et à la teneur de la lettre, on peut aisément constater que le bienheureux Pie IX argue avec sérénité et fermeté sur la base d’une notion claire du Magistère, qu’il considère *en soi* et dans sa *triple spécification*. En soi avant tout, à savoir comme l’exercice d’un pouvoir spécial, conféré par le Seigneur Jésus Christ à son Église pour la détermination des vérités nécessaires au salut. Ensuite, dans sa triple spécification, à savoir comme exercice du Magistère : 1. à son niveau le plus haut, à savoir le Concile œcuménique et 2. la définition « ex cathedra »; 3. de même qu’à un niveau plus ordinaire, propre à l’épiscopat répandu sur toute la terre.

Dans la forme conciliaire et dans celle « ex cathedra », il est le *Magistère solennel*; dans l’autre, le *Magistère ordinaire*. Il est évident que là *ordinaire* n’a point le sens qui lui a été conféré par le langage juridique, mais n’en est pas moins synonyme d’habituel ou d’insignifiant, parce qu’il exprime l’autorité, dans des conditions déterminées, de l’Église qu’on appelle *enseignante*.

Il sera facile de remarquer tout de suite que, dans le schéma que beaucoup ont reçu et transmis paisiblement, un nouvel élément a été intégré par le grand Pontife. Non plus un Magistère ordinaire constitué seulement des documents papaux, des documents officiaux des Ministères romains et de l’activité doctrinale des évêques du monde catholique ; mais tout ceci dans le cadre d’un consensus théologique universel et constant en matière de Foi – et là il est licite de dire aussi des mœurs. L’universalité et la constance sont en effet la loi du Magistère ordinaire, aussi bien qu’elles le sont de la Tradition.

Dans ce cadre là, une analyse attentive de ce qu’on enseigne non pas « solemni judicio », mais plutôt « ordinario et universali magisterio », dévoile d’autres caractéristiques par lesquelles tout ce qui est enseigné est ramené à l’Église « mater et magistra ». À savoir, il s’agit d’un enseignement *officiel/authentique/infaillible*:

*−* avant tout, parce que c’est l’enseignement propre à l’Église qui veille avec ce dernier, bien que non solennellement, à transmettre le « dépôt sacré » des vérités révélées et de celles qui lui sont liées.

*−* en outre, parce que ce sont les ayants droit à le transmettre, le Pape et les évêques unis avec le Pape ;

*−* enfin, parce que toute transmission authentique et officielle des vérités révélées ou connectées avec elles se couvre d’infaillibilité, – *directe*, si l’objet de l’enseignement est la donnée révélée ; *indirecte*, s’il est question d’une vérité qui dépend ou descend des vérités révélées. Le cadre ainsi tracé fait du Magistère ordinaire un instrument très noble dans les mains de l’Église

Appendice 41

*enseignante* pour la juste actuation de Mt 28,18-20 en faveur de l’Église *enseignée*: c’est-à-dire pour apporter la vérité qui sauve dans la quotidienneté de l’existence humaine. Comme les modalités avec lesquelles cet enseignement est donné par le Pape et par les évêques sont au nombre de deux – la solennelle et l’ordinaire – il n’est point difficile d’en relever la différence « *dans le fait que »* les évêques réunis en Concile œcuménique sont, chacun, cause formelle de l’enseignement commun ; en revanche les évêques étant répandus dans le monde catholique sont cause formelle du Magistère ordinaire en ce qu’ils concourent solidairement et globalement à la constitution de ce dernier, au moyen de leur communion hiérarchique avec le Pape.

# Chapitre 4

**Dans le témoignage des Pères**

Pour développer cet argument de la manière la plus adéquate possible, il faudrait être de grands spécialistes. Le monde des Pères embrasse un horizon immense par l’extension temporelle, par la qualité de la pensée et par une grande diversité d’écriture. Évidemment, je ne me réfère pas seulement aux deux langues qu’ils utilisèrent principalement, le grec et le latin, mais plutôt à leur « forma mentis », à leur extraction culturelle, à leur milieu et à leur origine. Peu seulement sont à même de maîtriser un monde si vaste. Antonio Casamassa, mon inoubliable maitre, était l’un d’entre eux.

Malheureusement, l’auteur de ces lignes ne peut se permettre d’écrire quelques mots en approchant timidement leur domaine sans leur demander pardon; la cause principale de cette tractation n’est pas la présomption, à laquelle je m’efforce d’échapper, mais l’enchaînement historico-thématique exigeant l’élargissement de l’enquête du domaine néotestamentaire au patristique. Je tenterai donc de cueillir au moins l’essentiel du magistère patristique sur la Tradition, passant des témoignages des premiers Pères apostoliques à celles parsemées le long des siècles successifs et enfin à celles avec lesquelles la grande saison patristique se clôt.

**1 Jusqu’à 180 environ**

La voix qui, sillonnant le temps, parvient jusqu’à maintenant, est celle des tout premiers témoins du Christ et de son message. Leur période s’enchaine avec celle du dernier apôtre et de sa génération. On est vers la fin du Ier siècle. Une nouvelle saison est en train de s’ouvrir avec la clôture de l’autre. La première avait été celle de la Révélation et de sa *traditio* immédiate et directe; la nouvelle se caractérisera  dans par le signe du témoignage : acceptation fidèle et fidèle retransmission des vérités révélées.

**1.1** Il s’agit par ailleurs d’un témoignage exprimé en plusieurs directions : ainsi celle des Pères Apostoliques (Clément Romain, Ignace d’Antioche, Irénée de Lyon, Papie de Hiérapolis et autres) vise à éclairer la Foi des communautés chrétiennes et de chaque baptisé à la lumière de la *tradition apostolique*; le témoignage des Pères Apologistes (parmi lesquels Aristide, Justin, Tatien et Athénagoras) tient à cœur la défense de cette tradition.

Les uns et les autres l’utilisent pour autant dans la double forme où elle leur avait été transmise

*orale* et *écrite*. Cette dernière, comprenant tout le NT, est présente dans leurs œuvres avec des

42

Jusqu’à 180 environ 43

citations directes et indirectes, de sorte qu’on peut penser que les Pères connaissaient le NT à peu près en entier.

Qu’ils le connussent, cela ne signifie pas qu’ils le reconnaissaient et qu’ils le citaient comme « Écriture Sainte », d’autant que c’est seulement de l’AT qu’ils écrivent : « comme le dit l’Écriture »[[125]](#footnote-125). L’autorité des citations néotestamentaires est en effet déduite de l’enseignement apostolique plutôt que de l’inspiration du texte sacré[[126]](#footnote-126). Cela n’entraîne pas du tout une quelconque destitution des citations mêmes, dont l’autorité découle de ce qu’elles dérivent du Christ et des apôtres. C’est dans une telle origine que se trouve la raison pour laquelle elles sont alléguées.

Il faut en dire autant du langage, discuté par certains[[127]](#footnote-127); mais comme on reconnaît ensuite qu’il provient de l’héritage apostolqiue, la discussion tourne court.

Que le terme *paràdosis* se relève rarement dans cette première période de témoignage patristique, cela ne signifie pas du tout que la *traditio* est absente de la pratique des premiers Souverains Pontifes et des évêques. Elle est si peu absente que, comme je l’ai remarqué plus haut, les citations néotestamentaires acquièrent de l’autorité seulement parce qu’elles proviennent de la *tradition apostolique*.

**1.2** Toutefois, au début de la communication chrétienne, tout, y compris les mots, devait être inventé, et le langage est alors un véritable problème pour les Pères apostoliques : le problème est de se faire comprendre sans compromettre l’intégrité de la source, orale ou écrite. Beumer, même en se servant des résultats auxquels d’autres étaient parvenus[[128]](#footnote-128), révèle de la perspicacité et de la sensibilité linguistique en parlant de la non-univocité du tout premier vocabulaire chrétien – mais il ne serait pas moins objectif de parler à ce sujet sinon de richesse du moins d’une certaine variété.

Si en effet la communication de la « bonne nouvelle » passe par κηρύσσειν[[129]](#footnote-129), διδάσκειν[[130]](#footnote-130), εὐαγγελὶζεσθαι[[131]](#footnote-131), le moins qu’on puisse dire, c’est que ces trois verbes sont synonymes. L’analyse de l’usage qu’en fait chaque Père permet pourtant d’en explorer les significations au-delà de la synonymie mentionnée. À côté des verbes susdits on rencontre les substantifs κήρυγμα, διδαχή, εὐαγγέλιον[[132]](#footnote-132); à ce dernier s’ajoutent assez souvent τὰ λόγια, οἱ λόγοι, ὁ λόγος pour indiquer le contenu de la transmission au moyen de modules qui cueillent des aspects particuliers du contenu même : εὐαγγέλιον, p. ex., chez saint Justin[[133]](#footnote-133) signifie les évangiles écrits ; chez Barnabas, l’objet de la prédication. Les autres modules, documentés par Van den Eynde[[134]](#footnote-134)

44 CHAPITRE 4. DANS LE TÉMOIGNAGE DES PÈRES

sont utilisés par les Pères pour transmettre, « les discours », « les paroles » ou « la parole » par antonomase[[135]](#footnote-135) de la « bonne nouvelle ». Et puis, qu’à ce moment spécifique**,** παραδίδοναι et παράδοσις ne soient pas d’usage fréquent, cela ne me semble pas en contradiction avec l’activité de *transmission* des Pères : cela c’est sûr. À savoir, il est sûr qu’ils retransmettent le message reçu auparavant et cela suffit.

**1.3 Cela**Suffit, pour une raison très claire : le message fut auparavant reçu et aussitôt après, retransmis comme doctrine des apôtres. Il est symptomatique que la *Didachè* explique son titre avec les mots suivants : *Enseignement des douze apôtres – Enseignement du Seigneur transmis par les douze apôtres aux nations[[136]](#footnote-136)*. Le contenu est en conformité avec le titre : « Mais vos prières et vos aumônes et toutes vos actions, faites-les comme vous en avez l’ordre dans l’Évangile de notre Seigneur »[[137]](#footnote-137). Et encore plus explicitement : « Tu n’abandonneras pas les commandements du Seigneur, mais tu garderas ce que tu as reçu sans y rien ajouter ni en rien retrancher [[138]](#footnote-138). En rapportant une pensée de Paul, il met en garde : « si ce docteur se dévoie et vous donne un autre enseignement de manière à renverser (celui que vous avez reçu), ne l’écoutez pas »[[139]](#footnote-139). Ajouter ou ôter quelque chose au dépôt sacré de la Foi est créer une doctrine « différente et destructrice » . Qui parle ainsi, révèle sans nul doute un haut sens de la Tradition.

Outre la Didachè, d’autres œuvres, parmi lesquelles la Didascalie et quelques *Constitutions ecclésiastiques[[140]](#footnote-140)*, puisant à l’enseignement des apôtres, font appel à l’autorité de ces derniers : pour garantir ce que ces œuvres mêmes enseignent.

Clément Romain intervient, entre 95 et 97 après J.C., avec sa fameuse *1 Clementis*, dans les vicissitudes anarchistes de l’Église installée depuis peu à Corinthe. Son thème de fond est évidemment celui de l’unité, ou mieux de l’unanimité, qu’il appelle ὁμόνοια[[141]](#footnote-141). Mais elle tire sa force de la donnée traditionnelle, c’est-à-dire du respect obéissant pour les « discours du Seigneur »[[142]](#footnote-142) et du « glorieux et vénérable canon de notre Tradition »[[143]](#footnote-143). Ce canon est vérifié et justifié par l’attitude critique de Papie lequel, au lieu d’écouter « les doctrines étrangères » des « charlatans », prête attention à l’enseignement « d’André ou Pierre, Philippe ou Thomas, Jacques ou Jean », aussi

Dans la période postapostolique 45

bien qu’à celui des disciples des apôtres[[144]](#footnote-144). La méthode d’Hégésippe n’est pas moins significative qui passe d’église en église pour en constater la vraie doctrine, à savoir celle qui a été reçue et transmise à travers une chaîne de succession (διαδοχή), dont saint Jacques à Jérusalem est le premier *maillon,* *et qui par contre est corrompue par ceux qui, abandonnant « le Christ, les prophètes et les apôtres », vont son chemin[[145]](#footnote-145)*. Cette hypothèse n’est pas le cas de l’importante *Lettre à Diognet*, dont l’auteur inconnu, dans un fragment final dû sûrement à une plume différente, confesse de « donner fidèlement ce qu’il a reçu », car « en gardant la tradition des apôtres, il exalte la grâce de l’Église »[[146]](#footnote-146).

C’est à peu près la même chose qu’on lit chez Justin : « Nous disons ce que nous avons appris »[[147]](#footnote-147) et Hyppolite de lui faire écho[[148]](#footnote-148).

Le vrai chantre de la *Traditio apostolica* est cependant saint Irénée. Sa propre expérience l’explique : il avait fait partie du cénacle de saint Polycarpe et des presbytères, dont la Foi provenait de saint Jean et des autres disciples du Seigneur, avec lesquels il avait vécu. C’est dans un tel héritage qu’il plaça sa « regula fidei » (κανὼν τῆς ἀληθείας, canon de la vérité) qu’il appela « irréformable » (ἀκλινής)[[149]](#footnote-149): personne, pas même les évêques, et pour aucun motif, n’aurait pu y enlever ou ajouter quelque chose[[150]](#footnote-150). Il démontra que dans le monde entier, partout où il y a une Église et qu’elle œuvre, « cette Tradition des apôtres » est en vigueur conservée et retransmise par leurs légitimes successeurs[[151]](#footnote-151). Telle Tradition est en vigueur de manière très singulière à Rome, « l’église la plus ancienne, la plus grande, fondée et bâtie par les deux très glorieux apôtres Pierre et Paul, avec laquelle devra concorder tout autre église » pour deux raisons de la plus haute importance, en sus de celles qui ont déjà été énoncées : « pour sa condition primatiale indiscutée (propter potiorem principalitatem) » en tant qu’elle fut fondée par Pierre et Paul, et parce qu’ « en elle se conserva toujours la tradition des apôtres »[[152]](#footnote-152).

**2 Dans la période postapostolique**

En me bornant à ce qui est purement indispensable, comme je l’ai fait jusqu’à présent, j’élargis maintenant l’observation aux 3 siècles suivants (environ) de l’histoire ecclésiastique, en attirant l’attention sur quelques écrivains de l’orient et de l’occident qui vécurent et œuvrèrent jusqu’aux seuils de l’âge d’or de la période patristique*.*Quelques-uns, ai-je dit, car je vise à attirer l’attention non sur l’histoire des Pères, mais sur les noms les plus importants de cette histoire-là.

**2.1** Je commence avec Tertullien (Quintus Septimius Florens) († après 220), l’écrivain chrétien le plus originel avant saint Augustin. Même si son concept de l’Église se ressent du montanisme

46 CHAPITRE 4. DANS LE TÉMOIGNAGE DES PÈRES

où, malheureusement il finit par tomber*,* il est certainement, sur le plan de la traditio apostolica, l’écrivain le plus proche de St Irénée. Il revendique en effet l’origine de cette tradition à partir des apôtres[[153]](#footnote-153), il légitime la possession de la Foi en vertu de leur legs testamentaire qu’il considère comme la garantie de la Foi elle-même : à travers le legs**,** elle est « a primordio »; en revanche, toute nouveauté est toujours, ici et maintenant, dépourvue de la διαδοχή grâce à laquelle les successeurs des apôtres deviennent « hereditarii » et les héritiers sont à leur tour pour cela même « apostolici seminis frutices »[[154]](#footnote-154).

Tertullien n’a que cette « regula fidei », qu’il légitime, au moyen d’une argumentation juridique et théologique à la fois, comme norme ecclésiale reliée à la *traditio* et par cette dernière**,** à la volonté de Dieu. *Son triptyque bien connu le laisse clairement entendre, qui récite dans une gradation ascendante : « regula ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo »[[155]](#footnote-155).*

La référence constante à la *traditio* est chez lui fondamentale. En elle**,** il reconnaît la valeur qui soude l’unité de chaque église, valeur qui exprime par conséquent leur convergence unitaire, d’où son principe lapidaire: « Quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum »[[156]](#footnote-156). Cette traditio et ce raisonnement - par lequel traditio et successio se rejoignent et s’intègrent l’une à l’autre - constituent l’échelle dont Tertullien gravit les marches pour remonter jusqu’aux *« apostoli vel apostolici viri »[[157]](#footnote-157).*

Et d’une telle apostolicité**,** il déduit la valeur fondatrice des grandes églises, Rome y compris. Par rapport à elles, toutes les autres, en ce que leur autorité en dérive, « deputantur ut soboles apostolicarum ecclesiarum »[[158]](#footnote-158). Malheureusement, s’étant fait montaniste, le grand Tertullien démolit la plupart de ce qu’il avait bâti. Il saisit en effet l’occasion d’un édit de l’évêque de Rome[[159]](#footnote-159), pour invectiver contre la plus apostolique des Églises apostoliques. Reste pour autant à son honneur son témoignage convaincu en faveur de la « *traditio* », qu’il estima plus ancienne que toute hérésie, parce qu’elle était déjà vivante et déterminante avant que les grands hérésiarques ne s’insurgeassent[[160]](#footnote-160).

**2.2** Après Tertullien, il serait naturel, pour les raisons que je vais dire, de porter ses pas vers saint Cyprien. Je préfère cependant les porter auparavant dans la direction de l’orient chrétien, où dès 180, Pantène – auquel on doit peut-être le fragment à la clôture de la *Lettre à Diognet* – dirigeait l’École Catéchistique allégorisant d’Alexandrie, à laquelle s’opposa plus tard l’École exégétique d’Antioche. À Alexandrie on trouve le premier des savants chrétiens, Tite Flave Clément († avant 215), le contemporain de saint Irénée et de Tertullien. Il fut un connaisseur

Dans la période postapostolique 47

de l’Écriture toute entière et de toute la culture courante à son époque. Peut-être est-ce pour cela que son style, qui passe souvent de l’allégorique au poétique, tentant d’harmoniser l’évangile avec les savoirs les plus divers, n’est pas des plus limpides.

Par ailleurs, au sujet du problème posé ici, il fut extrêmement clair : il faisait appel à la « tradition des presbytères d’antan », dont il recueillit les « dits » en interrogeant les presbytères les plus proches de lui pour établir la liaison avec les origines et avec le « canon ecclésiastique »[[161]](#footnote-161). Dans la doctrine des presbytères susdits**,** Clément reconnut « la vraie tradition du bienheureux enseignement (du Seigneur Jésus), qu’ils avaient directement reçu des saints apôtres Pierre, Jacques, Jean et Paul »[[162]](#footnote-162).

**2.3** Le représentant majeur de ce christianisme oriental est sans nul doute Origène (ca. 185, † ca.

253), qui voyait dans la sagesse hellénistique un reflex de la vérité chrétienne et dans la méthode dialectique**,** l’instrument pour la démontrer[[163]](#footnote-163). Il semble parfois attentif à cette sagesse au moins autant qu’aux vérités chrétiennes. Peut-être cela est-il aussi un motif qui rend plus difficile de découvrir chez le grand Origène un témoin de la παράδοσις τῶν ἀποστόλων. Mais à sa façon, il l’est. Et on en a une démonstration dès le début de son œuvre la plus importante : Περὶ ἄρχων, « De principiis »:

« Que soit conservée la prédication ecclésiastique, transmise par les apôtres suivant les règles de succession et demeurée dans les églises jusqu’à présent ; la vérité n’est que celle qui en rien ne s’écarte de la tradition ecclésiastique et apostolique »[[164]](#footnote-164).

Une phrase comme celle-là, c’est une documentation plus que suffisante de la pensée d’Origène sur la valeur de l’argument examiné. Elle n’est pas la seule, même si les autres ne sont pas très fréquentes. En effet, lui aussi a sa « regula fidei »: « demeurer dans la doctrine proposée dès les origines au moyen de la tradition apostolique et l’enseignement de l’Église[[165]](#footnote-165) et « ne jamais sortir de la tradition ecclésiastique primitive, ne jamais croire quelque chose d’autre en comparaison de ce que les églises de Dieu, au moyen de la succession, nous ont transmis »[[166]](#footnote-166). Lorsque ce grand *Didaskalos* parle d’églises au pluriel, il se réfère aux épiscopats locaux, souvent turbulents et « adultères » et pourtant toujours sièges de l’Église de Dieu, dont il n’entend pas du tout briser l’unité de Foi, et de communion[[167]](#footnote-167). De cette Église il n’accepte l’enseignement que dans le sens qui lui a été donné par les apôtres[[168]](#footnote-168). Et sur ce concept il insiste beaucoup, en identifiant « nostrum dogma » avec la « fides Ecclesiæ » et évidemment en refusant ce qui est « alienum

48 CHAPITRE 4. DANS LE TÉMOIGNAGE DES PÈRES

ab Ecclesiæ fide »[[169]](#footnote-169). Donc, à ceux qui professent « nostrum dogma », c’est-à-dire aux vrais chrétiens, Origène recommande de tenir beaucoup à l’ «auctoritas apostolicorum dictorum »[[170]](#footnote-170). Et, s’il est juste d’avouer que l’ecclésiologie d’Origène est défectueuse en plus d’un point, surtout à propos de la question du primat de Pierre, on ne saurait méconnaître que sa « doctrine ecclésiastique » (l’enseignement de l’Église, non pas l’ecclésiologie) est vraie, à accepter et à professer, en tant qu’elle est tradition apostolique[[171]](#footnote-171).

**2.4** Je conclu cet exposé sur la traditio apostolica dans la 2° période de la patristique avec de justes égards pour St Cyprien ( Tascius Cæcilius Cyprianus, † 258), dont on ne connaît avec certitude, grâces aux sources officielles, que ce qui concerne les procès qui le mena au martyre.

Africain, né entre 200 et 210, il fut baptisé autour de 246 et devint évêque de sa ville natale, Carthage, à peine 2 ans plus tard. Pragmatique et actif , mais ayant souvent eu recours à l’écrit, il eut une prose efficace, fuyant toute préciosité formelle  sans être pour autant dénuée de valeur stylistique. Il plaça en Tertullien son point de référence, et saint Jérôme affirme à son sujet « Tertulliano magistro utitur, ut ejus scripta probant »[[172]](#footnote-172). A cette époque, gnostiques et montanistes ne montraient aucun intérêt particulier pour l’épiscopat et ses tâches. Tertullien lui-même, désormais montaniste, opposait vérité et Tradition, il résolvait cette dialectique en recourant au St Esprit qu’il tenait comme unique maître laissé à l’Eglise par le Christ*[[173]](#footnote-173),* Saint Cyprien se fait alors l’une des voix les plus fortes et convaincues à l’appui de l’épiscopat - touchant parfois à la limite du donatisme et d’un gallicanisme « ante litteram ». On reconnaît bien dans ses propos le ton de l’ancienne Tradition.

Non seulement il déclare que sans l’évêque**,** le problème des « lapsi » n’a point de solution[[174]](#footnote-174), mais il voit dans l’évêque la continuité de la Foi catholique et il a à cet égard**,** le consensus de ses confrères dans l’épiscopat[[175]](#footnote-175). Ainsi, au nom de l’Évangile, il revendique la dignité épiscopale sur laquelle se fonde la structure ecclésiastique elle-même ; mais il ajoute aussitôt à l’Évangile la condition non négligeable de la *traditio*: « inde per temporum et successionum vices, episcopo- rum ordinatio et ecclesiæ ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiæ per eosdem præpositos gubernetur »[[176]](#footnote-176).

Quelques-uns, face aux nettes déclarations de primatialité et d’exclusivité épiscopale, pourraient avoir l’impression d’un homme accroché à ses propres privilèges. Cyprien, en un certain sens, l’est : accroché non à ses privilèges mais à la parole de Dieu et à l’enseignement de toujours. Peut-être n’y a-t-il point de déclaration concernant son « episcopale munus » — qui est d’ailleurs le « munus » de tout autre évêque — où ne transparaisse le renvoi à la Tradition, que ce soit avec la preuve de l’affirmation directe, ou encore avec celle qui est induite par la référence implicite et indirecte. Qu’on

Dans l’âge d’or et dans la phase conclusive de la pensée patristique 49

fasse attention à ce qui suit : « Intelligimus non nisi in ecclesia præpositis et *evangelica lege ac dominica ordinatione* fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare, *foris autem nec ligari aliquid posse nec solvi, ubi non sit qui aut ligari possit aut solvere* »[[177]](#footnote-177). « Quomodo quidam dicunt *foris extra ecclesiam, imno et contra ecclesiam*... remissionem peccatorum consequi posse ? »[[178]](#footnote-178).

« Quorum (Agrippini et coëpiscoporum ipsius) sententiam religiosam et legitimam, salutarem fidei et *ecclesiæ catholicæ congruentem* nos etjam secuti sumus »[[179]](#footnote-179). « Sententiam nostram non novam promimus, sed etjam jam pridem ab antecessoribus nostris statutam »[[180]](#footnote-180). « Diligenter de *traditione divina et apostolica observatione* servandum est et tenendum, quod apud nos quoque et fere per provincias universas tenetur »[[181]](#footnote-181).

Pour ma part, il me paraît que**,** après les citations alléguées et par-dessus tout après la dernière, il n’y a plus d’espace, pour autant qu’il ait pu y en avoir, pour le doute. Le fier Cyprien est substantiellement d’accord avec les autres évêques catholiques et, comme chacun d’eux, il est l’homme de la Tradition ; il se définit gardien de la Foi et de la vérité[[182]](#footnote-182), à côté de tous les évêques qui sont, dans le monde entier, des fidèles observants de l’Évangile, interprètes et transmetteurs de l’enseignement du Seigneur[[183]](#footnote-183). En effet, ceux-là seulement cueillent le véritable apostolat à son origine, celui sur lequel Christ fonda son Église, et ils en disposent[[184]](#footnote-184).

**3 Dans l’âge d’or et dans la phase conclusive de la pensée patristique**

« Âge d’or » ne signifie point Pères de niveau supérieur, et ne se réfère encore moins à quelques-unes de leurs œuvres en particulier ou particulièrement significatives vis-à-vis du témoignage, de la communication et de l’actualisation du message révélé. On ne peut demander à la patristique ce qu’elle n’est point et n’a point. D’autre part, il est naturel que dans toute la durée de la patristique**,** quelques Pères aient eu plus d’incidence que d’autres et que, même en le IIe et IIIe siècles, quelques-uns aient atteint une importance vraiment énorme — je songe à saint Irénée et même à saint Ignace d’Antioche — qui auraient mérité de recevoir immédiatement et à très grande échelle cet intérêt et cette continuité d’analyse, qui seulement plus tard furent approfondis.

50 CHAPITRE 4. DANS LE TÉMOIGNAGE DES PÈRES

Entre le IVe et le VIe siècle des Pères pourtant s’imposent à l’attention commune même s’ils ne sont pas forcement distingués par leur originalité et la profondeur de leur exposition, ou pour avoir élaboré et perfectionné les acquis précédents.

Cela, je le dis surtout en me référant à la thèse sur laquelle je suis en train de travailler. J. Beumer remarque, et pour cause,[[185]](#footnote-185) que sans saint Eusèbe de Césarée, une grande partie de ce matériel qui était connu sous le nom de *tradition*, à savoir d’enseignement oral, aurait été perdue. Du reste, la croissance de l’intérêt pour la parole de Dieu *dite*, n’entraînait point de désintérêt pour la parole *écrite*, mais seulement une façon de l’écrire en tonalité mineure et une chute de tension. Pourtant, la valeur de la parole de Dieu *dite* était toujours sauvegardée dans sa connexion avec l’Église ; la Tradition, pour de diverses motivations, était et est l’Église. Le fait d’avoir fait appel, contre les hérétiques, à des entences de l’Ecriture pour avoir des arguments indiscutables, ou qu’on enjoignît, comme le fit saint Cyrille de Jérusalem[[186]](#footnote-186), que rien ne fût enseigné sans l’appui de la Sainte Écriture, n’enterre pas la Tradition : c’est d’elle que provient, à travers le discernement de l’Église, le canon même des Écritures.

Si l’on tient compte du fait que l’âge d’or auquel je me réfère s’étend du Concile de Nicée (325) à celui de Calcédonie (451) et qu’on fait en général coïncider la fin de la patristique, en occident, avec la mort d’Isidore de Séville († 630), en orient, avec celle de saint Jean Damascène († c.a. 750), on ouvrirait un tableau très vaste d’histoire ecclésiastique qu’il n’est pas possible de gérer dans ce livre. Je ne m’arrêterai néanmoins que sur quelques témoignages des Pères les plus significatifs à l’égard de l’argument en question.

**3.1** Il est évident et il est juste qu’on donne la préséance au grand évêque d’Hippone, (n. 354, † 430), le plus grand parmi les philosophes et les théologiens de l’Église et certainement un des plus grands penseurs de toute l’histoire de l’humanité. On a relevé qu’ils « [[187]](#footnote-187) ???. Là, évidemment, une vision globale n’importe pas tant que ce qu’il pense sur la Tradition dans la vie de l’Église. Je dirais même « vie dans l’Eglise », pour éloigner dès le dépar une objection facile : celle qui jugerait son enseignement sur la Tradition sporadique et occasionnel, n’y voyant qu’une simple réponse aux sollicitations qui lui arrivaient au fur et à mesure de ses adversaires. Il est vrai qu’une grande partie de sa production, quasi exclusivement homilétique, faisait fonction de rectification ou de réfutation de tel ou tel argument hérétique; mais il n’en reste pas moins que le cadre global n’échappait point à son regard d’aigle et que lui-même ne fuyait pas les questions de principe. Et voilà exactement ce que fut pour lui la tradition : une question de principe. Peu ont su la traiter, non seulement en respectant pleinement les frontières entre Écriture, Église et Tradition, mais en aussi en analysant avec finesse le fait qu’elles correspondent, qu’elles sont liées les unes les autres. En effet, il présenta la « Traditio apostolorum » comme « fons revelationis »[[188]](#footnote-188). Tout comme il reconnut les « organa traditionis » dans l’Église et chez les Pères de l’Église[[189]](#footnote-189). En jouant sur les mots je pourrais dire : cet auteur, c’est une autorité : « Quod Sancti ac beati et in divinorum eloquiorum pertractatione clarissimi sacerdotes – Irenæus, Cyprianus, Reticius, Olympius, Hilarius, Ambrosius, Gregorius, Innocentius, Joannes, Basilius, quibus addo presbyterum, velis nolis, Hieronymus, ut omittam eos qui nondum dormierunt... – invenerunt in Ecclesia, tenuerunt ; quod didicerunt, docuerunt,

Dans l’âge d’or et dans la phase conclusive de la pensée patristique 51

quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt »[[190]](#footnote-190).

Cet abandon plein de foi de la part de saint Augustin, à ces « organa »intermédiaires : à l’Église, avant tout[[191]](#footnote-191), et donc aux Pères[[192]](#footnote-192) est èmouvant.

**3.2** Il sait aussi cependant qu’un abandon pareil, pour être salutaire, doit jaillir d’une attitude de Foi « raisonnée », telle que l’ « intellige ut credas » et « crede ut intelligas »[[193]](#footnote-193). St Augustin sait donc que la lecture de la vraie parole de Dieu au cours des vicissitudes des siècles et dans la production patristique diverse et variée est loin d’être facile. Par conséquent, il est besoin de règles certaines. Justement, à cet égard, on peut relever que son intervention occasionnelle ne perd jamais de vue le cadre général. À Julien, ainsi qu’à tous les hérétiques qu’il combat, il rappelle les normes qui transcendent la polémique momentanée, remontant à la Tradition ininterrompue, et à travers elle, la Foi catholique. D’où la « regula fidei », qui passe donc à travers la vérification :

*− des apôtres*

*− des conciles œcuméniques et de la vive Foi de l’Église universelle[[194]](#footnote-194)*.

Ce que le Docteur de la grâce déclare au sujet de la Tradition ne coïncidepas avec une position abstraite, purement théorique, détachée de la vie de l’Église ; au contraire, elle est cette vie même. Rien dans l’Église n’aurait de sens pour lui, rien n’aurait pour lui de valeur salvifique s’il ne relevait pas  de la Tradition. Elle est en effet la vraie source de Révélation, c’est-à-dire de la vérité salutaire et par conséquent, de la discipline ecclésiastique.C’est pourquoi la synthèse de ce que le saint Docteur soutient à cet égard pourrait être la suivante : « Illa autem quæ non scripta, sed tra- dita custodimus, quæ quidem toto terrarum orbe servantur, datur intelligi vel ab ipsis apostolis, vel plenariis conciliis, quorum est in Ecclesia saluberrima auctoritas, commendata atque statuta retineri, sicuti quod Domini passio et resurrectio et ascensio in cælum, et adventus de cælo Spi-

52 CHAPITRE 4. DANS LE TÉMOIGNAGE DES PÈRES

ritus Sancti, anniversaria solemnitate celebrantur, et si quid aliud tale occurrit quod servatur ab universa, quæcumque se diffundit, Ecclesia »[[195]](#footnote-195).

**3.3** Même en ne retenant que qquuns des nombreux noms de la période étudiée ici, je ne peux pas passer sous silence un homme réputé pour son nom comme pour ses acte : saint Léon le Grand (né vers la fin du IV sec., † probablement le 10 nov. 461). De par la partie qu’il joua dans les vicissitudes religieuses, sociales et politiques de son temps ; de par la force d’âme avec laquelle il fit face aux conflits qui causèrent l’inévitable déclin de Rome et de l’Empire ; de par la lutte contre l’hérésie sous ses diverses formes et de par l’organisation qu’il donna à l’Église, saint Léon ajouta à son primat pontifical, qu’il soutint avec conviction, un primat historique de valeurs et de mérites qui lui valut, le premier parmi les papes, le titre de « Magne ».

Je retiens son nom car il est aussi significatif à l’égard de la Tradition apostolique, bien qu’il me faille prévoir, peut-être, de ne pas recevoir d’applaudissements unanimes.

Certains en effet sont d’avis que saint Léon a été un partisan acharné de la Sainte Écriture ; et même si on ne dit pas de la « Sainte Écriture seule », c’est justement cela que le lecteur pourrait entendre[[196]](#footnote-196). Effectivement, dans ses œuvres, les citations bibliques abondent, ce qui ce qui leur confère un relief quantitativement plus grand lorsque l’argument traité est christologique. Et un tel relief, si l’on le voulait, pourrait être encore plus considérable, confesse Léon lui-même[[197]](#footnote-197). *En pratique, St Léon Magne puise à pleine main dans la source écrite le support nécessaire à chacune de ses déclaration, surtout lorsqu’il surtout s’agit d’opposer la vérité chrétienne à l’hérésie, mais aussi pour prêcher cette vérité telle qu’elle jaillit de sa source authentique. De plus, il confie ses déclarations à l’autorité de cette même source[[198]](#footnote-198).*

Il est cependant nécessaire de ne pas se hâter et de se fier à ses premières impressions.

Ce que j’ai signalé ci-dessus est vrai, mais non seulement il faut savoir le lire, mais il faut encore dépasser ou corriger quelques impressions impropres.

Dans l’âge d’or et dans la phase conclusive de la pensée patristique 53

Léon en effet, fait référence à l’autorité et à la véridicité de l’Écriture pour ôter tout crédit aux œuvres apocryphes et aux hérétiques eux-mêmes, qui fondent leurs propres erreurs sur ces bases*[[199]](#footnote-199).*

Par ailleurs, combien grandes soit l’autorité et véridicité de l’Écriture, cela est dit par Léon explicitement et implicitement. Il le dit implicitement, lorsqu’il parle d’ « œuvres canoniques » et de « sa révérence » pour elles[[200]](#footnote-200), qui sont passées à travers le filtre du discernement ecclésiastique et donc de la Tradition et du Magistère vivant de l’Église. A cette époque - à savoir vers l’an 200 - l’Eglise avait depuis quelque temps résolu le problème du canon et on a un écho de ce jugement solennel dans le *Muratorianum[[201]](#footnote-201)*. De manière encore plus implicite, Léon confirme son attention au canon des livres sacrés – qu’il appelle « divina volumina », « evangelicum magisterium » et « sacratæ litteræ »[[202]](#footnote-202)– dans cette série d’œuvres[[203]](#footnote-203) où transparaît, avec sa totale dépendance de l’Écriture, la pleine harmonie de son propre enseignement avec la doctrine apostolique[[204]](#footnote-204).

En outre, le grand Léon ne fait pas désirer son assertion, au sujet de la valeur de la doctrine transmise et officiellement authentifiée, qui d’après lui porte non seulement sur l’Évangile et sur tous les Livres Sacrés[[205]](#footnote-205), mais aussi sur la Tradition apostolique[[206]](#footnote-206).

Son constant renvoi au Symbole se charge encore de balayer toute ombre, si jamais une seule venait obscurcir l’horizon de Léon*.* Son Tomus ad Flavianum (13 juin 449) – document base de la christologie catholique dans les controverses de l’Église ancienne – présente le dogme christologique en pleine conformité avec le deuxième article du Symbole, auquel il renvoie directement[[207]](#footnote-207). Il tenait le Symbole de la manière alors commune, non seulement pour précis de la doctrine apostolique, mais pour œuvre des Douze Apôtres. Ce n’est pas là ce qui compte. Aujourd’hui on sait qu’une telle croyance est dénuée de fondement, mais on sait aussi que le soi-disant Symbole des Apôtres n’est qu’une élaboration du « Romain » ( IIe sec.)[[208]](#footnote-208). Il est la synthèse de la Révélation et des vérités que l’Église estimait héritage apostolique inévitable et condition aussi inévitable pour le salut. C’est donc là la valeur du renvoi de Léon au Symbole. Si les hérétiques ne s’en étaient pas détachés, ils n’auraient pas adultéré la doctrine christologique[[209]](#footnote-209). Il est grave, dans le jugement sévère de Léon, qu’un tel adultère ait entaché des moines, lesquels avaient publiquement juré pleine adhésion et respect à la doctrine apostolique et au Symbole qui la contient[[210]](#footnote-210). La conclusion est logique : ces moines ne pourraient se sentir dans l’Église comme chez eux qu’en abandonnant les doctrines hérétiques du conciliabule d’Éphèse qui avait défendu Eutyche et en professant de nouveau « la règle du Symbole catholique et apostolique immuable »[[211]](#footnote-211).

54 CHAPITRE 4. DANS LE TÉMOIGNAGE DES PÈRES

De l’ensemble, il découle donc que saint Léon Magne, dans l’acte même de placer l’Écriture comme support de ses déclarations doctrinales, n’excluait pas du tout, mais au contraire impliquait ouvertement et décidément la valeur du Symbole, c’est-à-dire de la *Tradition apostolique* pour couronner le support lui-même.

**3.4** Un grand en entraîne un autre. Après Léon, comment passer sous silence Grégoire le Grand? De cette question on comprend que je ne suis pas les yeux fermés ceux qui minimisent l’importance de Grégoire sur le plan dogmatique, sur le plan du gouvernement ecclésiastique et du style littéraire. Les clichés, passant de bouche en bouche, marquent l’époque ; ils ne doivent pas pour autant marquer l’histoire.

Né en l’an 540 environ et mort en 604, saint Grégoire tient une place importante – qu’on le veuille ou non – dans le domaine de l’histoire et du gouvernement de l’Église. Il est vrai que, sur le plan littéraire[[212]](#footnote-212), il se déclare incapable d’éviter des barbarismes et avoue ne pas connaitre le grec, mais sur le plan culturel**,** sa formation juridico-administrative et biblico-patristique était de haut niveau. Il fut « le premier grand écrivain du Moyen Âge, et parmi les papes, le plus fécond »[[213]](#footnote-213). Il laissa une empreinte de son ministère non seulement à Rome, mais en Italie, en France, en Espagne, en Angleterre et même en Orient. Il émergea comme politique dans les confrontations avec les Lombardes et les Byzantins[[214]](#footnote-214). Il fut un législateur et un administrateur incomparable. Il disciplina la liturgie et le chant qui, à cause de lui, fut appelé grégorien. C’est surtout dans le domaine liturgique, où il récupéra et réordonna le patrimoine considérable du passé, qu’émerge son attachement peu commun aux valeurs de la Tradition[[215]](#footnote-215).

Toute la conception ecclésiologique de saint Grégoire évoque ce qui fut, qui est et qui sera le pilier du « Royaume des cieux » – ainsi définit-il l’Église, qu’il place idéalement dans une ambiance de sainteté et de justice qui devance sur la terre ce qui sera dans les cieux[[216]](#footnote-216): l’Église des saints, des élus, de ceux qui vivent théologalement de foi, d’espoir et de charité, dans le silence et l’humilité[[217]](#footnote-217).

Dans l’âge d’or et dans la phase conclusive de la pensée patristique 55

Tel est en effet le Royaume de Dieu :il est présent dans les profondeurs de l’âme. A propos de cette prodondeur, Grégoire déclare que « Regnum Dei non semper in sacro eloquio venturum regnum dicitur, sed nonnumquam præsens ecclesia vocatur »[[218]](#footnote-218).

A une époque troublée par de grands bouleversements culturels et politiques, il réaffirma *évangéliquement* le principe de l’autorité, dans le souvenir de Mt 20,27 (et de passages similaires) : « Qui voluerit primus esse, erit vester servus ».

Là seulement réside, d’après lui, le primat la primauté dont témoigne la Tradition apostolique, et qu’elle propose. Et ce d’autant plus qu’on se trouve en haut de l’échelle.

Cependant pour rester dans une attitude de service, cela signifie aussi que le « locus Petri » légitime pleinement l’exercice du commandement et exige qu’on lui obéisse. En effet, là réside le « locus » du « princeps apostolorum » que St Grégoire relie à l’Eglise romaine pour que chacun de ses successeurs soit habilité à exercer  « vicem (Petri) i ligando et in solvendo »et tout sujet se doit d’obéir ainsi, et pour ces raisons-là, à l’héritage petrinien *[[219]](#footnote-219).*

Là, c’est la doctrine de la succession apostolique qui joue un rôle important. Les évêques sont à la place des apôtres, non en ce sens que Pierre[[220]](#footnote-220), et les apôtres sont encore aux postes de commandement, mais en ce sens que le pape et les évêques, auxquels a été conféré l’héritage apostolique et dont la possession a été garantie par la chaîne de succession, sont reliés à Pierre et aux apôtres, à leur autorité et à leur mission, à la doctrine qu’ils ont reçue pour ensuite la retransmettre.

Si tout cela n’était pas convaincant, ou du moins pas entièrement, qu’on lise alors, sur la valeur de la Tradition, quelques déclarations directes.

« Sicut sancti evangelii quattuor libros, sic quattuor concilia suscipere et venerari me fateor ; nicænum scilicet, in quo perversum Arii dogma destruitur ; constantinopolitanum quoque, in quo Eunomii et Macedonii error convincitur ; ephesinum etjam primum, in quo Nestorii impietas ju- dicatur ; chalcedonense vero, in quo Eutychis Dioscorisque pravitas reprobatur, tota devotione complector, integerrima approbatione custodio ».

La tradition est ici résumée de façon heureuse et synthétique, tout comme elle est fermement affirmée :

« In his velut in quadrato lapide sanctæ fidei structura con- surgit, et cujuslibet vitæ atque actionis exsistat, quisquis eorum soliditatem non tenet, etjam si lapsis esse cernitur, tamen extra ædificium jacet »[[221]](#footnote-221).

D’autre part parait significatif le lien que St Grégoire le Grand noue entre le point de départ, c’est-à-dire l’institution divine du ministère sacré et sa continuité dans le présent et le futur.

« Horum (c’est-à-dire des disciples et des apôtres) profecto nunc in ecclesia episcopi locum tenent. Ligandi atque solvendi auctoritatem suscipiunt, qui gradum regiminis sortiuntur. Grandis honor, sed grave pondus istius est honoris »[[222]](#footnote-222).

Manque, malheureusement, l’explication formelle de ce que signifie Tradition dans la vie de l’Église*,* comme ce sera le cas chez St vincent de Lérins .Quoi qu’il en soit, on trouve ces éléments en ordre dispersé. J’ai prévenu auparavant :il faut savoir lire.

56 CHAPITRE 4. DANS LE TÉMOIGNAGE DES PÈRES

**3.5** On gagnerait à s’attarder aussi sur les deux derniers Pères de l’Église, saint Jean Damascène (n. ca. 675, † 749) et saint Isidore de Séville (n. ca. 560, † 636).

Le Damascène fut non seulement le dernier Père du monde oriental, mais aussi un partisan convaincu de la continuité traditionnelle. C’est en se basant sur cette dernière qu’il s’ouvrit à la doctrine des Conciles, qu’il exclut les livresdeutérocanoniques auxquels il préféra les Canons apostoliques, la liturgie dans ses formes les plus anciennes, les immersions baptismales, la prière en direction de l’orient[[223]](#footnote-223).

Parmi les maîtres les plus renommés du Haut Moyen Âge il y eut, en occident, saint Isidore de Séville. Son œuvre principale – Etymologiæ ou Origines, où imagination et science se donnent la main – devint et demeura longtemps le texte le plus répandu et le plus étudié. Dans cette œuvre et dans d’autres encore, il révéla une sensibilité particulière pour la Tradition, occidentale mais aussi orientale : les Conciles furent son point de référence constant, en particulier les 17 conciles de Tolède, dont il composa, pour le dernier, la fameuse prière *Adsumus*, récitée encore aujourd’hui avant toute réunion importante. Avec les Conciles, ses sources furent aussi les auteurs anciens, les mœurs de l’Église naissante et postapostolique, les Pères de l’Église[[224]](#footnote-224).

**3.6** Je désire conclure ce chapitre sur la Tradition chez les Pères de l’Église en m’arrêtant quelque peu sur la figure de saint Vincent de Lérins († ca. 450), pour l’importance – que quelques-uns discutent – qu’il revêt et qu’en général on lui reconnaît à propos de l’argument de la Tradition[[225]](#footnote-225). Il reste bien peu de ses écrits. Ses Objectiones Vincentianæ devaient être une valeur sure, mais on n’en connaît que le titre. Des deux volumes de son œuvre principale, le Commonitorium, on n’a que le premier. En 1940, on découvrit un répertoire de sentences augustiniennes – les *Excerpta* – où les spécialistes ont repéré les prodromes du symbole « Quicumque »[[226]](#footnote-226).

Le « Communitorium » manifeste dès le début l’intention de son auteur : « Tractatus Pere- grini pro catholicæ fidei antiquitate et universalitate adversus profanas hæreticorum novitates ». En effet, déjà dans le titre le *Commonitorium* révèle un critère méthodologique très intéressant pour qui le lit attentivement : la vérification d’une doctrine catholique authentique dans son ancienneté et son universalité. C’est-à-dire, dans la Tradition. Ce qui,évidemment*,* n’est n’est en rien une fondation explicite de l’assomption sur les seules sources écrites de la Foi. Et d’autant moins une négation explicite de la suffisance de l’Écriture, étant donné que le Lérinien se limite à estimer l’Écriture non pas insuffisante, mais ayant besoin d’interprétation ; et non d’une interprétation quelconque, mais qui suive les règles du sens vraiment ecclésial et catholique[[227]](#footnote-227). Cette clarté préliminaire assume une signification encore plus nette et précise,pour la raison qu’avec elle, le Lérinien répond à l’objection suivante : « Cum sit perfectus Scripturarum canon sibique

Dans l’âge d’or et dans la phase conclusive de la pensée patristique 57

ad omnia satis superque sufficiat, quid opus est ut ei ecclesiasticæ intelligentiæ jungatur auctori- tas ? »[[228]](#footnote-228). La réponse ne renverse point la position de l’objectant ; elle paraît presque l’accueillir avec bienveillance bien qu’elle la canalise dans une interprétation correctement dirigée pour ne pas encourir dans le danger de la remarque suivante : « pæne quot homines sunt, tot illinc sententiæ erui posse videntur »[[229]](#footnote-229). Comme à dire : bien sûr, l’Écriture est plus que suffisante, mais on ne saurait en tirer argument que d’une certaine manière et selon certaines règles.

Lesquelles, c’est vite dit. Je préfère pourtant en retarder la mention, pour mieux éclairer la pensée de cet Auteur qui n’est pas toujours apprécié, - et aujourd’hui encore moins -, et qui est hâtivement jugé pélagien. Suivons-en le raisonnement et non l’accusation, qui par ailleurs à son époque avait une signification d’orientation et d’école, pour la raison que le sémipélagianisme n’avait pas encore été condamné. Vincent a un seul souci : la cohérence chrétienne catholique. Sur ce principe il s’oppose aux hérétiques, non avec des arguments personnels ni avec des élucubrations philosophiques spécieuses. Il est conforme à la cohérence chrétienne catholique de transmettre exclusivement ce qui fut reçu plus tôt[[230]](#footnote-230), désavouant quiconque penserait différemment[[231]](#footnote-231).

Parmi ce qui fut reçu plus tôt, il énumère notamment les vérités christologiques, en y incluant aussi les mariologiques, de la « theotòkos » à la virginité perpétuelle et souhaitant que personne ne « Sanctam Mariam divinæ gratiæ privilegiis et speciali gloria fraudare conetur »[[232]](#footnote-232). Il explique aussi pourquoi ce qui a été reçu plus tôt est appelé « sacrum depositum ». Il s’agit en effet d’ « id quod tibi creditum est, non a te inventum ; quod accepisti, non quod excogitasti ; rem non ingenii, sed doctrinæ ; non usurpationis privatæ, sed publicæ traditionis »[[233]](#footnote-233). L’exhortation de l’Apôtre est donc logique: « Depositum custodi » (1Tm 6,20), que le Lérinien répète passionnément à tous les Timothée d’alors, d’aujourd’hui, de toujours[[234]](#footnote-234).

Néanmoins, pour le garder, il faut avoir recours à une certaine manière – disais-je ci-dessus – et à certaines règles*.* Tout, chez Vincent, a la clarté du cristal « In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus, *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus* creditum est »[[235]](#footnote-235).

J’avais déjà remarqué dans le titre la notion d’ancienneté et d’universalité comme décisif pour une véritable interprétation chrétienne.

Or  tout cela est explicitement déclaré et justifié avec la motivation suivante : « Hoc est enim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quæ omnia fere universaliter comprehendit. Sed hoc ita demum fiet si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem ». C’est là la règle d’or de la découverte de la valeur traditionnelle et elle est d’or parce qu’elle est claire et compréhensible par tout le monde. Le bon Vincent cependant, ne se contente pas de la facilité et il va au fond de la question en ajoutant : « Sequemur autem universitatem hoc modo, si hanc unam fidem veram esse fateamur, *quam tota per orbem terrarum confitetur ecclesia*; antiquitatem vero ita, *si ab his sensibus nullatenus receda*

58 CHAPITRE 4. DANS LE TÉMOIGNAGE DES PÈRES

*mus quos sanctos majores ac patres nostros celebrasse manifestum est*; consensionemque quoque itidem si, in ipsa vetustate, *omnium vel certe pæne omnium sacerdotum pariter et magistrorum definitiones sententiasque sectemur* »[[236]](#footnote-236).

Ce n’est point par hasard que le mot « depositum » est utilisé ; il est emprunté à l’apôtre Paul pour indiquer le trésor des vérités salutaires dont le Seigneur confia la garde à son Église, pour qu’elle en sauvegardât l’immuabilité et les retransmît immuables. Tout est dit avec une efficacité remarquable et une élégance d’expression, non seulement parce qu’une belle écriture était une des qualités naturelles de l’Auteur, mais aussi parce qu’il dotait de la sorte ses lecteurs d’armes adaptées aux objections des gros bonnets : Photin, Apollinaire, Nestor et d’autres encore. Il fallait en effet démentir leurs objections, bâties de manière sournoise et luciférine sur les textes de l’Écriture, en y opposant le vrai sens du texte sacré, tel que seule la Tradition ininterrompue de l’Eglise, depuis les apôtres, a toujours précisé défini et proposé[[237]](#footnote-237).

Immuabilité et intouchabilité, ainsi que les autres critères – universalité, ancienneté et consensus – n’empêchent pas, selon l’esprit du Lérinien, un enrichissement progressif des vérités révélées. Et cela, non parce qu’il aurait ouvert les portes au progrès substantiel du dogme, mais parce qu’il en défendait et souhaitait une connaissance toujours meilleure et plus profonde. Sur le plan substantiel le principe vaut toujours : « Catholicæ fidei talentum inviolatum illibatumque conserva. Quod tibi creditum, hoc penes te maneat, hoc a te tradatur. Aurum accepisti, aurum redde ». En revanche, sur le plan non substantiel « pretiosas divi dogmatis gemmas exsculpe, fideliter coapta, adorna sapienter, adice splendorem, gratiam, venustatem ». Par conséquent, l’idéal que St Vincent fait briller face au « sacerdos », au « tractator », au « doctor », à celui qui est constitué en autorité aussi bien qu’à celui que la grâce divine aurait doté de talent, d’expérience et de doctrine, pour l’utilité commune et le salut éternel de chacun est clair : « Eadem quæ didicisti doce, ut cum dicas *nove*, non dicas *nova* »[[238]](#footnote-238).

Avec Vincent de Lérins j’achève mon exposition sur la *Traditio* dans la période de la patristique, même si ce n’est pas lui le dernier des Pères. Néanmoins, avec lui, la notion de *Traditio* parvient à son niveau le plus haut : à travers la dialectique de la réception et de la transmission, il fixe l’intérêt du lecteur sur la vérité révélée et comme telle officiellement enseignée ; vérité provenant donc de Dieu et par conséquent réflexe de l’immuabilité même de Dieu en tout temps et en tout lieu.

Son enseignement, c’est celui d’Hégésippe, de saint Irénée, de Tertullien et d’autres encore, mais avec une esquisse plus nette. Sur la nécessité de la Tradition – en entendant par là la *Traditio apostolica* – et sur l’Église comme gardienne et garante decette dernière, d’autres s’étaient déjà prononcés. Saint Augustin avait déjà fortement souligné le critère du consensus sinon universel du moins général. Orient et occident avaient déjà remarqué que l’hérésie naît en compétition avec

Dans l’âge d’or et dans la phase conclusive de la pensée patristique 59

la Tradition apostolique et qu’elle est donc à refuser et à condamner en revalorisant et proposant à nouveau la Tradition. Le Lérinien reçoit tout cela, fait sien ce qui avait déjà été acquis et il l’intégre dans une synthèse organique. Tout le monde, même les hérétiques, s’accrédite soi-même sur la base de la Bible : c’est la démonstration que la Bible, seule, ne résout point le problème de l’unique Foi et, que par conséquent, il faut la lire selon le sens entendu et enseigné par l’Église – par les Conciles, par la profession de Foi unique et universelle, témoignée par le Pères et par les écrivains ecclésiastiques et authentifiée par la « roche » romaine. Cela vaut par-dessus tout lorsque, pour tel ou tel problème, les critères de l’ancienneté, de l’universalité et du consensus ne seraient pas clairs ni décisifs. Il est vrai qu’en s’éloignant de la Tradition apostolique on tombe, selon Vincent, dans l’erreur ; mais la Tradition qui n’est pas elle-même un problème et qui résout tout ceux qui intéressent l’hérésie, c’est la Tradition que saint Vincent reconnaît non pas dans les fausses lettres de saint Félix I (pape de 269 à 274) et saint Jules (pape de 337 à 352), répandues à Éphèse en 431 par les apollinaristes, mais plutôt dans le magistère de Sixte III (pape de 432 à 440) « qui nunc Romanam ecclesiam... inlustrat » et « decessoris sui beatæ memoriæ papæ Cælestini ». Dans l’intervention du pape Sixte à l’évêque d’Antioche, il relève la sentence suivante : « Nihil ultra, inquit , liceat novitati, quia nihil addi convenit vetustati ; perspicua majorum fides et credulitas nulla cæni permixtione turbetur. ». Et il commente: « omnino apostolice, ut majorum credulitatem perspicuitatis lumine ornaret, novitias vero profanitates cæni permixtione describeret ». Quant à Célestin, St Vincent  en rappelle la lettre avec laquelle il avait reproché aux évêques des Gaules d’être de connivence avec l’erreur et d’avoir conclu : « non sit his – c’est-à-dire aux hérétiques – liberum habere pro voluntate sermonem »[[239]](#footnote-239).QUI METTI SONO MESSE LATINO CITAZIONI IN VOLGARE

Quelques-uns – Colafemmina même[[240]](#footnote-240), p. ex. – reprochent au Lérinien un exclusivisme exces-

sif, un « rigorisme qui envahit de fond en comble le *Commonitorium* ». Je ne sais s’il s’agit d’un défaut ; très modestement je n’y vois que de la cohérence. S’il avait véritablement été un défaut, il n’aurait pas suscité un intérêt si répandu et durable, tel que l’on observe encore aujourd’hui. On insinue même que la notion que saint Vincent a de la *Traditio* est insuffisante et équivoque. Je n’en suis point convaincu. Ne retenir que ce que « je vous ai dit » – pour le dire avec les mots de Jésus (Jn 14,27) – ce n’est ni équivoque ni insuffisant. On n’étouffe pas le St Esprit en l’empêchant de nous rappeler l’enseignement de Jésus tout entier. L’idée du progrès dogmatique extrinsèque éloigne du tout ce danger. Je répète enfin, que la condition que le Lérinien pose pour consentir audit progrès, appartient à l’apôtre Paul : « eodem sensu eademque sententia » (1Cor 1,10).

# Chapitre 5

**Tradition et Scolastique**

Pour prétendre être exhaustive — autant que faire se peut— une recherche historique doit aussi s’intéresser à la réception, au cours du Moyen Âge, de l’héritage des Pères et du trésor précieux des vérités révélées

Il faudrait tourner en particulier son regard vers l’héritage de la pensée augustinienne. Saint Béda (n. 672/73 † 735) doit d’abord retenir l’attention, infatigable maître du Moyen Âge, au savoir encyclopédique. Il en va de même pour saint Ambroise Autpert (né au début du VIIIe siècle, † 781[[241]](#footnote-241)) qui n’est plus aujourd’hui l’inconnu qu’il était encore il y a peu, mais qui figure parmi les théologiens les plus importants avant la renaissance carolingienne.

Au point où nous en sommes, nous pourrions nous plonger dans la véritable époque carolingienne, afin de déterminer l’influence de la Traditio apostolica sur l’Église de l’époque et sur les rapports juridiques qui ont caractérisé sa configuration comme societas.

Il ne serait pas dénué d’intérêt — me semble-t-il — d’enquêter sur les Fausses décrétales, pour y découvrir — si tel était le cas — la partie que la Traditio joua dans la compilation des décrétales elles-mêmes, en remettant au premier plan les décisions papales d’antan ?

Dans un tel cadre, laa découvert d’une résistance épiscopale envers Rome au nom de ce « jus receptum » auquel le concile d’Aix la Chapelle (802) avait ouvert les portes et dont se servit, par exemple, l’archevêque de Reims Incmar contre NicolasI ( ?), Adrien II et Jean VIII[[242]](#footnote-242).

Cette résistance fut bien éloignée de la rudesse et de la grossièreté de la future Réforme, car à la différence de cette dernière, elle s’ancra dans le concept de la « receptio ».[[243]](#footnote-243)

Ainsi, un tel ancrage témoigne que les décisions épiscopales et papales, agréables ou non, s’inspiraient de la valeur de la Traditio.

Il serait encore plus intéressant et certainement plus important de ne passer à la Scolastique qu’après avoir étudié attentivement et de façon analytique la période allant de la réforme de Cluny à Boniface VIII.

60

61

Et je dis « étudié » non pas suivant une démarche purement historique, mais plus spécifiquement théologique, à savoir, relative à la présence de la Tradition et à la valeur que les personnages de cette période lui reconnaissent.

La réforme clunisienne elle-même se produisit dans l’optique de la Tradition, non seulement parce que Cluny, bien que défendant une position de « libertas » vis-à-vis de l’obéissance épiscopale, cultiva la « pietas christianæ unitatis », mais aussi parce que dès son origine elle fut reliée, à travers le Siège apostolique, aux apôtres Pierre et Paul[[244]](#footnote-244). Dans la décadence générale, ce même siège est pour saint Pierre Damien le siège de l’Église romaine, « fundamentum, et basis » de l’Église universelle, corps du Christ animé par le Saint Esprit[[245]](#footnote-245).

Si on reconnaît là immédiatement la Tradition augustinienne, cette dernière nous fait remonter à la tradition apostolique. On comprend pourquoi la « Romana Ecclesia » est « fons, caput, mater, cardo, fundamentum »: la raison se trouve en Mt 16,18-19 qui en fait presque une source d’ecclésialité. « Omnes – pour cela – tanta reverentia (ejus) apicem suscipiunt, ut nonnullam sanctorum canonum disciplinam... magis ab ore præceptoribus ejus, quam a sacris paginis et paternæ traditionis exspectant »[[246]](#footnote-246). Cela ne signifie pas que cette Tradition est négligée : la crainte du « contraste » avec un quelconque décret de l’Eglise romaine la met en évidence.

Elle est aussi mise en évidence dans la grandiose réforme grégorienne, toute focalisée sur le lier et le délier de Mt 16, 18-19 qui, en harmonie avec les plus anciens et les plus authentiques, concentre la « ratio Ecclesia » dans l’Eglise de Roma, pour l’actuation de l’organisation divine originaire, à laquelle les autres églises concourent dans la mesure où Rome les fait participer[[247]](#footnote-247).

Même les appels passionnés de saint Bernard pour une Église plus pauvre et plus sainte, et surtout pour un pape plus « sacerdos » que « dominus » comme pour une « curia romana » selon le nom déjà inféodé au siècle, ne s’expliquent pas si on fait abstraction de la *Traditio*: « Ecclesiæ... est *semper eadem fides* credendi »[[248]](#footnote-248). Ce qui confère une pleine légitimité à l’inévitable apparition des nouveautés au cours du temps, c’est le fait qu’elle ne s’écarte pas de l’ « auctoritas Scripturarum » et de l’ « universalis traditio »[[249]](#footnote-249).

Cette brève considération introductive démontre que, en dépit de vicissitudes récurrentes, la Traditio apostolica ne cessa jamais d’être présente dans la vie de l’Église. Elle ne démontre pas pour autant quel concept en avaient les promoteurs et les continuateurs de la réforme grégorienne, les canonistes et les polémistes de cette période, les auteurs de la théologie monastique et même l’ecclésiologie qui se développa entre le concordat de Worms (1122) et le Concile du Latran IV (1215)[[250]](#footnote-250). Ce qui suit voudrait montrer au moins les traits fondamentaux du concept mentionné.

62 CHAPITRE 5. TRADITION ET SCOLASTIQUE

**1 Les prodromes**

C’est chose connue  — et des hommes de valeur comme de Ghellinck, Smalley, Beumer[[251]](#footnote-251) *et d’autres encore à leur suite* l’ont prouvé : dans les années de la préscolastique, on ne connaissait pas suffisamment la patristique, et on ne prêtait pas non plus une grande attention à la question des sources[[252]](#footnote-252).

Les Pères étaient connus non à travers la lecture directe de leurs œuvres, mais à travers des recueils de sentences tirées, bien entendu, des œuvres patristiques — parmi lesquelles celles de Saint Augustin primaient — mais éloignée de toute démarche scientifique et des élaborations qui s’y rapportent.

**1.1** Qu’il soit bien clair que je n’entends pas ici disqualifier les recueils en question). Ils avaient eux aussi leur importance, et malgré leur absence de méthode scientifique, ou leur méthode préscientifique, ils ont concouru eux aussi à répandre le trésor précieux de la patristique) Manquant d’intérêt pour les sources – du moins au sens qu’aujourd’hui on accorde à tel intérêt – les précis prenaient la forme de « catenæ » dont la préscolastique recevait non tant la Traditio, qu’ « une attitude de réceptivité et de traditionalisme »[[253]](#footnote-253). Les auteurs de cette époque se garantissent des grands noms, les grands noms du monde patristique, en faisant appel à leur autorité. L’ « auctoritas » devient plutôt un critère de preuve et d’authenticité. « Nihil – déclare avec fermeté saint Anselme de Canterbury – potui invenire... me dixisse, quod non catholicorum Patrum et maxime beati Augustini scriptis cohæreat »[[254]](#footnote-254). Peut-être, lorsque on a recours à un tel critère, l’intention primaire est-elle de s’appuyer sur la tradition patristique, mais c’est d’elle qu’émerge toujours, en pleine lumière ou dans la pénombre, la *Traditio[[255]](#footnote-255)*.

Quelques-uns révèlent même une sensibilité assez marquée pour la véritable Tradition. Même quand le mot est à peu près passé sous silence[[256]](#footnote-256), la centralité de l’Écriture n’empêche pas la préscolastique de passer outre sa dépendance des Pères.

Les prodromes 63

Il n’a du reste jamais été question de dépendance aveugle; saint Anselme parle de la « rationalis necessitas » établissant un lien de continuité entre les Pères et l’Écriture. En effet, ce lien est un enseignement non écrit, vécu à l’intérieur de l’Église et qui est le point de conjonction entre l’Écriture et la patristique. Il rend par conséquent insuffisant le florilège des sentences patristiques, dont le contenu, non plus embrassé les yeux fermés sur la base de cette *auctoritas*-ci ou de celle-là, trouve dans la continuité avec l’Écriture son importance et sa vérité même.

**1.2** Au fur et à mesure que la préscolastique s’approche de la période de la grande Scolastique – plus ou moins entre le concile de Latran III (1179) et celui de Latran IV (1215) – l’Écriture maintient sa centralité indiscutable. Quiconque s’en écarterait,pour des motifs dialectiques commepour des sympathies envers d’autres formes de pensées, déclarerait son inaptitude à l’étude de la vérité chrétienne :

« Si quis sano sensu non contemperat Scripturas, quanto subtilius intelligit, tanto amentior est »[[257]](#footnote-257).

Qu’il s’agisse simplement de laïcs, ou de maîtres de renom; qu’ils soient de grands prêcheurs, des abbés, des évêques, ou des élèves des écoles cathédrales, tous semblent pris par un frémissement irrépressible de vénération et d’adhésion à la parole de Dieu *écrite*.

Mieux encore, des générations entières perçoivent le charme et l’attrait de l’Evangile et, répondant à ce dernier, ils vont même au-delà du vrai témoignage chrétien[[258]](#footnote-258).

On en vient à la prédication ambulante, l’institution des apôtres itinérants refleurit, qui portent l’Evangile au cœur de la société, parmi les plus pauvres des pauvres. Tandis que les savants ; – les « magistri in sacra pagina »[[259]](#footnote-259) – traduisent le texte sacré pour un usage de plus en plus élargi, y compris en dehors de l’école, les gens simples s’unissent « par idéal » aux magistri et aux scholares en ce qu’ils font de l’Evangile leur principe vital .

L’École, qui n’est plus désormais exclusivement monastique, encadre de manière systématique l’intérêt pour l’Ecriture sacrée et se distingue de la « prædicatio » par la sensibilité historique à laquelle elle obéit[[260]](#footnote-260). Cela ne signifie pas pour autant que le « magister in sacra pagina » soit devenu un historien, ni même que cette méthode remporte un succès éclatant (à l’extérieur). Au contraire, beaucoup lui reprochent de nuire à la compréhension du texte sacré.

Ce changement signifie plutôt un affinage progressif du sens critique, sans pour autant destituer l’Écriture sacrée du statut de centre de l’intérêt universitaire en particulier, et de l’intérêt chrétien en général.

64 CHAPITRE 5. TRADITION ET SCOLASTIQUE

Certes, le trait déjà relevé de réceptivité et du traditionalisme ne fit jamais défaut : il fut le principal signe distinctif de la préscolastique, même s’il s’atténua face à la prévalence indiscutable de l’intérêt biblique. Mais l’intérêt biblique en prépara le transvasement dans les ganglions vitaux de la Scolastique, de sorte à consentir le coordination, du bureau et dans la vie, de Bible et de Tradition.

**1.3** Qui parle des Victorins se réfère à l’abbaye de St Victor, qui fût une haute école de théologie. Mais cependant pas la seule.

En plus des écoles urbaines, où les grands maîtres enseignaient la science, il y avait le monastère où l’on enseignait à contempler la grandeur de Dieu et à lui rendre « tout honneur et toute gloire ». Le monastère était l’endroit idéal pour mettre au point une théologie ayant pour but la « vacatio Dei » monastique. Depuis l’école carolingienne (siècles VIII et IX° siècles), il y eut toute une succession de théologiens œuvrant dans l’ombre des monastères : Raban Maur, Théodulf d’Orléans, Paschase Radbert, Ratramne de Corbie, saint Anselme de Canterbury, saint Bernard de Clairvaux, saint Pierre Damien*,* pour ne citer que quelques noms. Les centres où ils œuvrèrent ne sont pas moins renommés, parmi lesquels Cluny, Citeaux, Prémontré, Saint-Evroul, Saint-Denis, Malmesbury, Montecassino. À Cluny, œuvra notamment Pierre le Vénérable († 1156), qui donna son premier grand élan, même œcuménique dirions-nous aujourd’hui, à la théologie bénédictine. Parmi les bénédictins les plus connus et les plus dignes de mention, il faut sûrement évoquer Rupert de Deutz († 1129), qui parlait de l’histoire du salutnon pas de façon abstraite, ni dialectique ni dogmatique non plus, mais en contemplatif. Rupert influa sur l’orientation religieuse de son époque, non seulement parmi ses confrères, mais aussi parmi les chanoines réguliers et bien au-delà des rives du Rhin. Son attachement à l’Écriture Sacrée ne l’empêcha pas de se tourner vers les Pères, témoins de la grande Tradition ecclésiastique, mais non, évidemment, supérieurs à la parole de Dieu[[261]](#footnote-261).

Deux grands amis furent d’une importance majeure, et par conséquent dignes d’admiration et d’éloge : Guillaume de Saint-Thierry († 1148) et St Bernard († 1153)[[262]](#footnote-262), que j’ai déjà évoqué.

Le premier est l’auteur de la bien connue « lettre d’or », et d’autres œuvres de théologie mystique*[[263]](#footnote-263)*. Il est aussi le biographe de son grand ami de Clairvaux. Le second, de par sa vie même tout comme de par ses nombreuses œuvres exhalant de la douceur et du parfum du ciel, est témoin d’un ascétisme autant rigide que serein et cohérent, qui à travers ses fondements ramena à l’actualité le souvenir des Pères du désert : de lui on dit « ultimus inter Patres, primis certe non impar »[[264]](#footnote-264).

La spiritualité de Citeaux donna de la force et de la cohérence à la théologie monastique de Guerric d’Igny († 1157), d’Amédée de Lausanne († 1159), d’Ælred de Rievaulx († 1167), en sus du très renommé Isaac de l’Étoile († 1169) et de Gilbert de Hoyland († 1172)[[265]](#footnote-265).

Les prodromes 65

Si Hugues de Saint-Victor fut en France le plus représentatif de la théologie monastique, en Allemagne une telle réputation revient à Gerhoch von Reichersberg († 1169) qui, quoiqu’il ait été canonique régulier, est à considérer dans l’optique de la vie et de la théologie monastique. Gerhoch n’arrive certainement pas à la hauteur du Victorin, il est même en partie assez incertain, ou avec des certitudes qu’on ne peut pas toujours partager. Il est cependant un partisan efficace de la réforme grégorienne, il idéalise l’Eglise toute pure et sans tache, et il esquisse une histoire du salut à laquelle Rupert de Deutz puise à pleines mains.

Il est en effet, comme l’autre, celui qu’on pourrait appeler au sens positif un conservateur, tout tendu vers l’ « apostolica vivendi forma » qui, aux syllogismes de la méthode dialectique, substitue prière et témoignage[[266]](#footnote-266).

**1.4** J’insiste encore sur cette orientation théologique particulière, qui offre quelques prises de position en faveur de la *Traditio apostolica* ou du moins de la tradition ecclésiale.

Saint Anselme de Canterbury († 1109) est dans ce domaine parmi les théologiens les plus importants. N’étant pas intéressé aux disputes[[267]](#footnote-267), même s’il fut impliqué dans les démêlé de Guillaume II et Henri I, il fut un augustinien convaincu, comme le laisse entendre son « neque enim quæro intelligere ut credam, sed credo ut intelligam »[[268]](#footnote-268). Il anticipa sur les principes qui servirent par la suite à la scolastique pour régler les rapports entre la Foi et la raison. Sa déclaration significative, tirée par *De processione Spiritus Sancti* est signalée ici dans la note n. 14  **:** c’est une reconnaissance ouverte de la Tradition orale et de sa valeur dogmatique, distincte de celle de l’Écriture même. La conception des deux sources de la révélation chrétienne en sort grandement confortée [[269]](#footnote-269). Hugues d’Amiens († 1164), moine de Cluny puis archevêque de Rouen[[270]](#footnote-270), le confirme en confessant candidement. « Multa pro certo tenemus, quæ tamen scripta non vidimus »[[271]](#footnote-271). Tout comme Guillaume de Saint-Thierry, qui mentionne ceux qui, en donnant à leur propre existence une empreinte nettement théologale, « etjam in solitudine *sine codicibus* vivunt »[[272]](#footnote-272).

66 CHAPITRE 5. TRADITION ET SCOLASTIQUE

Dans ces citations comme en bien d’autres, on ne relève pas le souci d’expliquer en quoi consiste la Traditio : c’est le travail des générations suivantes. Pour le moment, on se borne aux faits.

Ainsi, l’idée d’une insuffisance de l’Écriture en tant que source de la Révélation commence à poindre plus ou moins directement, et elle doit donc s’intégrer à la donnée inébranlable de la Tradition

Le Pseudo-Augustin remarque : « Quid ergo de Mariæ morte, quid de ejus assumptione dicendum est, unde divina Scriptura nihil commendat »[[273]](#footnote-273). La remarque, transformée en assertion, se retrouve chez saint Yves de Chartres († 1115), cardinal et grand canoniste, qui déclare péremptoirement : « Ecclesiasticarum institutiones quasdam Scripturis, quasdam vero *apostolica traditione* per successiones in mysterio *traditas recipimus*; quasdam vero consuetudine roboratas approbavit usus »[[274]](#footnote-274).

Je conclus ce bref arrêt dans l’enceinte de la théologie monastique, en faisant moi-même une remarque. Rappelons tout d’abord que cette théologie fut avant tout une « cogitatio » orant , qu’elle fut sollicité d’une part par une religiosité profonde, d’autre part par une intention (généralisée) de réforme et de cohérence, mais aussi par une analyse de la Foi et de son témoignage biblique, et qu’elle fut enfin dénuée *de toute formalité abstraite, en fonction d’un rapport avec Dieu de plus en plus intense et d’une vie ordonnée selon ses commandements et les institutions ecclésiastiques*.

Le rapport entre cette théologie et la Sainte Écriture, par comparaison avec celui de la Scolastique qui va suivre, paraît profondément marqué par un souffle mystique et par une attitude de méditation.

Avec Rupert de Deutz la théologie monastique démarre déjà une première forme de théologie biblique, qui trouve justement dans l’Écriture son souffle et son inspiration. Mais l’Écriture qu’elle lit et qu’elle étudie, c’est celle que lui offre l’Église, codifiée dans un « canon », transmise par son enseignement et parfois ouverte à des données provenant non du code écrit, mais du trésor intime de sa vie intérieure, alimentée sans cesse par l’action du Saint Esprit. De cette façon, même dans la théologie monastique**,** Écriture et Tradition se donnent fraternellement la main.

**2 Dans la Scolastique**

Saint Anselme est généralement vénéré comme le père de la Scolastique, qu’on distingue en *première* et *haute scolastique*: l’une correspond à celle qui couvre tout le XIIe siècle et une grande partie de ses représentants ont déjà été signalés dans le paragraphe précédent ; l’autre qui somme toute est la vraie Scolastique, s’affirme tout au long du le XIIIe siècle[[275]](#footnote-275). Elle a été contemporaine de la diffusion de la pensée aristotélicienne, de la confrontation de cette dernière avec le monde arabe et hébraïque, de l’époque prestigieuse de quelques université (Paris, Bologne, Oxford) et enfin de l’apport/la création des ordres mendiants.

**2.1** Avec la Scolastique on entre dans un monde « étrange » où l’unification systématique opère et où on arrive même à « systématiser » le penseur qu’on peut le moins aisément contraindre dans un système : saint Augustin[[276]](#footnote-276). Ses procédés d’analyse : division, distinction et conclusion paraissent

Dans la Scolastique 67

monotones, austèrement techniques, rarement animés par la touche vitale de l’art. Et cependant on appelle « artes liberales » ces sept domaines spécifiques sur lesquels œuvre sa dialectique.

« Lectio », « quæstio » et « disputatio » scandent sa méthode. Le premier expert de la « lectio » est le maître, appelé « lector » et on appelle « prælectiones » ses cours : pour enseigner, « il lit ». Il lit les sources, sans les analyser précisement, que fera ensuite la Renaissance. Il les lit

« ordinarie » en en donnant une explication générale, ou « cursorie », en s’arrêtant sur quelques arguments. De cette manière de lire naît donc la « quæstio »: pensées difficiles, mots obscurs, antithèses latentes, tout peut devenir l’objet de la dialectique, en abordant les problématiques relatives et en leur donnant une réponse logique. Toutefois, la « quæstio » n’était point une fin en soi, elle ne naissait pas de la seule précision du maître, au contraire, elle était provoquée par les objections des très nombreux étudiants : au point de devenir une « quæstio disputata ». La « disputatio » constituait le maximum de l’enseignement académique : toute autre « lectio » cessait, tous les professeurs (maîtres et bacheliers) conduisaient leurs propres étudiants au rendez-vous préfixé et se mettaient à débattre le thème concordé auparavant. Deux fois par an, pourtant, la « disputatio » était « quodlibetana »: le maître se laissait interroger sur n’importe quel argument[[277]](#footnote-277).

**2.2** Dans un tel cadre, la *Traditio* trouve-t-elle aussi ou non sa place ?

J’ai déjà dit que l’intérêt de la Scolastique concernait principalement l’Écriture Sainte. Pierre Lombard avait absolument ignoré la Tradition. Plus tard**,** saint Bonaventure n’hésitera pas à affirmer que les vérités de la Foi n’ont pas d’autre origine que la Bible[[278]](#footnote-278). Saint Thomas même, qui part systématiquement de l’Écriture, paraît s’abandonner à une telle position. Ce dernier prêche cela dit pour une « Écriture canonique » qui, en tant qu’Écriture prônée par l’Église, n’exclut pas la tradition, mais est elle-même Tradition. Au reste, son usage de la « sola scriptura »[[279]](#footnote-279), n’en est pas moins vrai et impressionant qui, quelques siècles plus tard et avec une connotation différente, deviendra le signe distinctif du monde protestant*[[280]](#footnote-280).*

Le recours du Docteur angélique à la « sola Scriptura » est parfois formulé de façon indirecte ; on y parvient par des voies collatérales, mais la signification du recours ne change pas. Quand Thomas proclame que ni l’Évangile, ni aucune autre partie de la Bible ne donne prise à l’erreur, c’est comme s’il disait que la Bible est l’unique fondement de la foi, laquelle justement pour cela est dénuée d’erreur[[281]](#footnote-281). Son grand maître saint Albert le grand était parvenu à une position analogue. Selon lui en effet, le seul fondement de la théologie est le « lumen fidei » que ce soit aussi bien lorsqu’elle présente et commente la « sana doctrina », que ce soit quand elle combat les erreurs[[282]](#footnote-282).

Somme toute, même le bienheureux Jean Duns Scot s’en tient à une telle position**,** étant avant tout convaincu que la métaphysique est limitée et insuffisante, que l’unique véritable science, c’est la théologique, à savoir la connaissance de Dieu, et que, en dernière analyse, telle est la

68 CHAPITRE 5. TRADITION ET SCOLASTIQUE

« theologia nostra revelata »[[283]](#footnote-283). Que la position de Scot ne soit pas du tout claire et univoque, le silence d’un éminent spécialiste comme Chenu à son propos le prouve aisément : évidemment, Chenu ne faisait pas allusion à Scot lorsqu’il écrivait que « la théologie est l’un livre, le livre des livres, la Bible. Elle l’est de droit, car, science de Dieu, elle trouve dans ce livre la parole de Dieu, la révélation de Dieu ; elle le fut de fait, car l’enseignement s’en établit spontanément et continument sur le texte de cette parole de Dieu, sur la collation des textes d’une tradition qui l’interprète en s’agglutinant autour de lui. »[[284]](#footnote-284).

Cette dernière mention laisse comprendre en quel sens et comment la Scolastique dépend fondamentalement de la Sainte Écriture. Ses procédés dialectiques partent de l’ « auctoritas » et l’autorité supérieure à toute autre c’est la parole de Dieu, même si elle est englobée dans un processus d’exposition humain, tel qu’est le texte. En effet, les scolastiques dépendent du texte. Ce disant, je ne me réfère pas seulement, ni uniquement, à ces textes que l’usage des générations précédentes a revêtu d’ « auctoritas » et consigné aux « prælectiones » des « magistri »: textes tirés des Pères grecs et latin notamment, et tout particulièrement de saint Augustin, saint Jean de Damas, Basile, Tertullien, Origène et Denis : Thomas lui-même a fréquemment recours à la tournure : « ut dicit Augustinus... ut dicitur apud... »[[285]](#footnote-285). Bien sûr, ce sont là des textes constituant des éléments stables de l’argumentation scolastique. Mais celui auquel je suis en train de me référer, c’est le texte révélé. C’est sur celui-ci que se fonde la science sacrée, dont il est le point de départ, le point de référence et de confrontation. Il est le pain quotidien de tout « lector » et la matière première de sa « lectio ». De ce rapport entre Scolastique et texte sacré naît la science sacrée, inscrite dans un cadre institutionnel qui ne la reconnaît et ne la qualifie) comme « sacra », que si elle dépend de la « sacra pagina ». C’est là la raison pour laquelle le « lector » sera dénommé « magister in sacra pagina »[[286]](#footnote-286).

**2.3** Une attitude pareille dépendait sans nul doute du prestige, de la force morale et du charme que la parole de Dieu avait, sous sa forme écrite, pour tout Scolastique ; dans cette attitude il y avait avant tout un acte de Foi qui assurait à la parole de Dieu une priorité absolue. Quiconque ne la prenait pas pour point de départ et n’y faisait pas de référence continuelle ne pouvait être « magister in sacra pagina ». L’attitude dépendait non seulement de la Foi du « lector » mais aussi d’une orientation bien répandue. Dans les cinq ou six décennies qui précédèrent la stabilisation de la Scolastique dans son apogée, une véritable passion pour la Sainte Écriture avait pris de l’ampleur tant parmi les savants que parmi les simples fidèles.

Dans la Scolastique 69

Parmi les fidèles, l’évangélisme suivait des orientations théorétiques et des choix pratiques, frisant parfois l’hétérodoxie, mêmes si ces orientations étaient toujours inspirées d’un idéal de plus grande cohérence entre la vie et l’Évangile.

Parmi les savants, en particuliers parmi les maîtres et les disciples, la Sainte Écriture n’était ni un oripeau ni une exhibition de notions ; c’était la valeur qui inspirait « Sommes » et « Sentences », imbues par conséquent de contenu biblique même si elles n’étaient pas formellement redevables à la méthode dialectique. En conséquence, la tension spirituelle qui va du XIIe siècle aux débuts du XIIIe connut une effervescence biblique, telle qu’il ne s’en était jamais produit auparavant : « »[[287]](#footnote-287).

L’efficacité « fondativa » qu’on reconnaît à la « Sacra Pagina » se remarque surtout dans la classification des « auctoritates ». On respecte leur hiérarchie. Et puisque Dieu est au-dessus de toutes, c’est à sa parole qu’on réserve l’honneur, l’efficacité et la fonction de la première « auc- toritas ». D’autres suivent en sous-ordre : l’approbation ecclésiastique, les Conciles, les pontifes, les saints, les docteurs et maîtres du passé et enfin la « ratio ». En disant *sous-ordre*, je confirme la distinction hiérarchique des diverses « auctoritates ». Celles de l’Écriture et de l’Église, qui a la tâche de garder, sauvegarder et proposer à nouveau les vérités révélées, étaient au sommet ; personne ne pouvait les contredire, elles appartenaient à une sphère supérieure, celle de Dieu en dernière analyse. Leur usage devait pourtant passer à travers des prémisses méthodologiquement irréprochables : étude du texte à la source, documentation, discernement, propos. Qu’on ajoute à ceci : sensibilité pour la valeur de la langue, recours à la logique en fonction d’un « discursus » dominé par les principes premiers, unification des données à la lumière de ceux-ci. C’est seulement ainsi que le texte – même le sacré – pouvait jouir d’une priorité absolue, de la certitude incontestable dont descendaient les certitudes dérivées[[288]](#footnote-288).

**2.4** Pour conclure, je reprends ce que j’ai déjà remarqué à propos de l’incontournable présence de la *Traditio* dans l’attitude d’attention privilégiée que les Scolastiques portèrent à l’Écriture Sainte. L’adjectif « canonique » avec lequel le Docteur Angélique qualifie l’Écriture même est symptomatique : la seule Écriture qui peut guider sous tout point de vue la recherche du théologien, c’est la canonique : ou mieux il n’est point de vraie Écriture si ce n’est la canonique.

Une telle remarque suffit à faire comprendre que la grande Scolastique ne sépara Écri-

ture et Tradition, ni ne prévint la distinction des modernes entre Écriture/Tradition et Révéla- tion/Tradition. On n’empêche à personne d’exiger, ou de s’attendre, des renommés représentants de la Scolastique, à une plus grande exactitude dans la définition des tâches et des contenus de la Tradition vis-à-vis de l’Écriture. C’est au fond une exigence plus que légitime qu’on sache distinguer entre la *Traditio apostolica* et *Traditio ecclesiastica*, et que tout le contenu de l’une ne contredise en rien le contenu de l’autre, l’*ecclesiastica* étant un enrichissement, non substantiel mais homogène et sous l’action du Saint Esprit, de l’*apostolica*. Mais cela dit, il faut aussitôt ajou- ter avec une juste fermeté que les Scolastiques, précisément ceux qui fleurirent au XIIIe siècle, en exaltant l’Écriture**,** n’humilièrent point et encore moins n’enterrèrent-ils la Tradition. Ce que je vais dire sous peu au sujet de saint Thomas en sera la preuve éloquente.

J’ai souvent cité J. Beumer. Je ne pouvais pas ne pas le faire, en raison de son autorité et de ma substantielle – mais non totale et absolue – concordance avec lui. Il y a deux points que je ne partage pas avec lui : son acceptation acritique des chapp. IIe et IIIe de la *Dei Verbum*, et sa

70 CHAPITRE 5. TRADITION ET SCOLASTIQUE

conviction que la Traditiona « un rôle complémentaire » par rapport à l’Écriture. Du premier motif de dissension je parlerai en temps utile; quant au second je me hâte de donner des précision à son égard).

Beumer est d’avis que les grands Scolastiques, en confiant à la « Tradition la tâche de *compléter* la parole de l’Écriture », ne renoncent pas à la centralité de l’Écriture même dans leur théologie, mais qu’ils n’en font pas la source « exclusive » de la Foi. Le verbe « compléter » dit tout, en parfaite correspondance avec le titre du paragraphe : « Le rôle *complémentaire* de la Tradition ». S’il est complémentaire, l’idée qu’il communique, en excluant si on veut la signification de « secondaire, accessoire » qu’on donne parfois à cet adjectif, c’est celle d’une Tradition non « fondativa » mais tout simplement « completiva » vis-à-vis de l’Écriture. Ce n’est pas que le verbe « compléter » ne puisse pas se prêter à une interprétation différente, qui mette la Tradition au côté de l’Écriture, comme parole de Dieu *dite* par rapport à l’*écrite,* l’une ayant une signification et une tâche différente par rapport à l’autre.

La remarque tire sa force aussi du fait que Beumer, en déclarant « non exclusif » le rôle de l’Écriture, pourrait faire penser à un rôle de la Tradition pour la moins analogue. On aurait en ce cas un prodrome de ces « deux sources » bien connues et aujourd’hui contestées. Mais Beumer ne va pas jusque là ; son usage de « complémentaire » met en évidence une fonction purement « completiva » qui, tout importante qu’elle soit, est et demeure ce qu’elle est : ni exclusive, ni principale**,** étant quand même bien entendu que l’achèvement se produit en faveur de l’Écriture à l’aide de la Tradition et non reciproquement.

En ce qui me concerne cependant, il me semble que même les preuves alléguées par Beumer ne lui donnent pas tout à fait raison.

Lorsqu’il cite de saint Albert le Grand) « forma (confirmationis) a Domino instituta, (ab) Apostolis tradita »[[289]](#footnote-289); ou que, pour les nombreuses choses qui « non leguntur », il suggère une « observatio generalis ab apostolis edocta »[[290]](#footnote-290), je ne crois pas me tromper si dans ces mots je trouve une référence précise à l’origine de la *Traditio apostolica*.

De la même façon, quand il cite saint Bonaventure à côté d’affirmations concernant la « *sola scriptura* », ou bien quand il reprend quelques mots sur la valeur des sentences et des usages transmis, comme par ex : « Multa apostoli tradiderunt, quæ tamen non sunt scripta... Apostolus laudabat eos qui tenebant suas traditiones et Ecclesia servavit fideliter quæ ab apostolis accepit »[[291]](#footnote-291), il ne me paraît pas confirmer ainsi son idée de la « Tradition complémentaire ».

En effet ses propos vont dans une direction bien plus avancée, en comparaison de celle qui est purement complétive. Ainsi revient sur scène la doctrine des deux sources, sans laisser de réponse plausible à la question de Gaboriau : mais tout cela ne comporte-t-il pas une relativisation de l’Écriture ?[[292]](#footnote-292).

La réponse serait inévitablement affirmative, si la Tradition *complétait* l’Écriture : elle ne le serait pas, si la Tradition était à sa façon ce qu’est l’Écriture : source de la Révélation.

La Tradition chez saint Thomas d’Aquin 71

**3 La Tradition chez saint Thomas d’Aquin**

Je pense que prêter attention au plus grands des scolastiques répond, ou du moins suggère comment répondre d’une part aux doutes de ceux qui refusent de considérer la Tradition comme une valeur séparée de l’Écriture sainte, et d’autre part, aux hésitations de ceux qui, particulièrement après Vatican II, se sont docilement alignés sur ceux qui refusent de donner leur assentiment — et entendons-nous bien, leur assentiment de Foi — à la doctrine des deux sources.

Que saint Thomas se soit à maintes reprises prononcé en faveur de la Tradition, cela saute aux yeux de n’importe quel lecteur de ses œuvres. Mais cette certitude soulève quelques questions :

« traditio fidei » ou « traditio scripturæ »?

Si l’Écriture est, ce qui est le cas, toute inspirée et donc toute parole de Dieu, quelle place peut avoir, comme source de Révélation, le contenu oral de la Tradition ? objet du « tradere », est-il ce que Dieu a inspiré aux hagiographes, ou ce que le Saint Esprit suggère à la communauté chrétienne toute entière ainsi qu’à chaque baptisé ?

Je fais remarquer entre-temps: 1. que la disjonctive méconnaît la donnée fondamentale de la parole de Dieu comme « Dei loquentis persona »; 2. que la forme originaire de la divine Révélation est la « locutio divina »; 3. que ce n’est que dans des temps relativement éloignés des origines, que la forme écrite s’ajouta à la forme orale, ou que cette dernière reçut la première, au moins en partie ; ce qui ne signifie pas du tout – qu’on en tienne bien compte – qu’elle s’identifia avec elle.

**3.1** Signalons un fait au-dessus de tout supçon : saint Thomas est un partisan incontestable de la Tradition. Certains pourraient juger une telle assertion insoutenable pour la simple raison qu’el ne dédia jamais un seul article à la Tradition; du reste, il n’en dédia pas un seul à l’Église, et personne ne peut prétendre que St Thomas n’ait pas laissé tous les éléments nécessaires pour une ecclésiologie thomasienne. Il en fit autant aussi pour la Tradition, il fit de même pour la Tradition, se référant à elle et la spécifiant de diverses façons. Il parla non seulement de « scriptura canonica », comme on a déjà vu, mais surtout de « traditio ecclesiæ »[[293]](#footnote-293), de « catholicæ fidei traditio »[[294]](#footnote-294), de « traditio apostolorum »[[295]](#footnote-295). Il est évident que chacune de ces formules n’est qu’indirectement dirigé vers l’écriture, qui est « canonique » dans la mesure où elle est approuvée par le jugement infaillible de l’Église comme source de la vérité à croire et des actions à accomplir pour obtenir la vie éternelle.

Il est également évident que la définition du canon couronne le jugement avec lequel l’Église retrouve la *traditio apostolorum* dans l’Écriture et la déclare *traditio catholicæ fidei* en tant que présence de l’héritage apostolique passé au crible de son authentification ecclésiastique. De toute façon, une telle authentification non seulement fait de l’Écriture le domaine qui reçoit la *traditio apostolorum*, mais elle étend à l’Écriture même, en tant que canon, le procédé de transmission en mettant en œuvre la *traditio scripturæ*. De la sorte, saint Thomas se fait partisan de la Tradition qui, dans sa façon de procéder, devient en même temps *traditio catholicæ fidei* parce que *traditio apostolorum*, bien qu’il ne passe pas sous silence sa dépendance de la parole de Dieu *écrite*. Il en découle que, quand saint Thomas introduit sa référence à la Tradition à travers l’incise « sicut dicitur Joan. 21,25 – ou d’autres similaires – il ne se limite pas à une

« traditio scripturæ » littérale, mais fait confiance à la scriptura canonica, à savoir à la coexis- tence vitale de parole de Dieu *écrite* et la parole de Dieu *dite* qui éclaire le présent de l’Église et en prépare l’avenir. Je dis « coexistence » pour synthétiser dans un seul lemme le texte de saint Thomas, où se trouvent « multa a Domino facta vel dicta, quæ Evangelistæ non scripserunt »[[296]](#footnote-296).

72 CHAPITRE 5. TRADITION ET SCOLASTIQUE

Quand on déclare – peut-être avec une certaine légèreté – que c’est *seulement* de la Sainte Écriture que saint Thomas tire les principes de fondement de son édifice théologique, comme il l’affirme lui-même[[297]](#footnote-297), il serait opportun et juste de déduire immédiatement la valeur de la citation de l’adjectif « canonique » dans le sens déjà cité. Il serait aussi opportun et juste de remonter à travers un tel adjectif à la *Traditio apostolica*, soit que saint Thomas se réfère à ce que les apôtres écrivirent[[298]](#footnote-298), soit qu’il se réfère à ce qu’ils n’écrivirent point et qui, cependant, est la norme de notre Foi[[299]](#footnote-299).

L’adverbe *seulement* paraît donc ambigu : il n’est absolument pas une anticipation de la « sola Scriptura » de Luther, car il n’a pas la même portée « ad excludendum » qu’il aura par le suite chez le Père de la Réforme ; c’est une implication de l’Église et de sa Tradition dans l’usage même de l’Écriture, rendue canonique par une décision ecclésiale, c’est-à-dire par la Tradition.

**3.2** La référence à l’adverbe « seulement » me donne en outre l’opportunité de fournir quelques éclaircissements sur l’usage que Saint Thomas fait de certains mots, comme « tradere » et « accipere ».

Il n’en faut pas beaucoup pour comprendre que le théologien se sert d’eux pour parler de la Tradition de manière adéquate. Je dis davantage : ces mots constituent le seul pont linguistique, encore plus que théologique, pour permettre au théologien de passer à la réalité de la Tradition et de la Tradition à la réalité de la Foi et de l’Église. Chez saint Thomas, assurément, il n’y a pas d’élaboration « scholastica » de la *Traditio ecclesiæ*. En considération de l’importance théologique de l’argument, du regard encyclopédique avec lequel il touche aux problèmes de la Foi et de l’Église dans son impact avec la temporalité et l’historicité de son « y être », ainsi qu’en considération de l’attention religieuse qu’il porte aux Pères, on serait tenté de relever et de se plaindre que St Thomas omit de traiter systématiquement « de Ecclesiæ traditione ».

Après qu’Irénée, Tertullien, et Augustin eurent si bien défini le principe de la *traditio* comme critère d’authenticité chrétienne, et surtout après que le Lérinien eutélaboré ce critère avec tant de cohérence, il était logique d’attendre du génie de l’Aquinate quelque chose de décisif à cet égard. Cela ne se vérifia malheureusement pas. Mais le langage que l’Aquinate utilisa dans les contextes dédiés à l’argument est tel qu’il supplée, du moins en partie, à une telle lacune. Partant d’un significatif « apostoli (et discipuli) tradiderunt », qui retentit dans le « curaverunt evangelistæ tradere » ainsi qu’en « Scriptura tradita », on ne tâtonne pas du tout : on procède à la lumière des vérités « transmises ». Par ailleurs, le langage de saint Thomas ne se limite pas à l’acte de « transmettre », mais il considère ces mêmes vérités - c’est-à-dire celles qu’ « ad salutis necessitatem et ad ordinem ecclesiasticæ dispositionis pertinent » - au moment de leur première révélation comme dans leurs passages successifs.

De saint Paul (surtout de 1Co 11,23), il reçoit le verbe « accipere » en se référant à la phase originaire de la divine Révélation, aussi bien qu’à la communication qu’en fait l’Église, toujours renouvelée et toujours actuelle.

Donc « tradere » et « accipere »: ces deux verbes associés reunissent toute la réalité de la *Traditio apostolica*. Son contenu, la chaine de réception/transmission qui étend ce contenu au « hic et nunc » de l’Église, son identité inaltérée de « veritas ad salutem » et de critère indiscutable pour le discernement, à savoir le critère de l’orthodoxie et de la Foi dans sa source authentique.

« Dominus fecit et dixit, quæ in evangeliis non continentur », pour la raison que les évangélistes ne se soucièrent que de « tradere quæ ad salutem necessitatem et ad ordinem ecclesiasticæ dispositionis pertinent ».

La Tradition chez saint Thomas d’Aquin 73

Voilà ce que l’on trouve chez l’Aquinate. C’est déjà beaucoup, mais il y a encore beaucoup d’autres déclarations, aussi sporadiques soient-elles.

En effet, il y a chez Saint Thomas une référence marquée à l’autorité magistérielle, qui authentifie le critère en question, et en rend le jugement officiel — c’est-à-dire valide, toujours, partout, et pour tous.

On lit cela dans cet « ordo ecclesiasticæ dispositionis », dans lequel transparaît le Magistère de l’Église.

**3.3** Cette dernière donnée est sans nul doute parmi les plus importantes. L’Angélique y est très sensible, et il en parle avec sa clarté coutumière.

Il parle du Saint Esprit qui insuffle aux apôtres ce qu’ils doivent *transmettre* à la *garde* fidèle de l’Église, non seulement au moyen de l’écrit mais aussi par l’annonce orale.*[[300]](#footnote-300)*

Les apôtres donc transmettent à l’Église les vérités enseignées par le Christ et rappelées par la « suggestio » du Saint Esprit, afin que l’Église les retransmette en les prêchant. C’est la raison pour laquelle les contenus de Foi absents de l’Écriture Sainte proviennent de l’Église et parviennent à chaque croyant à travers l’Église, par l’intermédiaire de sa tradition orale[[301]](#footnote-301). Et même si le recours de l’Aquinate à ce lemme n’indique pas toujours la transmission orale de la vérité, mais dans certains cas implique aussi la transmission écrite[[302]](#footnote-302), néanmoins le fait de puiser « ex familiari apostolorum traditione » ne laisse de doutes ni sur l’origine des « veritates ad salutem », ni sur leur dépôt ecclésial et leur retransmission ininterrompue « per successionem fidelium ».

Certains, au point où l’on en est, pourraient se demander quelle valeur effective accorder à la *Traditio*. Vu la centralité de l’Écriture et, du moins au sens large, son exclusive efficacité fondatrice et normative, ils pourraient même supposer que justement saint Thomas subordonne la Tradition à l’Écriture. Or sa façon de traiter le sujet est significative. On l’a vu au début de cette étude sur saint Thomas : « traditio canonica, traditio Ecclesiæ, traditio Scripturæ, ex familiari apostolorum traditione ». Voilà des modes foncièrement différents, mais substantiellement équivalentes.

La valeur de fond sur laquelle ces expressions posent l’accent, ce n’est pas, comme il pourrait sembler, la Sainte Écriture ; mais plutôt la Sainte Écriture en tant qu’elle est passée au crible par l’Église et comparée avec le dépôt de la Tradition, si bien que l’Église elle-même revient au premier plan comme la valeur sur laquelle tout se fonde. Si tout débute avec la Révélation divine, cette dernière arrive à l’Écriture, comme on le sait, par l’intermédiaire de la communication orale, et donc seulement dans une deuxième phase ; avec l’Écriture ne cesse ni la prédication, qui puise de manière ininterrompue au dépôt gardé et transmis par l’Église, ni l’enseignement du Magistère ecclésiastique qu’ils émanent des pontifes romains, ou bien des conciles œcuméniques, ou encore des évêques répandus dans l’orbe catholique. On peut donc conclure en affirmant que si le primat fondateur était à réserver à la « sola Scriptura », saint Thomas n’aurait jamais dit « Scriptura canonica » ni « traditio Scripturæ ». Si de l’Écriture le son regard se porte vers l’Église, cela veut dire que, en dernière analyse, c’est précisément sur l’Église qu’il fonde son activité magistérielle  et l’on comprend alors pourquoi et dans quel sens saint Thomas parle de « Scriptura canonica » et de « traditio Scripturæ ». Somme toute, il me semble

74 CHAPITRE 5. TRADITION ET SCOLASTIQUE

les acquis devenus patrimoine commun avec le Concile de Trente et avec la réflexion théologique qui a suivi donnent une réponse indirecte aux questions sur la valeur de la traditio thomasienne[[303]](#footnote-303).

# Chapitre 6

**Doctrine conciliaire**

Je suis presque sûr que l’adjectif « conciliaire », contenu dans le titre éveillera le souvenir, voire les attentes de certains à l’égard du CŒVII.

L’intérêt pour le dernier concile est tel, qu’il est devenu un super-concile.

« Conciliaire » a aujourd’hui une signification quasi absolue, ou du moins antonomastique, car il a dans le Vatican II, depuis plus d’un demi siècle, son unique référence.

« Conciliaire » a aujourd’hui une signification quasi absolue, ou du moins est devenue une antonomase, car il n’est utilisé depuis plus d’un demi-siècle que pour qualifier le concile Vatican II.

Bien entendu, je vais en parler, et dans ce chapitre. Mais ni tout de suite, ni de façon exclusive.

Si je travaillais sur l’histoire de la Traditio apostolica, et non son approfondissement théologique, je dédierais ce sixième chapitre à l’évolution, et même, sans doute possible, à l’involution de ce concept.

On sait qu’après l’âge de la Scolastique, vint le temps de sa détérioration progressive, et ce, jusqu’au dechainement de la réforme. La réforme en effet, qui fit du « non » à la *Traditio* son point de force, ne s’explique que comme l’expression d’une Scolastique déchue, nominaliste, occamiste.

Gabriel Biel[[304]](#footnote-304), qui n’est pas appelé par hasard « le dernier scolastique » — où dernier n’a pas de sens purement temporel — incarne l’état de la Scolastique déchue. En tant que représentant de cette dernière, et bien qu’il ne soit pas absolument brillant, il a eu une influence déterminante sur le jeune Luther.

Aussi surprenant que cela puisse paraître, G. Biel, dans son intention de tout ramener à l’Ecriture, qualifie cette dernière exactement comme l’Aquinate : « canonique »[[305]](#footnote-305).

Mais il le fait pour établir que ni l’Église, ni le Pape n’ont l’autorité pour définir de nouveaux articles de Foi.

L’exclusivisme biblique de J. Hus (n ca. 1370, † 1415) et de J. Wyclif (n. ca. 1330, † 1384)[[306]](#footnote-306), est encore plus marqué, pour ne pas parler de celui de Luther.

2.

3.

75

76 CHAPITRE 6. DOCTRINE CONCILIAIRE

Quoiqu’il eût débuté avec le commentaire aux *Sentences* (1508-1510), voie obligée de tout « Magister » de ce temps-là, M. Luther (n. ca. 1483, † 1546) fut l’exégète non seulement de saint Paul, mais aussi des quatre évangiles et d’une grande partie de l’AT. Sa grandiose *Genesis Vorlesung* en est une preuve indiscutable. Et jusque-là rien de mal, ne serait-ce que pour l’exclusivisme avec lequel il opposait la Bible à l’Église[[307]](#footnote-307). Le fait qu’il se dressât non pas contre l’Église en soi, mais contre l’Eglise Romaine, tenue pour la sentine de tous les vices, aggrave la portée de son exclusivisme biblique, en faisant de Rome un exemple révélateur pour appuyer l’évidence de son idée de fond : *solus Deus, sola Fides, sola Scriptura*.

Paradoxalement, l’exclusivisme biblique qui mûrit aux XIVe et XVIe siècles révèle dans

de nombreux cas une signification apologétique de la Tradition. Le fait est paradoxal mais non contradictoire, pour la raison que, en posant la Bible comme unique fondement de la Révélation et donc de la Foi, la Réforme entendait faire appel à ces origines d’où la Foi naquit et se répandit intacte, jusqu’au moment où elle fut corrompue par Rome.

Ainsi, Rome aurait trahi la Tradition originelle, et l’attitude anti-romaine de la réforme se voudrait donc contre les traditions romaines, et non contre la Tradition. C’est là, en grande partie, l’attitude de fond avec laquelle Luther regarde et juge les « innovations » romaines, souhaitant souhaitant les dépasser en retournant aux positions de départ. Sous ce profil on découvre un Luther bien différent de celui du stéréotype polémique : un Luther attaché aux formes du passé et défenseur de l’ancienne Tradition[[308]](#footnote-308).

Cependant, il est un fait que l’argument des controverses théologiques se prolongeant pendant des siècles, avant que le Concile de Trente ne tentât de composer les divergences, portait surtout sur la Tradition. Ce n’est pas qu’on voulait en donner une explication différente, peut-être meilleure, en plus de celle du Lérinien ; on se bornait à répéter la doctrine désormais acquise, selon laquelle on entend par la Tradition des vérités salutaires qui ne sont pas toutes contenues dans la Sainte Écriture, mais transmises de façon ininterrompue et fidèle par le magistère vivant de l’Église. Une continuité de magistère qui va des apôtres jusqu’à maintenant. Un opposant de Wyclif, peut-être le plus grand, le carmélitain T. Netter (n. ca. 1375, † 1430), appelé le « Waldensis » et connu surtout par son *Doctrinale antiquitatum fidei catholicæ Ecclesiæ*, faisait consister la Tradition en ces vérités que les apôtres « non communicaverunt in Scripturis »; vérités « quas scribere non vacabat, sed viva voce alter alteri et senior traderet juniori »[[309]](#footnote-309). Je dirai davantage : bien qu’elle fût l’objet d’un intérêt théologique opposant novateurs et sympathisants à la doctrine officielle de l’Église et à la théologie de ses plus grands Docteurs, la Tradition arriva au seuil du Concile de Trente Tridentin sans avoir avancé d’un point de vue de la connaissance et de l’approfondissement, ce qui aurait été appréciable.

7.

Tradition et Tridentin 77

Même la fameuse *Summa de Ecclesia[[310]](#footnote-310)* de Jean de Torquemada (n. 1388, † 1468), dominicain et cardinal, au lieu de se focaliser sur le problème théologique de la Tradition, le mentionne presque en passant**,** pour rappeler la présence, dans la doctrine catholique, de vérités provenant non de l’Écriture, mais de la médiation orale des apôtres.

Dans le vif de la Réforme, bien que persistât l’appel de certains réformateurs à la Tradition ancienne contre celles qui auraient été introduites par Rome, la polémique l’emporta sur la recherche ; le substantif ”Réforme” lui-même finit par signifier lutte ouverte à toute tradition. Même là il y a du paradoxe : dans un document délibérément paisible comme le fut la *Confessio Augustana* de 1530, qui naquit d’ « exigences conservatives et conciliatrices imposées par les circonstances politiques, trouvant dans l’esprit humaniste de Melanton, qui était fondamentalement adogmatique, un instrument apte à la formulation de concepts intentionnellement génériques pour que pussent s’y reconnaître des conceptions différentes »[[311]](#footnote-311), on n’hésita absolument pas à écrire que

« traditiones humanæ, institutæ ad placandum Deum, ad promerendam gratiam et ad satisfacien- dum pro peccatis, adversantur evangelio et doctrinæ fidei »[[312]](#footnote-312).

C’est là, pour ainsi dire, piste de lancement ou fer de lance) de la position que l’Église assuma officiellement à l’occasion du Concile de Trente et de Vatican I, « modifiée » par la suite – nous verrons dans quel sens et dans quelle mesure – par le Concile Vatican II.

**1 Tradition et Concile de Trente**

Comme on le sait, la Tradition fut un des thèmes abordés assez tôt par le grand Concile. Il faut en connaître la raison. Dès 1520, Luther avait invoqué un concile « libre, universel, chrétien » provoquant toujours, avec une polémique à peine couverte par les adjectifs mentionnés, la tergiversation de Rome. Concoururent à augmenter les difficultés pour l’indiction d’un concile, d’une part, la volonté que Luther exprima – un peu en contradiction avec lui-même – à la diète de Worms, de n’être pas du tout disposé à abandonner « son fondement de la parole de Dieu pour [la] soumettre à un concile »[[313]](#footnote-313); d’autre part, la belligérance entre l’Empire (Charles V) et la France (François I). Dans un tel climat de tensions et de bouleversements, un concile œcuménique paraissait impensable. Mais à peine la France et l’Empire eurent-ils recommencé à se parler, le pape Paul III promulgua la bulle « Lætare Jerusalem » de novembre 1544 et convoqua le concile à Trente. L’ouverture, prévue pour mars 1545, fut reportée à décembre[[314]](#footnote-314), et, malgré les difficultés de départ, le concile se mit à l’œuvre et se déroula en trois moments distincts : de 1545 à 1548, 10 sessions avec Paul III ; de 1551 à 1552, 6 sessions avec Jules III ; de 1562 à 1563, 9 sessions avec Pie IV.

78 CHAPITRE 6. DOCTRINE CONCILIAIRE

La doctrine sur la Tradition fut discutée et définie dans la quatrième session (8 avril 1546). Le 4 février de cette même année, la troisième session avait déclaré « le Symbole de la Foi, dont se sert la Sainte Église Romaine, et que le Concile a jugé à propos de rapporter en ce lieu, comme étant le principe dans lequel conviennent nécessairement tous ceux qui font profession de la Foi de Jésus Christ, et comme... fondement ferme et unique » de la Foi même, à retenir et à proposer de nouveau dans chacun de ses mots, intégralement et fidèlement[[315]](#footnote-315). Il est question du Symbole nicéeno-constantinopolitain, dont le contenu exprime un évident rapport de dépendance tant de l’Écriture que de la Tradition.

**1.1** La Réforme, faisant tache d’huile, entrainait le détachement progressif, théorique et pratique, de la Tradition. En vérité, cela ne dépendait pas seulement du fait qu’on parlait avec emphase du principe scripturaire et de son unicité en tant que « fondement » ; en fait la perspective anti-romaine se faisait toujours remarquer, et parfois elle était proclamée sans demi-mesure ; l’anti-traditionalisme protestant se plaçait dans cette perspective

En considérant attentivement ce qui a été dit ci-dessus, il résulte avant tout que le principe scripturaire ne trouve aucun principe ni pour l’accompagner, ni pour le limiter. Ce qui qui serait le cas si la Tradition avait une tâche à coté de l’Ecriture, pour l’intégrer ou la substituer. L’anti-romanisme s’identifiant par ailleurs à l’anti-traditionalisme, on assiste donc à une déformation du concept de Tradition. Lorsque dans le milieu réformé on parle de Tradition, on n’entend point formellement – « primo et per se » dirait un bon scolastique – des vérités contenues dans le dépôt sacré de la Révélation et transmises oralement plutôt que par écrit ; on entend au contraire toutes les institutions, prescriptions et cérémonies disposées par l’Église de Rome et à proscrire avec elle. Désormais, le concept est autre. Lorsque du côté protestant et du côté catholique, on met la Tradition au premier plan, le mot est identique, non la signification. Et on comprend alors la raison pour laquelle même la *Confessio Augustana* n’hésite pas à hausser la voix, en parlant avec une assurance péremptoire : « Admonentur [homines] quod traditiones humanæ – aussitôt identifiées dans certaines prescriptions de l’Église romaine – adversantur evangelio et doctrinæ fidei »[[316]](#footnote-316). La condamnation de ces « traditiones humanæ », est en elle-même la condamnation de Rome.

J. Lortz se demande si l’Église est entrée dans l’ « orage de la Réforme » en position de force ou de faiblesse[[317]](#footnote-317). La question voudrait percer la vraie nature du cadre religieux, caractérisé par les institutions catholiques multiples de l’époque : une présence variée et vivace de familles religieuses, d’activités culturelles et de sacralité vécue, de piété liturgique et populaire, de pèlerinages, processions, vénérations de saints, pénitences publiques et privées. Tout cela, dans le jugement protestant, était « tradition » ou mieux était

« traditions »: le bouleversement romain du « pur évangile ». Le jugement ne se perd pas en subtilités ; sans se demander si tout cela avait un fondement théologique, on le niait dès l’abord. Et bien qu’une nouvelle Église se fût désormais substituée à la romaine, le manque d’une véritable analyse critique était tel qu’il rendait inintelligible la réaction romaine : p. ex. (ainsi) la *Confutatio Pontificia* de la *Confessio Augustana* qui, sans nier les différences doctrinales et pratiques entre Rome et la Réforme, appelait, à la conclusion de sa première partie, les différences elles-mêmes « opinions différentes », mais non « raisons d’opposition »[[318]](#footnote-318).

Tradition et Tridentin 79

Ni les uns ni les autres ne s’attachèrent aux positions dogmatiques de chacun : du côté catholique, les jugements étaient plutôt superficiels et dénués de supports sérieusement critiques ; du côté protestant, le désir de nouveauté, la perspective de la séparation d’avec Rome et l’influence vaguement nominaliste, amenèrent Luther et ses disciples sur les barricades de la révolte. Le concept de Révélation étant ignoré ou pour le moins altéré[[319]](#footnote-319), celui à peu près commun de Tradition ayant été renié, les novateurs créèrent les conditions pour que le concile invoqué ne s’étendisse pas sur d’autres sujets. Et l’intérêt conciliaire se porta aussitôt sur les problèmes mentionnés.

**1.2** Se placèrent en premier plan les problèmes qui étaient reliés à la Sainte Écriture, qui auraient inévitablement entrainé l’élargissement de l’attention conciliaire aussi aux problèmes de la Tradition.

Et ainsi fut fait. Le 8 février 1546, la « receptio » des Livres sacrés fut posée comme fondamentale[[320]](#footnote-320). On voulait mettre en évidence la concordance de ces Livres avec les dogmes catholiques et le caractère contradictoire de l’hérésie protestante[[321]](#footnote-321). Quatre jours plus tôt, face à la « magnitudo rerum tractandarum » et donc à la nécessité d’extirper l’hérésie et de réformer les mœurs, les Pères conciliaires s’étaient accrochés sur le symbole nicééno-constantinopolitain en tant que « principium in quo omnes, qui Christi fidem profitentur, necessario conveniunt », ainsi qu’inébranlable et unique « firmamentum » de l’unité chrétienne[[322]](#footnote-322).

Il faut considérer attentivement l’acceptation du Symbole en tant que principe et fondement d’unité. Le Symbole (de συν+βάλλω = je connecte, je mets ensemble) est la synthèse des vérités professées et il assume la signification soit de *Foi professée*, soit de *règle de la Foi[[323]](#footnote-323)*.Une telle signification tient en ce que le symbole cueille à la racine les vérités constituant la Foi, et reconnues comme telles officiellement et avec autorité.

80 CHAPITRE 6. DOCTRINE CONCILIAIRE

La source est double. Si la forme *écrite* a une priorité incontestée et incontestable, la forme *orale* n’en est pas moins importante etvoire capitale, que ce soit parce que certaines de ces vérités ne jouissent pas d’un fondement écrit évident, ou bien parce que les formes écrites proviennent d’un enseignement oral, ou encore parce que les unes et les autres sont le témoignage vivant de cet enseignement. En effet, en lisant, ou en récitant le Symbole, il est facile de remarquer que toutes les assertions ne se rapportent pas  « directe et per se » à l’Ecriture Sainte : qu’on songe p. ex., à « qui ex Patre Filioque procedit »: Jn 15,26 témoigne du Père mais passe sous silence le Fils. Pourtant, l’enseignement oral, à savoir la Tradition n’en fait pas autant, et c’est en sa faveur que les Pères se prononcèrent*.[[324]](#footnote-324).*

La fameuse distinction « *partim... partim* », qui proposait Écriture et Tradition comme deux sources distinctes de révélation, naquit du contexte rappelé ci-dessus : « ... partim ex scripturis, quæ sunt in veteri et novo testamento, partim etjam ex simplici traditione »[[325]](#footnote-325)*.* On ne se limita pas à une déclaration de principe, on y ajouta l’engagement à rechercher les « auctoritates, quibus probatur traditiones esse in ecclesia Dei »[[326]](#footnote-326)*.*

Avec cela on dit que tout s’est déroulé pacifiquement jusqu’au « decretum de receptione librorum sacrorum et traditionum apostolorum ». La discussion fut plutôt vivace. Ce qu’on mettait en doute, ce n’était pas l’existence de traditions apostoliques *extrabibliques*, mais si elles méritaient la même vénération que les bibliques. Certains n’hésitaient pas à déclarer «iniquum » et « impium » qu’on pût seulement penser y penser[[327]](#footnote-327).

Ce n’est pas par hasard qu’on avait recours au pluriel (« traditions »). En effet, on a démontré que, au temps du Tridentin, ce pluriel concernait non la réitération des évènements de transmission, mais quelques contenus qui, quoiqu’ils fussent révélés, n’étaient pas entrés dans le canon de l’Écriture Sainte, et d’autres encore qui dépendaient de l’activité magistérielle de l’Église[[328]](#footnote-328); le pluriel, en substance, valait autant que le singulier.

On travailla intensivement à la rédaction d’un texte qui reçût la majorité des consensus. Ce ne fut pas un petit travail de rien du tout, mais on arriva à prendre une décision définitive le 8 avril 1546, à la conclusion de la IVe session.

**1.3** Il sera bon de lire le texte et de le commenter peu à peu.

« *Sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina Synodus, in Spirito Sancto legitime congre- gata... hoc sibi in perpetuo ante oculos proponens* ». C’est une carte d’identité. Celui qui parle, ce n’est pas un sujet quelconque, c’est le Concile œcuménique de l’Église, une, sainte, apostolique, réunie à Trente dans le plein respect des normes (légitimement) et dans la totalité de ses composants (Synode générale). La réunion n’est ni casuelle ni fortuite ; elle vise à décider quelque chose avec la pleine conscience de ses pouvoirs et avec cela à s’engager dans le présent et dans le futur (*in perpetuo*). Une telle déclaration d’intentions et l’extension de ces intentions à tout le cours de l’histoire rejette sans appel la tentative,

Tradition et Tridentin 81

à laquelle beaucoup aujourd’hui succombent, et à tous les niveaux, d’historiciser la décision, comme si la « *sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina Synodus* » était prisonnière – ou s’était elle-même laissé emprisonner – de son temps et comme si sa décision ne devait résoudre que les problèmes de ce moment historique particulier. Qu’on lise bien et qu’on apprenne par cœur « *in perpetuo* ». Il n’y a rien d’autre à ajouter.

« *... ut sublatis erroribus, puritas Evangelii in Ecclesia conservetur, quod promissum ante per Prophetas in Scripturis sanctis Dominus noster Jesus Christus Dei Filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos Apostolos tamquam fontem omnis et salutaris revelatis et morum disciplinæ « omni creaturæ prædicari » (Mc 16,15) jussit* ». L’air qui circulait à l’intérieur de l’Église au XVIe siècle était infestée de nombreuses erreurs, par dessus-tout – mais pas exclusivement – par celles des protestants ; le Concile les balaie (*sublatis*) et cela dans un unique but : pour que l’Évangile resplendisse dans l’Église dans toute sa pureté. À la question : « quel Évangile, vu que celui qu’on présente d’un côté contredit celui d’autres côtés ? », il répond avec la certitude fondée sur l’autorité de Dieu qui parle : un unique Évangile, celui qui fut « *promis par les Prophètes* », et ensuite promulgué par le Christ (*que le Fils de Dieu répandît de sa propre bouche* ») et prêché de par son commandement par les apôtres au monde entier comme source de ce qui est nécessaire au salut. On ne parle pas encore de Tradition directement ; mais les mots qu’on utilise ici, notamment ce « *toutes les nations faites des disciples* », *soulignent* sous-entendent la Tradition et n’ont point de sens qu’en se référant à celle-là.

« *... perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quæ ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptæ, aut ab ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditæ usque ad nos pervenerunt* ». Maintenant le langage est sans équivoques celui de la Tradition (*dans les Livres écrits, ou sans écrit dans les Traditions ; qui ayant été reçues par les Apôtres, de la bouche de Jésus Christ lui-même, ou ayant été laissées par les mêmes Apôtres, à qui le Saint Esprit les a dictées, sont parvenues comme de main en main, jusques à nous*). L’intégration ininterrompue, depuis le Christ jusqu’au présent, du « tradere » et de l’ « accipere », met sous les yeux de tout le monde le fait de la transmission – la Tradition – et la loi qui l’enjoint « j’ai reçu du Seigneur ce qu’à mon tour je vous ai transmis ».

« *... orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores per- tinentes, tamquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur* »[[329]](#footnote-329). Le décret, quoique dans une forme très prolixe et répétitive, atteint là son but : il se prononce en faveur de la Tradition, qu’il reçoit à l’exemple des Pères, à côté de l’AT et du NT, comme vraies paroles de Dieu (*dictées de la bouche même de Jésus Christ, ou par le Saint Esprit, et conservées dans l’Église Catholique par une succession continue*). Il en proclame en outre la nature (*elles regardent la Foi, ou les mœurs*), le régime qui en légitime la conservation et la retransmission (*par une succession continue*), la dignité qui, pareillement à celle de la parole écrite, rend l’une et l’autre dignes d’un identique amour et d’une même vénération (*les embrasse avec un pareil respect, et une égale piété*).

Suivant ce qui précède, on peut donc tirer un ensemble de conclusions sures, sans appel et étroitement interdépendantes les unes des autres.

1. le Concile parle là avec la conscience de son infaillibilité conciliaire ;
2. donc, il proclame infailliblement l’existence soit de la Tradition soit de l’Écriture Sainte ;

82 CHAPITRE 6. DOCTRINE CONCILIAIRE

3. il considère l’une et l’autre comme deux sources distinctes de la Révélation, toutes deux se rapportant à des vérités à croire et à mettre en pratique ;

4. il reçoit et vénère toutes deux avec la même affection et la même révérence religieuse ;

5. il fait comprendre que même l’Écriture est à son origine Tradition, en tant qu’elle reçoit la prédication du Christ, que Lui-même consigna aux apôtres ;

6. lesquels, à leur tour, la transmirent à d’autres pour qu’elle fût retransmise par eux.

Dans ce décret il y a un point, en sus de ceux sur lesquels je vais bientôt attirer l’attention, qui n’est pas explicitement déclaré : celui des traditions ecclésiales. Il semble en effet que l’intérêt des Pères se concentra sur l’Écriture et sur les traditions orales provenant du Christ et/ou des apôtres. Ce qui semble n’est pas nécessairement réel. Il est vrai que le décret n’en fait pas *explicitement* mention ; il est aussi vrai que les déclarations de certains Pères[[330]](#footnote-330) vont dans cette direction ; mais celui qui réussit à pénétrer plus profondément dans le texte y découvre aussi ce qui n’y est pas explicitement. En effet, on ne peut ne pas être frappé par la répétition, dans le bref espace de deux lignes, de la référence au Saint-Esprit : « *Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditæ, ad nos usque pervenerunt* » et *a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas* ». Dans le premier cas il s’agit de traditions qui « *ayant été reçues par les Apôtres, de la bouche de Jésus Christ même, ou ayant été laissées par les mêmes Apôtres, à qui le Saint Esprit les a dictées, sont parvenues comme de main en main, jusques à nous* » – l’indication écrite en 1546 souligne quinze siècles d’histoire chrétienne et ecclésiastique. Ne s’agit-il seulement que de celles que le Christ consigna aux Apôtres et que ceux-ci consignèrent à leurs successeurs ? Le participe présent « *dictante* » qui est certainement un présent itératif, d’autant qu’il concerne l’histoire de l’Église, l’exclut. S’il n’avait été question que de celles-ci, le décret aurait utilisé non un « *dictante* », mais un « *commonefaciente, mentionem faciente* ».

Dans le second cas réapparaît le verbe « dictare » dans la forme du participe passé « *dictatas* », avec pour conséquence que le sens du successif « *conservatas* » concerne non les traditions reçues de la bouche même du Christ, mais celles que le Saint Esprit a dictées. Ensuite, la mention à la « *continua successione* » met en évidence les sujets qui, dans la vie de l’Église, ont le mandat officiel du magistère et du gouvernement[[331]](#footnote-331), dont la tache prééminente est de « lier et dénouer, de fermer et d’ouvrir » sous le guide constant du Saint-Esprit. Il devient alors vraiment difficile d’exclure du décret tridentin et de sa portée contraignante les traditions ecclésiastiques : celles, entends-je, qui dépendent directement du magistère et du gouvernement de l’Église et qui sont reliées par elle avec ce qu’il est juste et nécessaire de créer et d’œuvrer pour atteindre la vie éternelle. Puisque ce qu’il est juste de croire et d’œuvrer comprend aussi « *les traditions non écrites* », il s’ensuit qu’il est juste de les recevoir « *avec un pareil respect, et une égale piété* » réservés à la parole de Dieu *écrite*. En effet, même la parole *dite* démarre de l’initiative du Saint-Esprit qui rappelle ce qui a été enseigné par le Christ, le propose de nouveau, l’éclaire et, pour ainsi dire, le « conduit par main » jusqu’à nous avec la garantie de la succession apostolique ininterrompue. Donc, parole *écrite* et parole *dite*, ont la même et par conséquent

Tradition et Tridentin 83

égale dignité. Parait logique**.** Mieux : la décision tridentine de laisser tomber le proposé « *partim/partim* », de le convertir en *et/et* » et d’en tirer la conséquence est logique : « *pari pietatis affectu ac reverentia* ».

**1.4** Bien que je soutienne ce qui a été dit ci-dessus, je ne fais pas abstraction *du silence apparent de ce décret à propos des organes de la Tradition*, à savoir à propos des personnes *douées* dotées d’une « potestas clavium » et en conséquence capables d’établir une telle doctrine ou tel comportement appartiennent au « dépôt sacré » des vérités révélées à garder, interpréter, définir et transmettre. Mais, pour la même raison, capables aussi, au nom de l’Église et en mettant en œuvre une interprétation homogènement évolutive des données révélées et transmises, d’introduire dans la vie de l’Église ce qu’on appelle  *les* traditions *ecclésiastiques*. Pour dire mieux, à partir de ces remarques, il saute aux yeux que parler de Tradition ne suffit pas si on n’en précise pas à chaque fois/au cours du temps le sens actif (l’organe qui la transmet) et passif (ce qui est transmis) .

Dans ce cas, sa valeur dépendra donc objectivement de sa liaison homogène avec la source révélée et de l’authenticité incontestable de l’organe qui, par disposition divine, garde, interprète et transmet cette même source.

Pour commenter le décret, j’ai volontairement mis l’accent sur la phrase « continua successione in Ecclesia catholica conservatas », qui est presque l’écho de ce qu’on lit dans le *Decretum Gratiani*: « per successores in ministerio confirmatas ». *Je l’ai fait parce que, une déclaration explicite du Tridentin manquant à cet égard, pas tous ne s’aperçoivent qu’elle est implicite dans la phrase susdite*. Je l’ai fait parce que dans la mesure où une définition explicite du Concile de Trente manque à cet égard, tout le monde ne voit pas qu’elle est implicite dans la phrase en question. Le silence du critique pourrait par conséquent paraître suivre par le silence du décret tridentin. L’auteur en revanche, sans jactance mais très discrètement, est d’avis que l’analyse de ce décret amène à une conclusion différente. Lorsqu’on parle de Tradition, le discours est inévitablement et objectivement ecclésiologique. Et dans le cadre de l’ecclésiologie catholique, la Tradition est, bien sûr, un ensemble de vérités contenues dans le « dépôt sacré », mais elle est aussi – ou mieux préalablement à l’objet à garder – l’organe qui reçoit ledit dépôt avec l’obligation de le garder et de le retransmettre.

Comme on le voit, l’intérêt à la Tradition comporte inévitablement la focalisation soit sur *ce qui* est reçu et transmis, soit sur *celui qui* reçoit et transmet. Dans un cadre ainsi défini,quelle signification peut avoir la continua successio*« continua successio »,* sinon celle qui concerne l’aspect actif de la Tradition, garantissant son contenu ? et quelles peuvent être ces « mains » qui se passent les unes aux autres la Tradition orale, si ce ne sont celles de ceux qui, « en succédant» aux apôtres, en continuent l’office de recevoir et retransmettre les contenus révélés ?[[332]](#footnote-332)

**1.5** Au point où on en est, même au risque de me répéter, j’estime opportuns de dire quelques mots d’approfondissement à propos de la question soulevée par le « pari pietati affectu ac reverentia ». En effet, non seulement la déclaration tridentine établit la coexistence de contenus révélés, différemment transmis : les uns *par oral*, les autres *par écrit* ; mais elle fait des uns et des autres, avec la solennité du Magistère suprême, les objets d’un identique sentiment de piété et de vénération. Comme je l’ai déjà dit, la question est reliée avec celle du « *partim/partim* ». C’est là la formule avec laquelle, dans un projet daté 22 mars 1546, les Pères conciliaires

84 CHAPITRE 6. DOCTRINE CONCILIAIRE

distinguèrent les deux sources de la Révélation chrétienne : orale et écrite[[333]](#footnote-333). La signification de l’adverbe et la répétition même de celui-ci étaient les signes que la transmission écrite, *aussi bien* que l’orale, devait être tenue partiellement, ou non exhaustivement pour source de vérité. D’où la doctrine des deux sources, l’une écrite et l’autre orale, à la fonction – ce me semble – *réciproquement* complémentaire. À mon avis, c’est exactement là le motif du choix malheureux du *partim*, la Révélation étant définitivement terminée avec la mort du dernier apôtre et, au bout de quelque temps, passée dans l’écriture. Il y a pourtant de nombreuses raisons qui font comprendre que le transvasement ne se produisit pas en entier et la conséquence à en tirer, c’est que si le « *partim* » pouvait avoir une signification pour l’écriture, elle paraissait impertinente pour l’oral. La complémentarité pouvait pour cela constituer une caractéristique de la transmission orale vis-à-vis de l’écrite, mais non le contraire. Il faut par conséquent *apprécier positivement* – même si quelques-uns l’estiment insignifiant – que le décret tridentin passa, dans sa forme finale et approuvée, de « *partim* » à « *et* »: les sources de la Révélation sont l’Écriture *et* la Tradition.

C’est dans ce *et* qu’est la justification du « pari pietatis affectu ac reverentia » sur lequel quelques-uns[[334]](#footnote-334) objectèrent durant et après le Concile. En effet, si Écriture et Tradition contenaient toutes les deux « puritas Evangelii » et que toutes deux la gardaient « in Ecclesia », un traitement différencié d’attention respectueuse aurait été une discrimination impardonnable vis-à-vis de l’une ou de l’autre. La logique exigeait donc l’adjectif « pareille » et non « similaire ou analogue ». Et toutefois, même l’adjectif « pareille » ne pouvait se soustraire à quelques exceptions : restait en effet à savoir comment concilier avec le primat du principe scripturaire, qui arrivait aux Pères conciliaires non seulement de la patristique et de la Scolastique, mais aussi – quoique de manière déformée – par la Réforme, à laquelle le Tridentin répondait directement. Puisque même la Bible, en dernière analyse, c’était de la Tradition, on pensa qu’il suffisait un « pari » pour ne pas confondre les deux plans, tous deux *pareillement* respectés et honorés, mais non homologues.

**2 Dans le Concile Œcuménique Vatican I**

Le passage du Tridentin au Vatican I ne s’est pas fait comme par enchantement ; on compte un écart de trois siècles environ ; aux cous desquels le problème de la Tradition, éclairci et – on peut bien le dire – substantiellement résolu par le Tridentin, continua de retenir l’attention sous des angles divers. C’est une tentative louable, avec l’espoir de réponses définitives à l’hérésie montante, ou d’élaborations plus probantes et pertinentes à l’intérieur de la doctrine désormais séculaire qui, depuis Irénée et Tertullien, se fond dans le courant augustinien, se précise dans la

Dans le Concile Œcuménique Vatican I 85

rigueur du Lériniens, est assumée et enrichie par le Tridentin qui la consigne à la réflexion et à l’évolution successives ; et c’est sur cette lancée qu’on est arrivé au concile Vatican I.

**2.1** Je ne sais si les *Loci theologici* de Melchior Cano peuvent ou non être tenus pour pré- ou post- tridentins : il semble qu’ils correspondent tout à fait aux leçons qu’il donna à Alcalà en 1544 et que donc ils précédèrent le décret du Concile de Trente[[335]](#footnote-335). Que M. Cano doive quand même être tenu pour un théologien de la Tradition, cela ne fait aucun doute*,* comme il a été relevé et magnifiquement documenté[[336]](#footnote-336). Il ne fut pas le seul. Certains comptent parmi eux encore l’irénique franciscain G. Schatzgeyer († 1527), qui même s’il en faisait effectivement partie – mais l’année de sa mort l’exclut – resterait en substance le défenseur du principe scripturaire, tel qu’il se révèle dans son œuvre principale[[337]](#footnote-337). La position de J. Driedo n’est pas différente († 1535), dont par ailleurs le Tridentin se servit, surtout en utilisant *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus libri IV* de 1533[[338]](#footnote-338). Son disciple, A. Pigghe (Pighi ou Pighio, † 1542), pas encore tridentin, est cependant suffisamment controversiste pour ne pas reprocher aux novateurs leur refus de la Tradition, qui pour lui est supérieure à l’Écriture même[[339]](#footnote-339). Dans l’âge qui vit le refleurissement de la Scolastique, s’imposent sur les autres F. da Vittoria († 1546)[[340]](#footnote-340), maître de M. Cano qui lui succèdera dans la chaire, et le *doctor eximius* F. Suárez († 1596)[[341]](#footnote-341), tous deux exposants de l’école de Salamanque qui mit sur le même plan Révélation biblique et Tradition. Paraissent plus nets dans ce sens, et même plus enraciné dans le Tridentin Martín Pérez de Ayala[[342]](#footnote-342), Adam Tanner († 1632)[[343]](#footnote-343), Gabriele Vásquez († 1604), exalté comme le « second Augustin »[[344]](#footnote-344), l’anglais Thomas Stapleton († 1598), le souteneur décidé de la fonction de guide re-

86 CHAPITRE 6. DOCTRINE CONCILIAIRE

levant du Magistère ecclésiastique en ce que celui-ci propose tant l’Écriture que la Tradition[[345]](#footnote-345). Enfin le card. Roberto Bellarmino († 1621)[[346]](#footnote-346) fut vraiment grand, encore qu’il fût parfois contesté. Il s’intéressa à toutes les questions débattues à son époque, et donc aussi au rapport Écriture/Tradition. Sa conception de cette dernière est simple et limpide, qu’il distingua en *générale* et *spéciale*: l’une concernant l’échange de la « doctrina sive scripta, sive non scripta »; l’autre concernant par contre la seule doctrine « non scripta »[[347]](#footnote-347). Avec lui, le discours critique commence à se faire plus moderne, surtout en considération du fait que toute la doctrine traditionnelle n’est pas sous un dénominateur commun. En effet, la doctrine traditionnelle *divine* est la manifestation, de la part de Dieu, de la vérité salutaire ; la doctrine *apostolique* est la vérité salutaire transmise par les apôtres conformément au commandement du Christ non de l’écrire, mais de la prêcher ; l’*ecclésiastique* n’est pas quelque chose de nouveau ( « non sunt additiones »), mais une confirmation orale explicative ( « sed explicationes verbi scripti ») de ce que l’écrit contient de manière parfois obscure, générique et non détaillée[[348]](#footnote-348). Tenant le contenu de l’écriture pour suffisant au salut, Bellarmino reconnaît que tout n’est pas explicitement contenu en elle[[349]](#footnote-349). Ce qui n’autorise pas à soupçonner de conflit entre Écriture et Tradition[[350]](#footnote-350), mais laisse à l’intervention de l’Église la tâche de résoudre les cas douteux ou difficiles[[351]](#footnote-351).

Peu furent aussi pertinents et habiles que Bellarmin en ce qu’ils suivirent et appliquèrent le décret Tridentin sur la Tradition. Il fut le controversiste par excellence qui, ne perdant jamais de vue les erreurs protestantes, opposa à leur « sola Scriptura » le principe scripturaire et traditionnel, dans un sens non pas complémentaire, mais explicatif. Ainsi, la plupart de l’après Tridentin s’avéra déjà dit et pendant longtemps on n’assista plus qu’à une plate répétition. L’argument n’était point ignoré, mais l’inspiration purement augustinienne, même dans son expression la plus rigide, est due à St Vincent de Lérins. Dans l’école les magnats étaient M. Cano et R. Bellarmino[[352]](#footnote-352).

Les temps nouveaux étaient dans l’air, mais l’air fut rapidement empestée par le jansénisme et le gallicanisme ; ce n’est que rarement qu’on percevait une voix certainement importante sur le

Dans le Concile Œcuménique Vatican I 87

thème de la Tradition. Quelques-uns, comme p. ex. H. Tournely († 1729)[[353]](#footnote-353), quoiqu’il fût parmi les docteurs les plus prolifiques de la Sorbonne, ne lui dédia qu’une mention, pourrait-on dire

« en passant »[[354]](#footnote-354). D’autres – A. Mayr, Ch. R. Billuart, H. Kilber, C. Neller[[355]](#footnote-355), ne serait-ce que pour

rappeler les plus importants – en parlèrent, bien sûr, mais exclusivement en se référant aux silences de l’Écriture et en tenant la Tradition non seulement pour matrice, mais aussi pour gardienne et interprète de l’Écriture même[[356]](#footnote-356).

Les temps nouveaux étaient tels, parce qu’ils étaient caractérisés par de nouvelles orientations de la pensée : naissaient les grandes écoles – Tubingue, le thomisme et l’École Romaine, peu après les Instituts théologiques de la France. Des noms de grand prestige alternent avec d’autres, même insignifiants. Je parlerai de certains d’entre eux lorsque je toucherai au concept de *Tradition vivante*. Est enfin venu le moment de me consacrer au concile Vatican I.

**2.2** On ne saurait ignorer, en marge du concile Vatican I, les courants opposés des gallicans et des « ultra-montains », des catholiques libéraux et de ceux qui se hérissaient contre toute possibilité d’ouverture aux aspirations modernes[[357]](#footnote-357). Cependant le problème de la Tradition n’est pas directement impliqué dans le heurt des factions opposées*,* aucune d’entre elles n’en méconnaissant la valeur. Tant et si bien que le premier projet de constitution « contra errores præsertim ex rationali- smo provenientes », critiqué vivement en premier ressort et pour cela remanié par J. Kleugten, fut ensuite accueilli très favorablement par tous les Pères conciliaires, qui l’approuverent solennellement le 24 avril *1871* dans chacune de ses parties. Il s’agissait de la constitution dogmatique « Dei Filius » qui non seulement élevait à la conscience catholique des bastions contre le panthéisme, le matérialisme et le moderne rationalisme, mais exposait aussi dans une forme limpide, sure et complète**,** la doctrine catholique sur Dieu, sur la révélation, sur la Foi et sur le rapport Foi/raison, faisant suivre chaque chapitre contenant de telles déclarations des « canones » condamnant les erreurs correspondantes[[358]](#footnote-358). Ce n’est pas sans motif que j’ai rappelé le heurt parmi les catholiques libéraux et les ultra-

88 CHAPITRE 6. DOCTRINE CONCILIAIRE

montains. C’est la dispute qui permet le mieux de comprendre les conclusions du concile Vatican I. Tandis qu’on comprend bien – même par la *photocopie* qui en est offerte par les catholiques avant-gardistes d’aujourd’hui – en quoi consistait le libéralisme catholique, l’individuation de l’ultramontanisme est plus compliquée. Il est certain que son « Leit-Motiv » était une conception plutôt restreinte de la liberté en philosophie et théologie, dans un cadre général de réorganisation ecclésiale autour des valeurs traditionnelles et des vieilles habitudes. Pour ses partisans, le danger venait de l’ouverture superficielle aux idées du moment, qui notamment dans quelques centres, dans quelques nations et même dans les séminaires, étaient devenues enseignement commun. Le bienheureux Pie IX avait en 1864 opposé à ce danger, avec une prévoyance prophétique, son bien connu *Syllabus errorum in Europa vigentium* » en plus de son encyclique *Quanta cura* »[[359]](#footnote-359); les idées avaient pourtant survécu et s’étaient dilatées. La conception démocratique du pouvoir, même ecclésiastique, avait gagné une grande partie de la culture académique et de l’opinion publique ; un grand nombre des prêtres mêmes pensaient « à la libérale »; la Foi ne devait être qu’un fait privé et on ne tolérait plus qu’elle ait revête des aspects sociaux. Cette conception –là est peut-être une des raisons pour laquelle les premières interventions des Pères conciliaires rappelaient le clergé à la cohérence et à la sainteté de la vie.

Qu’il y eût une réaction de catholiques intransigeants, cela ne peut étonner. Plutôt, ce qui peut étonner, c’est comment elle se développa et comment elle s’affirma : sous le signe justement, de l’intransigeance-la-plus-intransigeante[[360]](#footnote-360), cependant compréhensible et inévitable pour tant des raisons.

**2.3** C’est dans ce cadre qu’il faut placer la prise de position du concile Vatican I sur la Tradition.

Au cours de sa troisième session, en discutant le projet du « Dei Filius », le Concile s’arrêta, et c’est révélateur, sur le principe et fondement de la Foi chrétienne catholique. À savoir, sur la Révélation, que toute la culture de l’époque, relevant largement des Lumières, du rationalisme et du panthéisme, reléguait dans le brouillard de l’indémontrable sinon de l’absurde : en effet, selon cette culture, rien ne pouvait se réclamer de la connaissance s’il n’était pas passé à travers les mailles du discernement rationnel. Ainsi, le deuxième chap. du « Dei Filius », discuté et approuvé par les Pères conciliaires, s’arrêtait sur l’idée même de la Révélation, en en déclarant le *fait*, la *surnaturalité*, la *nécessité*, les *sources* et finalement sa remise à l’institution ecclésiastique pour la *garder* et l’*interpréter[[361]](#footnote-361)*. Il déclarait alors, que la Révélation n’était

Dans le Concile Œcuménique Vatican I 89

pas une utopie, mais une donnée historiquement vérifiable. Non pas l’issue d’un procédé rationnel ni le point d’arrivée du sentiment religieux, mais une réalité nettement au-delà et au-dessus de la raison et du sentiment, comme le surnaturel l’est du naturel. Non pas un produit contingent des capacités naturelles de l’esprit, mais une « nécessité absolue » pour l’obtention des « biens divins qui surpassent tout à fait l’intelligence de l’homme ». Non un enseignement enfonçant ses racines dans l’évolution irrépressible de la culture et de la civilisation, mais un don d’en haut qui a ses sources « dans les livres écrits et dans les traditions non écrites ». Non pas une sagesse que chacun puisse interpréter pour son usage exclusif, mais un trésor de données divinement révélées et mises, comme un dépôt sacré, dans les mains de l’Église, pour qu’elle les garde fidèlement, les interprète fidèlement, les transmette fidèlement.

De ces déclarations découlait une conséquence limpide et ferme, telle qu’elle conjurait dès l’abord l’accusation d’obscurantisme et d’irrationalité de la part des philosophes et qu’elle ramenait au premier plan la dignité et les tâches cognitives de la raison humaine. Donc, sans porter préjudice à la distinction de l’ordre naturel et du surnaturel et à toutes les conséquences qui en dérivent, le Vatican I ne douta pas un seul instant sur le devoir d’affirmer la capacité cognitive de la raison humaine et ce même à l’égard de quelques aspects de la réalité divine, comme on le déduit de la citation suivante : « Huic divinæ revelationis tribuendum quidem est, ut ea, quæ in rebus divinis humanæ rationi per se impervia non sunt, in præsenti quoque generis humani condicione ab omnibus *expedite, firma certitudine et nullo admixto errore* cognosci possint »[[362]](#footnote-362).

Dans ces déclarations, sans occulter les confins naturels de la raison humaine, de par soi incapable de dépasser ses propres limites, le concile Vatican I reconnaît le dévoilement providentiel de la vérité « tenu[e] caché[e] depuis les siècles en Dieu » (Ep 3,9), « ce que l’œil n’a pas vu, ce que l’oreille n’a pas entendu, ce qui n’est pas monté au cœur de l’homme » (1Co 2,9)[[363]](#footnote-363), et il indique dans la Sainte Écriture et dans la Tradition orale les sources auxquelles puiser la connaissance.

**2.4** La partie du concile Vatican I dédiée à l’Écriture et à la Tradition est tirée, d’après la confession directe des Pères conciliaires par la formule « selon la foi de l’Église universelle qui a été déclarée par le saint Concile de Trente ». Cela signifie que le concile Vatican I n’a pas, sur la « subjecta materia », un enseignement propre, mais fait sien celui du Concile de Trente, en le proposant de nouveau. En effet, il propose de nouveau, pour « saints et canoniques » les livres de l’AT et du NT,

« prout in ejusdem Concilii decreto recensentur et in veteri Vulgata latina editione habentur »; il

les propose de nouveau en tant qu’approuvés par l’autorité de l’Église, dénués d’erreurs et tels que, pour avoir été écrits sous l’inspiration du Saint Esprit, « Deum habent auctorem atque ut tales ipsi Ecclesiæ traditi sunt ».

C’est sur des motivations identiques que se base la proposition de la Tradition orale, introduite par les mêmes mots que le Tridentin : « ... in libris scriptis et sine scripto traditionibus ». La Tradition est par conséquent reçue aussi bien que l’Écriture, pour les mêmes raisons et avec les mêmes mots que le Concile de Trente. En fait, faisant écho à la déclaration tridentine, le concile Vatican

90 CHAPITRE 6. DOCTRINE CONCILIAIRE

I reçoit « les traditions... reçues de la bouche de Jésus-Christ » et celles qui ont été « transmises comme par les mains des Apôtres, sous l’inspiration du Saint Esprit (littéralement « sous la dictée du Saint Esprit »), sont venues jusqu’à nous »[[364]](#footnote-364). Aucune variation, donc. Le thème de la Tradition est à peine mentionné, ce ne semble point être fondamental. Même la discussion conciliaire ne s’y était pas excessivement étendue, n’en faisant mention que pour remarquer « les sources de la révélation, à savoir la parole écrite et la parole transmise »[[365]](#footnote-365)

*La formulation tridentine passe dans la « Dei Filius » sans modifications[[366]](#footnote-366),* ce qui ne fait pas disparaître pour autant quelques points sur lesquels j’ai déjà attiré l’attention.

: p. ex., le silence sur la force obligeante de l’intervention ecclésiastique. Le concile Vatican I, toutefois, le laisse entendre un peu plus clairement quand il déclare): « Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet » et nommément là où explicitement il proclame que « in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium is pro vero sensu sacræ Scripturæ *habendus* sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia »[[367]](#footnote-367). Reste, par ailleurs, le fait que, au sujet de la Tradition, dans les canons du « Dei Filius » concernant la Révélation, le concile Vatican I maintient inexplicablement un silence absolu.

**2.5** La Tradition revient par contre au premier plan, quoique sans emphase, dans le chap. 3 « de fide », où on lit : « Porro de fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quæ in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni judicio, sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur »[[368]](#footnote-368).

Il n’y a nul doute qu’une affirmation comme celle-là est bien plus importante que la précédente. Là en effet on déclare qu’Écriture et Tradition sont sur le même plan, si bien que les vérités transmises par l’une ou par l’autre jouissent d’une même « nota theologica »: à savoir, elles sont « de fide divina et catholica », révélées par Dieu et par l’Église, et reconnues et proposées comme telles.

De telles prémisses émerge déjà quelle importance décisive revêt pour toute la question la parole magistérielle de l’Église : de telle parole dépend la note « de fide divina et catholica ». Au point où on en est, il devient bien nécessaire de relier ce discours avec ce que, dans le premier chapitre que j’ai appelé préalable, j’ai déclaré à propos du Magistère de l’Église.

Dans la citation rapportée ci-dessus, le Magistère est distingué en *solennel* et *ordinaire/universel*. Ce sont des distinctions acquises : cet essai les a exposées, discutées et éclaircies. En effet, tout ce qui est proposé comme doctrine catholique n’a pas la même source. À la source écrite et à l’orale on peut ajouter, comme *source immédiate*, même l’intervention *magistérielle* de l’Église, en tenant compte pourtant que telle intervention prend un aspect étroitement relié avec l’Écriture et la Tradition non pour s’identifier avec elles, comme on l’a trop hâtivement déclaré, mais en tant qu’organe authentique et divinement institué pour la garde, l’interprétation et la transmission en tout temps et en tout lieu de la divine Révélation.

En son temps donc, pour ouvrir le terrain de l’exploration successive dans le domaine de la Tradition, j’ai déclaré tout d’abord qu’est *solennel* le magistère « en matière de Foi et de mœurs »,

Dans le Concile Œcuménique Vatican I 91

émis par un Concile œcuménique ou par un Pape « ex cathedra loquens ». En revanche, est *ordi- naire et universel*, toujours « en matière de Foi et de mœurs », le magistère émis ou par le Pape

« *non* in cathedra loquens » ou par l’épiscopat tout entier en communion avec le Pape. Quelque dépourvu qu’il soit de la solennité caractérisant le premier, l’ordinaire aussi participe de l’infaillibilité « qua Divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit »[[369]](#footnote-369). En bénéficient toutes les vérités salutaires qui furent confiées à l’Église par le Christ pour qu’elle les préservât de toute erreur et les transmît aux hommes de tout temps, de tout lieu, dans chaque circonstance particulière à relier avec le salut éternel. L’infaillibilité, en tant qu’elle le propre des vérités révélées « de fide vel moribus », est par conséquent étendue aussi à ce qui maintient avec elles une relation directe ou indirecte et qu’en général les théologiens spécifient en ces termes :

1. *conclusions* tirées de prémisses – toutes deux, la supérieure et l’inférieure – sûrement et immédiatement révélées par Dieu ; telles conclusions sont rendues infaillibles par le fait qu’elles ont été révélée avec les prémisses susdites, ne devenant pourtant « de fide divina et catholica » que si l’Église les propose pour telles[[370]](#footnote-370);

2. *conclusions* tirées par une prémisse révélée et par une autre « de raison » ou « naturelle », à cause de la connexion intime que des conclusions de cette sorte maintiennent avec la divine Révélation à travers la prémisse révélée ;

3. *faits* qu’on appelle *dogmatiques*, qui sont tels *au sens large* si, quoiqu’ils ne soient pas caractérisés par une dépendance indiscutable des faits mêmes de la Révélation, restent inexplicables sous une optique différente de celle révélée ; dans un *sens plus étroit* si, qu’ils appartiennent ou non à la divine Révélation, ils sont en pleine consonance doctrinale avec elle[[371]](#footnote-371).

4. *vérités naturelles*, jointes, même si elles sont naturelles, avec les révélées[[372]](#footnote-372).

J’ai dit tout à l’heure que, dans le chap. 3 de « Dei Filius », la Tradition revenait au premier plan : et, comme on l’a vu, elle y revenait sur les ailes du Magistère *ordinaire* et *universel*. Toutefois, pour discerner si et quand on se trouve face à un acte de tel Magistère, il est nécessaire d’établir si l’acte même est en continuité – substantielle même si elle est évolutive et indirecte – tant avec le fait de la Révélation, qu’avec la Foi divine catholique, définie par l’Église et professée depuis le début jusqu’à aujourd’hui. C’est à une telle liaison que conduisent en fait les quatre spécifications mentionnéesplus haut. Grâce à cette liaison, même un acte du Magistère *ordinaire et universel* jouit donc du charisme de l’infaillibilité. Ce chap. 3, précédé comme on l’a vu de l’enseignement du bienheureux Pie IX[[373]](#footnote-373), fut

92 CHAPITRE 6. DOCTRINE CONCILIAIRE

suivi de l’enseignement papal successif et particulièrement de celui de Pie XII[[374]](#footnote-374), selon lequel le « singulier accord des évêques et des fidèles catholiques » fondant et témoignant « de la foi concordante du peuple chrétien », donne au « magistère ordinaire de l’Église... un argument certain et solide ». Mais quand – me demandè-je – peut-on être certain qu’un acte du Magistère *ordinaire et universel* est vraiment *infaillible*? La réponse est simple : lorsqu’il est vraiment Magistère *ordinaire et universel*. Il est tel non lorsque – du moins strictement parlant – le Pape seul expose une quelconque doctrine, ou, *indépendamment de lui*, sinon même *contre lui*, un seul évêque l’expose, un seul groupe d’évêques, une conférence épiscopale et même l’ensemble de tous les évêques. Il n’y a Magistère *ordinaire et universel* que dans le cas où Pape et évêques, répandus, bien sûr, dans le monde entier, mais communiquant doctrinalement et disciplinairement avec le Pape, exposent et transmettent au peuple de Dieu un même et univoque enseignement comme doctrine si *étroitement dérivée* ou inspirée de la Révélation qu’elle n’a aucune signification indépendamment de ce rapport.

L’accent sur un tel rapport amène au premier plan un élément supplémentaire, auquel le concept, ainsi que le fait de la Tradition, sont liés très étroitement : c’est-à-dire la *continuité* – bien que ladite continuité puisse être revêtue de manières diverses – de la doctrine exposée. Si elle naissait *ex novo* dans un tournant déterminé de l’histoire ecclésiastique, elle pourrait être une réponse politique aux problèmes de l’époque même, non Magistère *ordinaire et universel*. Qu’on en dise autant si la réponse adhérait à des idéologies et des systèmes inconciliables avec la Révélation divine. En revanche, il n’y aurait aucune contrindication à la présence réelle du Magistère *ordinaire et universel*, au cas où il serait question d’une nouveauté même absolue en ce qu’elle revêt formellement une vérité révélée, sans porter atteinte ni altérer sa *continuité* substantielle depuis la Révélation. À la *continuité* du sujet enseigné s’ajoute en outre l’*unanimité* du sujet enseignant ; c’est seulement alors que le Magistère pourra se présenter comme *ordinaire et universel*. *Ordinaire* se réfère à l’enseignement ininterrompu de tout « magister in Israël » (cf. Jn 3,10), à savoir Pape et évêques, aux positions juridictionnelles évidemment diversifiées et correspondant aux ordres respectifs : le Pape comme pasteur universel, les évêques « utpote veri pastores [qui] assignatos sibi greges singuli singulos Christi nomine pascunt ac regunt... non plane sui juris, sed sub debita Romani Pontificis auctoritate positi »[[375]](#footnote-375). *Universel* se réfère en revanche à l’*unanimité, la continuité et la catholicité* constantes d’une doctrine enseignée et des maîtres qui l’enseignent. Pape et évêques, en communion réciproque, de la mort du *dernier* apôtre jusqu’à présent – indéfiniment.

**3 Dans le Concile Œcuménique Vatican II**

Le débat conciliaire fut longtemps, même après la conclusion hâtive du concile Vatican I, source d’idées contraires et mêmes cause de quelques défections. Il y eut, surtout en Allemagne, même quelques apostasies. Ensuite, l’intérêt s’estompa et déjà en 1900 on ne parlait point de Tra-

Dans le Concile Œcuménique Vatican II 93

dition ou on le faisait en exhumant des acquis passés. Ce serait donc impardonnable si on passait à la position soutenue par le concile Vatican II sur le rapport Écriture-Tradition, sans avoir mentionné auparavant quelques-uns de ces théologiens qui, déjà avant et après le concile Vatican I, révélèrent une sensibilité plus ou moins marquée pour la Tradition, non seulement considérée en soi, mais aussi comme « locus theologicus » à l’intérieur de l’ecclésiologie et du panorama théologique tout entier.

**3.1** La saison romantique s’était conclueprincipalement avec le grand J. Adam Möhler († 1838)[[376]](#footnote-376), sans par ailleurs empêcher qu’en quelque manière s’ouvrît à l’influence des Lumières, de Hegel et de Schelling, même l’École de Tubingue dans la personne de son fondateur, J. Michael Salier († 1832) et surtoutde son continuateur J. Sebastian Drey († 1853)[[377]](#footnote-377). C’est à eux et avant à Möhler que l’on doit l’idée de la *tradition vivante*, par laquelle le cœur de l’homme serait conduit dynamiquement au-delà de la frontière d’une révélation monotonement statique, jusqu’à l’acquisition des développements vitaux, que l’Esprit du Christ opère sans cesse dans sa sainte Église.

La glorieuse École Romaine eut une orientation bien différente, elle qui ne reçoit pas l’attention de la grande critique, que par ailleurs elle mériterait. Au sujet de la Tradition on retiendra le nom de celui que le bienheureux Pie IX tenait pour « son » théologien : Giovanni Perrone († 1876). Il n’est pas le plus grand représentant des « romains », ni le mineur : sa parole claire, concise, sure et la connaissance des sources en firent un théologien très valide[[378]](#footnote-378). Comme tel, il prit position contre le « sola scriptura » des protestants revendiquant à l’Église catholique le droit de tirer, bien sûr, de ce que l’Écriture contient, tout ce qui est au fondement de la Foi, mais en laissant à la Tradition la tâche de la preuve[[379]](#footnote-379).

La Tradition devenait de la sorte la clé de voute pour la solution du contentieux théologique entre protestants et catholiques, non seulement comme complexe de vérités dont l’Église seule a le dépôt, mais comme exemple de l’Évangile vécu par l’Église à travers ses fils. D’autres battirent le même fer que Perrone, notamment C. Schrader († 1875), et le génial théologien aux choix politiques discutables C. Passaglia († 1887) et enfin J. Kleutgen († 1883).

94 CHAPITRE 6. DOCTRINE CONCILIAIRE

Mais personne n’atteignit jamais le niveau de J.-B. Franzelin († 1886)[[380]](#footnote-380). En revanche et particulièrement en ce qui concerne notre sujet, Franzelin se borna à perfectionner ce qu’il avait appris de ses maîtres Passaglia et Schrader. Son essai *De divina Traditione et Scriptura[[381]](#footnote-381)*, est bien connu qui en condense le concept dans la définition suivante : « ?????? »[[382]](#footnote-382).

L. Billot et J. V. Bainvel[[383]](#footnote-383) apportèrent quelques éclaircissements sur le concept de règle proche et éloignée de la Foi ; d’autres lumières vinrent aussi de M. J. Scheeben († 1888) pour qui la Tradition, devait certes être opposée à la « sola scriptura » protestante, mais ne pouvait en revanche que se coordonner et s’intégrer organiquement à l’Ecriture : il concevait la Tradition comme « transmission apostolique des vérités révélées soit oralement, soit par écrit » avec la conséquence d’un « double dépôt : l’oral et l’écrit »[[384]](#footnote-384).

Pour finir, c’est aussi H. Schell († 1906) qui se réclame de la *dualité*. Il souligne non seulement la dualité de la source écrite et orale, mais aussi de la « Révélation comme théorie et praxis ». Et c’est en cette dernière qu’il reconnaît le caractère vivant de la Tradition[[385]](#footnote-385).

**3.2** Entre les deux conciles du Vatican, on enregistra de nombreuses études analytiques sur l’idée et le fait de la Tradition, mais peu de progrès théologiques. Par contre, au fur et à mesure que le discours que le discours apparaît sous un jour « conciliaire » – c’est là l’expression qui qualifie l’ « après-Vatican II » – le ferment des idées semble même s’arrêter et on s’achemine vers un concept de Tradition qui, comme par un fait exprès, a bien peu de traditionnel. On pouvait s’attendre à quelque chose de plus et de mieux si n’avait prévalu — et ce fut ce qui prévalu — la conduite forcée de l’Église dans une dichotomie desséchante d’Église « pré et post », dans une impasse qui mit fin à un type d’Eglise et en démarrait un autre. La preuve ? Les cinq gros volumes de la Storia del Concilio ecumenico Vaticano II sous le guide de G. Alberigo.

Le Concile traita de la Tradition, et plus d’une fois.

Il en parla de deux façons : l’une, générique, pour donner de la force à certaines de ses déclarations, en les posant sur le piédestal de la Tradition, l’autre, spécifique, pour en illustrer la nature et le rapport avec la Sainte Écriture. Avant ma réflexion critique, il est juste de citer quelques exemples de ces deux façons d’aborder le sujet.

79.

80.

81.

82.

83.

Dans le Concile Œcuménique Vatican II 95

**3.2/a** En LG le mot revient douze fois[[386]](#footnote-386). Mais pas toujours avec une signification univoque, les contextes dans lesquels elle apparut étant différents. Deux retiennent particulièrement mon intérêt, en tant qu’exemples de la façon générique dont j’ai parlé : LG 20/b et 21/b. Le premier affirme : « Inter varia ministeria quæ inde a primis temporibus in Ecclesia exercentur, *teste traditione*, præcipuum locum tenet munus illorum qui, in episcopatum constituti, per successionem ab initio decurrentem[[387]](#footnote-387), apostolici seminis traduces habent »[[388]](#footnote-388). Superbe réminiscence de Tertullien, ce « sont les instruments de la semence apostolique ». Mais il est non moins superbe le « dont la ligne se continue depuis les origines », il semble venir, avec les mots du fier Africain, dégager immédiatement le terrain de tous les arguments spécieux et les pseudo-raisonnements : l’évêque est tel, validement et licitement, seulement si sa nomination remonte, de succession en succession, jusqu’au point de départ.

Le second morceau dit : « Ex traditione enim, quæ præsertim liturgicis ritibus et Ecclesiæ tum Orientis tum Occidentis usu declaratur, perspicuum est manuum impositione et verbis consecrationis gratiam Spiritus Sancti conferri ». Le texte relie symptomatiquement l’effet de la consécration épiscopale et l’attribution du caractère relatif, avec la *cheirothesìa* ou l’imposition des mains, selon le témoignage non d’une tradition quelconque, mais de celle qui dérive de la sainte liturgie et de l’usage de l’Église orientale et occidentale.

Ce n’est pas sans surprise que « Tradition » revient fréquemment en GS aussi, la constitution pastorale qui, en tant que telle, pourrait paraître la moins intéressée ; néanmoins, elle aussi donne de la force à ses positions en les raccordant avec la Tradition. En voilà quelques exemples. GS 58/c déclare : « Propriæ traditionis inhærens et insimul missionis suæ universalis conscia, communio- nem cum diversis culturæ formis (Ecclesia) inire valet, qua tum ipsa Ecclesia tum variæ culturæ ditescunt ». Le thème de fond concerne l’auto-conscience ecclésiale d’une mission adressée à tous les peuples et toutes les cultures. Une mission donc sur échelle universelle, pour annoncer la Révélation divine en conservant le « style » de Dieu, qui « a parlé selon des types de culture propres à chaque époque » (GS 58/a). l’Église s’est servie de ces cultures dans les siècles « pour répandre et exposer par sa prédication le message du Christ à toutes les nations » (GS 58/b). D’une telle prémisse, sans attacher trop d’importance au cliché de l’enrichissement réciproque – comment une donnée culturelle quelconque, même la plus noble, pourrait-elle enrichir le message divin des vérités salutaires ? – découle la liaison de l’engagement ecclésial actuel avec la Tradition de toujours.

GS 92/d pour cela, peu avant la fin du document conciliaire, adresse une pensée « etiam ad omnes qui Deum agnoscunt et in traditionibus suis pretiosa elementa religiosa et humana conservant ». Il est clair que là le terme n’a pas de signification théologique précise qu’il implique en même temps, dans un même récipient traditionnel, des données religieuses et d’autres vaguement culturelles comme base d’un « dialogue confiant [qui] puisse nous conduire tous ensemble à accepter franchement les appels [du Saint] Esprit et à les suivre avec ardeur ».

96 CHAPITRE 6. DOCTRINE CONCILIAIRE

Un exemple encore, tiré de DH 1/a : « Ad has animorum appetitiones diligenter attendens, sibique proponens declarare quantum sint veritati et justitiæ conformes, hæc Vaticana Synodus sacram Ecclesiæ traditionem doctrinamque scrutatur, ex quibus nova semper cum veteribus con- gruentia profert ». Une lecture critique du texte mettrait immédiatement en évidence un idéal humanistique à la Rousseau, « qu’il voie par ses yeux, qu’il sente par son cœur ; qu’aucune autorité ne le gouverne, hors celle de sa propre raison » (*Émile, IV* ), c’est-à-dire hors de cette faculté qui est l’ordre et l’équilibre de tous les composants humains et « conditio sine qua non » du retour de l’homme à soi-même. Le fait de soutenir la conformité des « animorum appetitiones» à la « veritas et iustitia » semble avoir oublié le drame originaire qui a bouleversé l’equilibre natif de l’homme et par conséquent l’appel à la « sainte tradition et à la doctrine », qui par contre connaissent bien ce drame et en tirent toutes les conséquences, est purement formaliste et sans effet.

En effet, je ne vois point quelles sont les « valeurs permanentes » à « harmoniser avec les découvertes récentes »: si on va au fond de la question, ce n’est pas de l’harmonie qu’on y découvre, mais un contraste éclatant.

**3.2/b** Le Vatican II, pourtant, s’intéresse même explicitement à la Tradition et il en a étudié les rapports avec la Sainte Écriture en DV 8,10,12, 21. Je me borne pour lors à en reporter l’articulation de l’enseignement, pour le soumettre successivement à une analyse sérieuse.

DV 8/a : « Apostoli, *tradentes* quod et ipsi acceperunt, fideles *monent* ut teneant traditiones quas sive per sermonem sive per epistulam *didicerint* (2Th 2,15)... Quod vero ab Apostolis *tra- ditum est*, ea omnia complectitur quæ ad Populi Dei vitam sancte ducendam fidemque augendam conferunt ». Donc, la Tradition apostolique, reçue et transmise, contient tout ce qui concourt à l’intégrité de la Foi et à la sainteté de la Vie.

DV 8/b : « Hæc quæ est ab Apostolis Traditio sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia pro- ficit : »[[389]](#footnote-389): crescit enim tam rerum quam verborum *traditiorum* perceptio »: évidente allusion au soi-disant progrès extrinsèque du dogme, de celui qui est *dit (*de fide divina *ou* divino-apostolica*)* et de l’*écrit (*de fide divino-ecclesiastica*)*.

DV 10/a : « Sacra Traditio et Sacra Scriptura unum verbi Dei sacrum depositum constituunt Ecclesiæ commissum »: le texte continue non sans quelque confusion entre l’affirmation précédente, non démontrée, et celle que Pie XII, en citant Saint Cyprien, appelle « Ecclesia plebs Sacerdoti adunata et Pastori suo grex adhærens »[[390]](#footnote-390).

DV 10/c : « Patet igitur Sacram Traditionem, Sacram Scripturam et Ecclesiæ Magisterium, juxta sapientissimum Dei consilium, ita inter se connecti et consociari, ut unum sine aliis non consistat, omniaque simul, singula suo modo *sub actione Spiritus Sancti*, ad animarum salutem efficaciter conferant ». Le texte ne soutient pas que les trois sujets en question soient « unum ut idem »; mais il les déclare cependant interdépendants à tel point, qu’ils ne pourraient subsister indépendamment. Ce qui est tout à démontrer, car rien *de par soi* n’interdit de penser à une Tradition comme valeur à part ; à une Écriture qui bien qu’elle naisse de la Tradition, a son autonomie et sa constitution ; à un Magistère qui, bien qu’il s’intéresse de l’une et de l’autre, en est en partie conditionne, et les domine en partie, mais ne se confond jamais avec elles.

DV 12/c : « Ad recte sacrorum textuum sensum eruendum,... respiciendum est ad contentum et unitatem totius Scripturæ, ratione habita *vivæ* totius Ecclesiæ Traditionis et analogiæ fidei ». Le texte dicte une norme exégétique : on n’interprète la Sainte Écriture, qu’en tenant bien compte de ses contenus et de l’unité, à la lumière de *toute* la Tradition et du caractère analogique de la Foi. La mention de la Tradition toute entière laisse aisément comprendre que l’exégèse proposée trouve sa confirmation dans l’enseignement traditionnel « inde ab initio », ou qu’elle est pour le moins suspecte.

DV 21/a : Le texte établit une parité insoutenable entre le Corps du Seigneur et les divines Écritures. Ce n’est pas de cela que j’entends parler, je ne fais que recenser les mots concernant l’argument présent : « Divinas Scripturas... una cum Sacra Traditione semper ut supremam fidei

Dans le Concile Œcuménique Vatican II 97

suæ regulam habuit et habet ». Franzelin, qui faisait encore la loi dans les séminaires et dans les facultés théologiques, avait défendu la doctrine de la double « regula fidei : *proxima* (le magistère ecclésiastique, fondé sur la Tradition) et « *remota* (les Écritures divines) ». C’est évident ici l’annihilation d’ une telle doctrine.

**3.3** Le moment est venu d’exposer systématiquement l’enseignement du Vatican II sur la Tra- dition. Le fait que je ne suis point, comme je l’ai remarqué ailleurs, un spécialiste, du moins pas un bibliste, pourrait susciter chez quelques-uns le soupçon que je ne suis pas à même de me mettre au diapason de DV pour en parler de manière adéquate ; je confesse que je suis moi-même averti, conscient de cette limite. Je compte par ailleurs la dépasser en faisant parler avant tout le texte conciliaire. C’est seulement ensuite et très discrètement que je placerai mon mot.

DV 8 présente les éléments essentiels d’une doctrine conciliaire sur la Tradition, et déclare la nécessité, la nature, le progrès, la valeur dogmatique de celle-ci. La *nécessité* découle de ce « conservari debebat » qui concerne la « prédication apostolique » et s’étend, au moyen d’une « succession ininterrompue, jusqu’à la consommation des temps ». Le « debebat » trouve ainsi son actuation dans l’*Écriture* qui reçoit la prédication apostolique sans l’épuiser, et dans la Tradition orale de l’Écriture, qui dépasse l’écrit, qui en constitue la source et le couronnement. Donc, en ce qui concerne DV 8, l’écriture ne s’identifie pas à la révélation, pas plus que la tradition ne fait qu’un avec l’écriture, au sens absolu.

La *nature* de la Tradition consiste dans le fait qu’elle s’identifie[[391]](#footnote-391) avec ce que « les Apôtres, transmett[e]nt... [et] qu’ils ont eux-mêmes reçu, exhort[a]nt les fidèles à garder fermement les traditions qu’ils ont apprises soit de vive voix soit par écrit (cf. 2 Th 2, 15) et à lutter pour la foi qui leur a été transmise une fois pour toutes ». Les choses étant ainsi, on comprend au passage pourquoi dans les siècles passés, notamment en marge de la Réforme et pour corriger son exclusivisme scripturaire, on parla d’ « insuffisance partielle de la Sainte Écriture ». On comprend en outre que la Tradition, à peine entra-t-elle – quoique partiellement – dans un livre, devint *aussi* Écriture. Mais ce n’est pas pour cela qu’elle cessa d’être elle-même. Donc, une identification totale d’Écriture et Tradition ne respecte point la nature de l’une et de l’autre[[392]](#footnote-392).

Quant au *progrès* de la Tradition, DV 8 est clair : non seulement il l’admet, mais le reconnait concrètement dans le perfectionnement de l’expression verbale, dans l’approfondissement du trésor transmis, dans la réflexion et dans l’étude des croyants, dans une intelligence de plus en plus profonde des choses spirituelles. Évidemment là on parle de progrès *extrinsèque*: non une nouvelle révélation, une nouvelle vérité, un nouveau dogme, mais une connaissance plus vaste, plus adéquate, « sapientiale » et scientifique – historique, logique, philosophique et philologique – des vérités salutaires, contenues dans le dépôt sacré.

98 CHAPITRE 6. DOCTRINE CONCILIAIRE

Le texte ne renvoie qu’au Vatican I[[393]](#footnote-393), mais la ligne qu’on suit est celle de St Augustin, spécifiée par saint Vincent de Lérins[[394]](#footnote-394).

Quant à la *valeur dogmatique*, le texte examiné est malheureusement réticent. Il lie à la Tra- dition l’existence du canon des Livres sacrés, déclare qu’elle « fait comprendre cette Écriture Sainte et la rend continuellement opérante » et que, grâce à elle, sous l’action du Saint Esprit,

« la voix vivante de l’Évangile retentit dans l’Église et... dans le monde », comme si tout cela suffisait à mettre en évidence l’efficacité dogmatique du recours à la Tradition.

\*En fait, le texte ne fait même pas indirectement allusion à cet argument de la Tradition où, jusqu’au Vatican II, la méthodologie théologique reconnaissait un « locus theologicus » indiscutable et en tirait ses conséquences.

\*Je pense toutefois qu’on ne voulait pas nier par là la valeur dogmatique du recours à la Tradition, quand c’est l’Église même qui le met en œuvre et définit en outre comme révélée une vérité non contenue dans l’Écriture Sainte. Mais, précisément pour cette raison, il reste dans le texte quelque chose d’inexprimé, comme si on voulait préparer le terrain pour une fusion – certainement pas une confusion – d’Écriture et de Tradition à laquelle on confie la tâche de pénétrer le mystère du salut renfermé dans la Révélation écrite, d’en cueillir l’actualité inchangée, d’en découvrir la signification toujours nouvelle et toujours vive. La mention incontournable à l’action du Saint Esprit, clairement promise par le Seigneur Jésus, peut se permettre de taire quelques exigences critiques insatisfaites, mais non combler une lacune, qui reste telle.

**3.4** Avant d’aller de l’avant et d’intégrer la connaissance du magistère conciliaire sur la sainte Tradition, j’attire l’attention sur DV 10 qui, au premier alinéa, proclame l’*unicité* du « dépôt sacré de la Parole de Dieu » comme contenu de la Tradition et de l’Écriture. N’est-elle pas, cette *unicité*, une exagération, notamment à la lumière de DV 9, qui affirme : « Sacra Traditio et Sacra Scriptura arcte inter se connectuntur atque communicant. Nam ambæ, ex eadem divina scaturigine promanantes, *in unum quodammodo coalescunt* et in eundem finem tendunt ». Au troisième alinéa, DV 10 élargit la portée d’une telle *unicité* en y intégrant le Magistère ecclésiastique et en déclarant que Tradition, Écriture et Magistère, « selon le très sage dessein de Dieu, sont tellement reliés et solidaires entre eux qu’aucune de ces réalités ne subsiste sans les autres, et que toutes ensemble, chacune à sa manière, sous l’action du seul Esprit Saint, elles contribuent efficacement au salut des âmes ». Bref, l’*unicité* semble la valeur de fond, répétée plusieurs fois, quoiqu’on ne respecte point les particularités spécifiques des valeurs unifiées ; ensuite, tout à coup et toujours grâce à l’action du Saint-Esprit[[395]](#footnote-395), chacune des valeurs reprend sa propre autonomie et subsistance.

Dans le Concile Œcuménique Vatican II 99

Ce ne me semble point clair comme un miroir. Que Tradition, Écriture et Magistère soient étroitement en corrélation, cela ne fait aucun doute : la Tradition reçoit de la bouche même du Christ et des apôtres, ainsi que de l’ « insufflatio » du Saint Esprit, les vérités salutaires, qu’elle transvase ensuite en grande partie dans la Sainte Écriture, sans cesser d’être source *orale* et intermédiaire de la Révélation, laquelle en conséquence finit par avoir une source *écrite*. le Magistère maintient un rapport étroit avec les deux autres, soit comme dépositaire de la Révélation, soit comme son interprète et canal – et qui plus est, officiel. Étant le dépositaire, interprète et canal de la parole de Dieu, il incarne de façon spéciale la Tradition, mais il ne s’identifie pas avec elle, la nature et les finalités étant différentes. C’est précisément sur ces différences que se fonde la distinction de Franzelin entre l’Écriture comme « regula remota » et le Magistère comme « regula proxima » de la Foi.

**3.5** Ce n’est pas par caprice que DV 9 unifie Tradition, Écriture et Magistère, mais parce que, reconnaissant les particularités de chacune, il les canalise vers leur point de croisement : la transmission de la vérité révélée de manière que l’Église « certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat ». Dans ce croisement se vérifie donc la fusion, dans le but d’une garantie commune et en excluant à peu près l’idée d’une insuffisance réciproque[[396]](#footnote-396). Pour donner un support théologique à l’*unicité,* on ne trouve meilleur argument que l’égalité des sources et des finalités : Tradition et Écriture ont en Dieu la même origine et dans la transmission des vérités révélées, la même finalité. Je ne dirais pas pour autant qu’elles « coalescunt in unum ». Plutôt, de l’égalité attestée naît plus d’un motif de différentiation radicale. Qu’on songe à l’inspiration biblique – et puisque nous y sommes, j’ajoute aussi *inerrance biblique*, ces derniers temps arrachée à sa base dogmatique suivant laquelle toute l’Écriture et chacune de ses affirmations possédaient l’inerrance qu’aujourd’hui on ne reconnaît qu’à ce que, dans les Livres sacrés, concerne le salut éternel. Je disais donc que telle *inspiration* a la même origine divine que l’*assistance*, mais, comme je l’ai remarqué plusieurs fois, l’une garantit la Sainte Écriture, l’autre est propre à la Tradition. La parole *écrite* est en outre la même que les apôtres, dont les successeurs ont le strict devoir de conscience et d’office de la conserver inaltérée ; au contraire, la parole *dite*, bien qu’elle soit elle aussi source et intermédiaire de la parole de Dieu, jouit d’une liberté expressive qui lui garantit une amplitude plus vaste dans le lexique et, le cas échéant, l’usage de nouvelles façons de dire l’inaltérable vérité de toujours. À son tour, elle dédaigne pourtant l’ample horizon à l’intérieur duquel l’exégèse biblique et le Magistère – aussi solennel qu’ordinaire – retrouvent la Révélation originaire et, à la lumière de cette dernière, la certitude dogmatique. En plus, étant donné que pas toute la Tradition ne fut transvasée dans l’Écriture, l’Écriture se retrouve certainement, pleinement et totalement dans la Tradition, mais non la Tradition dans l’Écriture. Par conséquent, celui qui voudrait mettre au clair quel sens a la « reductio ad unum » plus haut[[397]](#footnote-397), il se trouverait dans une difficulté sérieuse.

100 CHAPITRE 6. DOCTRINE CONCILIAIRE

**3.6** Il y a quelque chose d’encore plus délicat, qui ne peut être passé sous silence. Il m’est suggéré par DV 9 aussi : aussitôt après avoir affirmé que « la Sainte Écriture est la Parole (locutio) de Dieu en tant que, sous l’inspiration de l’Esprit divin, elle est consignée par écrit », le texte ajoute : « Sacra autem Traditio verbum Dei, a Christo Domino et a Spiritu Sancto apostolis concreditum, successoribus eorum integre tansmittit ». Il se peut que, en ce cas, « autem » n’ait pas la valeur adversative qu’on lui attribue généralement ; s’il l’avait, il priverait de l’intégrité de la parole divine la « locutio » cristallisée dans l’écriture. Il se peut plutôt, qu’en ce cas « autem » signifie tout simplement « en outre » et qu’on veuille faire comprendre de la sorte qu’à la « locutio » écrite ne manque pas la marque de l’intégrité : *toute la Révélation dans la «* locutio *» consignée à l’écriture*.

Les choses étant ainsi, on a envie de se demander si le texte veut clairement distinguer la

Tradition de l’Écriture, les deux étant unifiées dans une même fonction. Un doublet inutile ? En effet, on lit dans le texte examiné que l’intégrité est une prérogative de la Tradition : « integre transmittit ». Qu’on remarque bien que le texte n’ajoute point un sujet à un autre pour qu’ils se complètent les uns les autres ; il ne dit pas « en sus de l’Écriture, la Tradition *aussi* transmet intégralement la parole de Dieu ». Aucun « en sus », aucun « aussi », mais seulement et simplement « integre transmittit », en affirmant à peu près que l’intégrité est la prérogative de la seule Tradition. S’il en était ainsi, on finirait par confirmer la vieille thèse de l’insuffisance scripturaire, par ailleurs étrangère à ce texte, doctrine qui introduit la Révélation ( « locutio Dei ») à l’intérieur de son contenant *écrit*, donnant de telle façon la vie à deux contenants substantiellement identiques, complets et différenciés seulement quant à la manière de la transmission : *écrite* d’une part, *orale* de l’autre. Or que la pensée du texte soit telle, cela découle aussi des mots de la fin, tirés du Tridentin et appliqués à ce cas : « Quapropter utraque pari pietatis affectu ac reverentia suscipienda et veneranda est »[[398]](#footnote-398).

Donc « Utraque », c’est-à-dire « l’une et l’autre ». Déjà le Tridentin, bien qu’il corrigeât le

« *partim/partim* »[[399]](#footnote-399) de l’avant-dernier projet et qu’il le convertît dans un « *et/et* », avait clairement maintenu la *dualité* des sources. C’est bizarre : dans un contexte ouvert à l’*unicité*, cette *dualité* s’impose même au Vatican II.

Dans le Concile Œcuménique Vatican II 101

**3.7** Par ailleurs, « Utraque » est balayé par DV 11. Quelques traces en étaient encore demeurées, mal explicitées, en DV 10 : p. ex. là où l’on souhaite que « in *tradita* fide tenenda, exercenda profitendaque singularis fiat Antistitum et fidelium conspiratio »[[400]](#footnote-400): il faut pourtant remarquer que « tradita » ne se réfère pas nécessairement à la Tradition, vu la conviction que même la Sainte Écriture soit « tradita ». En revanche, on parle en détail peu après de la Sainte Tradition, en déclarant que sa connexion avec la Sainte Écriture et le Magistère est si intime, qu’elles forment toutes trois un « unicum ». Et ceci évidemment pour introduire le §11 qui concentre tout dans la Sainte Écriture. Il parle de « choses divinement révélées », mais ajoute aussitôt : « que contiennent et présentent les livres de la Sainte Écriture ». Ensuite, il nomme ces livres : ceux «tant de l’Ancien que du Nouveau Testament, avec toutes leurs parties ».

On pourrait lire une référence indirecte à la Tradition dans les mots qui reconduisent les livres susdits à l’ « apostolica fides » de laquelle ils proviennent comme livres écrits par Dieu et en tant

« qu’ils ont été transmis... à l’Église elle-même ». La mention fugace est cependant alourdie par de la description des modalités avec lesquelles Dieu choisit les hagiographes, se sert de leur facultés et capacités[[401]](#footnote-401) et œuvre en eux pour qu’ « ils missent par écrit, en vrais auteurs, tout ce qui était conforme à son désir, et cela seulement »[[402]](#footnote-402). Pour ramener la Tradition au premier plan, au point où on est, un petit ajout aurait suffi: « ... les choses que Dieu a voulues et seulement celles-là, que la Tradition et la prédication apostolique de l’Église leur a offertes ». Mais ce n’est, tout au plus, qu’un beau rêve.

Et puis se révèle bien moins qu’un beau rêve l’idée conciliaire sur l’*inerrance* des Livres sacrés. La Tradition aurait pu lui donner une confirmation sure et une contribution de certitude. En revanche, le silence est – peut-être exprès – propice à une innovation très grave, absolument insoutenable, contredite par la Tradition même et par la doctrine courante, par conséquent aux limites non seulement du theologically correct, mais de la Foi même[[403]](#footnote-403).

Le texte est clair. Le principe dont tout dépend, aussi : « Il faut croire que tout ce que les hagiographes affirment a été affirmé par le Saint Esprit ». *Tout*. Donc, non quelques phrases, ni quelques mots. Est clair, mais non logique, aussi le contenu qu’on entend mettre en évidence : c’est-à-dire que « les livres de l’Écriture enseignent fermement, fidèlement et sans erreur la vérité que Dieu a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées pour notre salut – *nostræ salutis causa* ». Non logique, car on passe de *tout* à une seule *partie* de ceci, qu’on repère dans la vérité salutaire et seulement en celle-là, on reconnaît la caractéristique de l’inerrance mais pas pour tout[[404]](#footnote-404).

102 CHAPITRE 6. DOCTRINE CONCILIAIRE

À vrai dire, il y a là toutefois une certaine logique même, parce que la position soutenue par §11 évoque celle qui avait été déjà affirmée par §7/a : « Quæ Deus ad salutem cunctarum

gentium revelaverat, eadem benignissime disposuit ut in ævum integra permanerent omnibusque generationibus transmitterentur ». Le fait que les choses révélées demeurent « toujours en [leur] intégrité » devient en DV 11/b « fermement, fidèlement et sans erreur » et les choses révélées

« pour le salut de toutes les nations » sont ensuite exprimées en passant d’une finale à une cau- sale : « nostræ salutis causa ». Il y a donc quelque correspondance entre les deux paragraphes en ce qu’ils délimitent l’inerrance au seul message salvifique, à savoir aux vérités de la Révélation ordonnées directement au salut humain, et non p. ex. à une narration historique des hagiographes ou à une description géographique. Ce qui paraîtrait plutôt évident, en considération du fait que la Bible « Christianos facit, non mathematicos »[[405]](#footnote-405). Par ailleurs, elle atteint sa fin grâce à la Révélation dans son ensemble, pour laquelle tout est inspiré, tout ordonné au salut et par conséquent tout est exempt d’erreur. Cela ne signifie pas que dans le domaine historique et scientifique, la Bible ne présente pas de données objectivement erronées : il signifie plutôt soit que l’auteur sacré « n’affirme pas toujours *de manière catégorique* », soit que Dieu ne fait sienne et n’approuve l’affirmation de l’hagiographe qu’en relation à l’ « économie générale du livre », non pour présenter « comme certain ce qui est douteux et vice versa... En outre, l’auteur peut avoir recours à une fiction pour proposer un... enseignement religieux ou moral »[[406]](#footnote-406), et au cas où « quelque chose... paraîtrait contraire à la vérité », saint Augustin pense qu’il peut s’agir du fait « qu’un code est plein d’erreurs, ou que l’interprète n’est point arrivé à comprendre ce qui a été dit, ou que moi-même ne l’ai pas du tout compris »[[407]](#footnote-407).

J’ai déjà dit que pour saint Thomas l’inerrance biblique n’est pas contredite par quelques

« positiones » qui « per veras rationes falsa deprehenditur. Sed considerandum est quod Moyses rudi populo, quorum imbecillitati condescendens, illa sola eis proposuit quæ manifeste sensui apparent »[[408]](#footnote-408). Il n’en reste pas moins que, quand même, l’Église enseignante s’est exprimée plus d’une fois en faveur de l’inerrance biblique, p. ex. :

1. lorsque Clément VI demanda au *Mekhitar* des Arméniens « si credidisti et credis, Novum et Vetus Testamentum in omnibus libris, quos Romanæ Ecclesiæ nobis tradidit auctoritas, veritatem indubiam *per omnia* continere »[[409]](#footnote-409);

1. ou lorsque Léon XIII déclara « nefas omnino... aut inspirationem ad aliquas tantum sacræ Scripturæ partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem »[[410]](#footnote-410);
2. ou lorsque Vatican I frappa d’anathème celui qui relèguerait « inter fabulas vel mythos »

Dans le Concile Œcuménique Vatican II 103

les narrations miraculeuses contenues dans la Sainte Écriture[[411]](#footnote-411);

4. ou, enfin, lorsque Pie XII, de v. m., prit position contre ceux qui proposaient de nouveau la sentence condamnée plusieurs fois, selon laquelle « Sacrarum Litterarum immunitas er- rorum ad ea solummodo, quæ de Deo ac de rebus moralibus et religiosis traduntur, perti- nent. »[[412]](#footnote-412).

**3.8** J’avais dit tout à l’heure que j’exposerais seulement plus tard pour quel motif je me dissociais, pour ce qui est des chapitres IIe et IIIe de la DV, de l’opinion de J. Beumer, pourtant très bonne. Ma critique à DV, que Beumer reçoit et loue, le dit ouvertement. On ne peut accepter d’un cœur léger la limitation de l’inerrance biblique à la seule révélation de ce qui concerne le monde de Dieu et le salut humain : c’est un non sec à une doctrine qui, quoique non définie, est constante dans l’histoire de l’Église, ce que même le « transmitterentur » de DV 7/a, dans un contexte malheureusement restrictif, semblerait vouloir entendre en soi.

Malheureusement, on a fait la sourde oreille. L’idée de l’inerrance biblique, sinon même méthodologiquement et spéculativement, du moins dans la réalité factuelle, a été restreinte à quelques parties de la Sainte Écriture concernant directement ou non le message salvifique. L’adjectif *conciliaire*, avec lequel débutait ce VIe chapitre, signalait dès le commencement, bien que seulement implicitement, le procédé restrictif auquel la doctrine de l’inerrance avait été soumise durant le Concile. Même si le but pour lequel j’avais placé exprès l’adjectif *conciliaire* « in capite libri » (cf. Ps 40/39,8 ; He 10,7) était tout autre, je n’ignorais point que je devrais avoir affaire à cette signification restrictive, transvasée par les documents du Concile dans le magma indéfinissable du postconcile, à l’intérieur duquel, pour presque cinquante ans, sans interruption, sans entraves et qui pis est, « légitimement », elle va faire la loi.

L’adjectif *conciliaire* au début de ce chapitre avait une signification plus haute et plus noble : elle qualifiait l’enseignement que le Magistère de l’Église le plus solennel, celui qui était le propre de quelques-uns de ses Conciles, avait prononcé de manière immuable avec autorité et en substance à propos de la *traditio apostolica*. D’un point de vue historique, deux conciles se distinguèrent en cela et pour cela: le Tridentin et le Vatican I. Ce qu’ils déclarèrent à cet égard configure une doctrine *conciliaire* sur la Tradition et un concept *conciliaire* de cette dernière. Pour les deux, avec leurs propres nuances par lesquelles ils sont caractérisés et distingués l’un de l’autre, il est une Tradition qui, en s’identifiant dans l’évènement Christ trouve :

1. son *début* dans la prédication du Seigneur et de ses apôtres, ainsi que de l’inspiration charismatique du Saint-Esprit ;

1. son *module expressif* dans la communication orale ;
2. son *rapport* avec la Sainte Écriture dans la dépendance commune de la Révélation. Par

104 CHAPITRE 6. DOCTRINE CONCILIAIRE

conséquent, une intégration unitaire d’Écriture et Tradition serait contredite par quelques formules qui se meut dans une direction tout à fait différente : « Sacræ Litteræ ostendunt *et* catholicæ Ecclesiæ traditio semper docuit »[[413]](#footnote-413); « Scripturæ testimonio, apostolica traditione *et* Patrum unanimi consensu »[[414]](#footnote-414); « Sanctarum Scripturarum doctrinæ, apostolicis traditionibus, *atque* aliorum Conciliorum et Patrum consensui adhærendo »[[415]](#footnote-415);

4. en précisant son *contenu* dans le dépôt sacré des vérités « tum ad fidem tum ad mores perti- nentes, tamquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatæ et continua successione in Ecclesia catholica conservatæ »[[416]](#footnote-416);

5. et en indiquant sa *justification* dans le fait que « Dominus noster Jesus Christus Dei Filius *proprio ore* primum [evangelium] promulgavit, deinde per suos apostolos tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinæ omni creaturæ prædicari jussit », non sans faire comprendre « hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus »[[417]](#footnote-417).

**3.9** Il est vrai que tout cela fait du Tridentin la référence évidente de l’adjectif *conciliaire*; mais il serait erroné de nier la continuité dans Vatican I. En fait, en se référant au décret tridentin et en insistant sur le canon de l’AT et du NT, dont les livres sont donc « pro sacris et canonicis suscipiendi sunt », Vatican I établit un rapport plus net entre Tradition et Église ou Magistère ecclésiastique, que le Tridentin avait laissé à peine comprendre dans l’expression « perpetua succesione ». De cette manière le concept de Tradition se perfectionne comme canal particulier, à travers lequel Dieu fait parvenir à l’humanité sa Révélation. En même temps, l’adjectif *conciliaire*, se référant au Tridentin et au Vatican I, enrichit de surcroît ledit concept, en mettant en évidence, à travers la compétence exclusive de l’Église en ce qu’elle juge ce qui concerne le salut éternel, la fonction *active* et la fonction *passive* de la Tradition. Cela signifie qu’il n’y a pas de Tradition sinon comme un fait d’Église : *dans le sens passif*, car la Tradition est l’ensemble des vérités que l’Église a reçues et reçoit continuellement; *dans le sens actif*, car la Tradition est la transmission officielle et compétente des vérités reçues.

Par conséquent, on peut dire que la Tradition est l’Église et que l’Église vit d’elle et pour elle. Si elle n’avait pas ce rapport vital et fondamental, l’Église serait tout au plus et dans le meilleur des cas ou un cercle culturel, ou une société mutuelle ; mais elle pourrait même être, comme de fait quelques prêtres la veulent et la font, un institut pour mendiants et vieux, un club omnisports pour les turbulences juvéniles, un club d’aristocrates ou d’intellectuels âgés, une sorte de *no-global* fourre-tout.

Comme ces exemples ne sortent pas de ma fantaisie, mais font partie de la phénoménologie postconciliaire bigarrée, il ne paraît pas du tout sans fondement d’en trouver la raison dans la liaison de l’adjectif *conciliaire* avec le Vatican II. Pour ne pas m’écarter du sujet et rester dans le cadre dessiné par l’adjectif *conciliaire* par rapport à la Tradition de Vatican II, je ne crois pas qu’il serait question d’une exagération si j’utilisais l’expression *révolution copernicienne*. Personne ne la présenta jamais ainsi. En revanche, beaucoup des mots utilisés voudraient suggérer exactement le contraire : ils sont modérés, étudiés, pesés. Et pourtant, toujours est-il que la

Dans le Concile Œcuménique Vatican II 105

Tradition de Vatican II est *autre chose*, sinon même *toute autre chose*, par rapport au Tridentin, au Vatican I, à l’histoire ecclésiale plus que bimillénaire. Le rapport Écriture-Tradition enterre la *dualité* dans l’*unicité*. L’une et l’autre « coalescunt » et dans cette union composite le Magistère même est d’une certaine façon inséré. La théorie des deux sources – les « libri scripti » et les « sine scripto traditiones » – est surmontée et annulée. La distinction entre « règle prochaine et règle éloignée de la Foi » est niée. La question du progrès soi-disant dogmatique, et pour cela incluant aussi la Tradition, est dissoute avec l’ouverture à tout influence culturelle, même à la plus contradictoire, dans la perspective ingénue de l’enrichissement réciproque.

Ce qu’on appelle postconcile se spécialisa dans une déformation progressive du contenu que Tridentin et Vatican I avait renfermé dans l’adjectif *conciliaire*. On l’étudiera dans le prochain chapitre.

# Chapitre 7

**Tradition et postconcile**

Je suis conscient que l’exposition de l’enseignement conciliaire sur la Tradition a été trop rapide, synthétique, peut-être même partielle. Il n’était pas facile de comparer en peu de pages trois Conciles comme celui de Trente et les deux du Vatican, sur un argument d’une telle portée ecclésiale. J’ai entamé déjà le chapitre VI en exposant ces limites.

Cette limite n’est ni une déception, ni une manumission, ni une contrefaçon. Ce que les 3 Conciles formulèrent et enseignèrent de façon authentique sur le concept et la réalité de la Tradition a été rapporté de manière certainement restreinte, mais fidèle. Il n’est pas contestable que Concile de Trente ait dépassé la distinction du « partim/partim » et qu’il se soit concentré sur l’existence tant d’une « source » écrite, que d’une « source » orale, les deux étant consignées à l’Église de toujours par une « succession ininterrompue », c’est absolument incontestable.

La reprise de cette doctrine par Vatican I n’est pas contestable non plus, qui la diffuse dans le discours magistériel de l’Église enseignante

Enfin, on ne pourra pas non plus contester que la « reductio ad unum » proclamée par le concile Vatican II non seulement se débarrasse, du moins de fait et malgré de nombreuses déclarations tordues qui le nient, de la différence entre Révélation écrite et Révélation orale, mais en plus, qu’elle tend à confondre cette dernière avec le magistère de l’Église, pour la simple raison qu’il est, en ce qui concerne la Tradition active et passive, à la fois l’autorité qui propose et l’ensemble des vérités proposées.

Je n’ai pas l’intention d’esquisser, même brièvement, une vraie histoire du post-concile ; je n’en finirais jamais. Il faudrait analyser chaque théologien qui y œuvra, ceux qui ressortissaient de la soi-disant *nouvelle théologie*, que Pie XII avait fait taire, et que Jean XXIII voulut au contraire placer au sommet des commissions conciliaires, remettant/consignant presque le Concile entre leurs mains, et permettant qu’ils y fassent la pluie et le beau temps. Et ils continuèrent à le faire, malheureusement, même le Concile achevé. Je ne m’arrêterai que sur quelques-unes des orientations postconciliaires, me référant du moins implicitement au problème de la Tradition.

Pour qu’on comprenne mieux l’atmosphère dans laquelle végétait et fleurissait l’ensemble de ces orientations, je mentionnerai que Vatican II venait juste d’être fermé et que quelques-uns parlaient déjà d’un Concile dépassé. D’autres demandaient la convocation immédiate d’un Vatican III dans l’espoir de pousser à son point extrême la *décléricalisation* de l’Église, sous le signe du « peuple de Dieu » et du refus tant de la « christianitas » que de la « societas perfecta ». Le Concile, selon les protagonistes du nouveau et irrépressible *trend* imprimé à la réflexion

106

Déviances postconciliaires 107

ecclésiale sur la Foi et désormais bien au-delà de la *nouvelle théologie* même, devait être tenu pour un point d’*arrivée* (sans retour) et de *départ*: une Église était finie, une autre venait juste de naître. Finie l’Église retranchée sur le juridisme centralisé de Rome, l’Eglise prophétique de l’Esprit était née; en somme, la structure cléricale de l’Église était désormais morte et enterrée, remplacée par une Église laïque, en dialogue, œcuménique, trempée dans le monde dont elle devait naître, au lieu de se tourner bienveillant vers lui. Livres et articles se suivaient les uns derrière les autres pour défendre la nouveauté ; les titres font sourire, mais ils sont significatifs : *Fin de l’Église constantinienne*, *Une Église nouvelle*, *Une nouvelle image de l’Église*, *Une nouvelle auto-conscience ecclésiale*, *Le nouveau visage de l’Église*, *Une Église pour l’aujourd’hui*, *L’Église de demain*. Plus de vingt siècles d’histoire s’étaient volatilisés : un évènement insufflant à la nouveauté à atteindre une poussée en avant, les avait neutralisés. Le Concile Vatican II avait fatalement passé l’éponge sur vingt Conciles œcuméniques précédents. Et tout cela fut appelé **Tradition vivante**.

**1 Déviances postconciliaires**

Il est possible que le tableau que je viens de dresser, dans des termes particulièrement crus, laisse à certains non seulement un goût amer, mais aussi le tourment d’une question récurrente : et si les choses n’étaient pas tout à fait ainsi ?.

L’amertume vient de la la gravité de la situation, avérée et empirant  chaque jour de l’ère postconciliaire;

L’inquiétude dont nous parlions est vite rongée en revanche si l’on sait débattre et de la réalité des faits et de leurs causes efficientes.

Ainsi, est-il vrai qu’avec Vatican II, on voulu, ou du moins certains voulurent tourner la page.

La réponse adéquate à une question une telle question peut naître de recherches soignées dans les divers archives spécialistes, d’analyses attentives, d’œuvres scientifiquement irréprochables. En réalité, cela a déjà été fait[[418]](#footnote-418), du moins en partie. Et de façon excellente. Je m’en tiendrai donc à quelques-unes des conclusions atteintes.

**1.1** Que personne ne songe à s’approcher, je ne dis pas aux documents du Vatican II, mais à l’esprit qui les anime et qui est à la racine des déviances annoncées, sans passer par Karl Rahner. Ce personnage connu et célébré fut je ne dis pas le dieu tutélaire, mais le phare culturel et théologique du Concile ; comme tel, il inspira dans une mesure massive les écrits de quasi toutes les commissions et sous-commissions conciliaires. Son action fut sinistrement géniale : il renversa saint Thomas avec saint Thomas. En effet, il n’ignorait point *l’Angélique*, mais il en donnait une interprétation suivant son principe de fond : « l’esprit » âme et poussée propulsive de toute la réalité mondaine ( « der Geist in Welt ») qui, comme tel, conduit l’herméneutique que Rahner fait de saint Thomas à un « tournant anthropologique », réduisant la métaphysique même à une pure et

108 CHAPITRE 7. TRADITION ET POSTCONCILE

simple anthropologie[[419]](#footnote-419). Voire en l’annulant, pour ainsi dire*.*

Or, si le principe d’immanence est la seule force du devenir historique, et donc le seul horizon sur lequel s’inscrit tout pas en avant de la science et de la conscience humaine, il n’y a plus de place pour la Tradition. Il ne saurait y en avoir, quel que soit son domaine. Rahner fut très sensible au problème de l’évolution du dogme et écrivit maintes fois à ce propos. Une fois il s’exprima sde manière significative en ces termes : « CITATIONS À TROUVER »[[420]](#footnote-420). Si les mots ont un sens, ces derniers excluent péremptoirement même l’idée d’une tradition. Toutefois, Rahner croit pouvoir accorder je ne dis pas une tradition quelconque, mais la possession de la vérité salvifique de la part de l’Église et les contenus historiquement toujours nouveaux de cette vérité. Il parle lui aussi de connaissance évolutive, étant bien entendu que la vérité n’évolue point sinon dans la connaissance acquise progressivement[[421]](#footnote-421). Et, ce disant, il se fait l’écho de la doctrine classique sur le progrès extrinsèque du dogme et de la Foi. Mais peu après il ajoute : « CITATIONS À TROUVER »[[422]](#footnote-422). Cela signifie en conséquence que la vérité salvifique ne peut être prononcée une fois pour toutes, mais qu’elle est soumise à des formulations toujours nouvelles et plus adéquates. Ce n’est pas par hasard qu’on lit peu après que « CITATIONS À TROUVER ». Alors qu’au contraire – et ce ne peut qu’être le cas de la Tradition ecclésiastique – « CITATIONS À TROUVER »[[423]](#footnote-423) .

S’insinue là l’idée d’une évolution vivante de la connaissance que, concrètement, l’homme peut avoir de la Foi. Rahner éclaircit sa pensée en ayant recours à l’exemple de l’amour. « CITATIONS À TROUVER ». Quelque chose d’analogue se vérifierait aussi pour la possession de la vérité salutaire. Il y a un rapport entre la « CITATIONS À TROUVER »[[424]](#footnote-424). Il y a donc une vérité originelle, non thématique, ni réduite en pensées et en propositions, et bien plus riche que toute sa future connaissance réfléchie, toujours renouvelée. Cette dernière enrichit en quelque sorte à son tour l’originale, qui en reçoit une forme thématique. C’est là, dans cette dialectique progressive de connaissance et d’exposition plus propre et plus pleine, la *vie* de la Révélation et de sa vérité. C’est à une telle *vie* que d’autres encore se sont réclamés pour dépasser la Tradition ecclésiastique statique et désormais fossilisée et passer désormais à la *tradition vivante.*

**1.2** Ce que j’ai écrit pourrait faire penser que K. Rahner n’a, pour ainsi dire, qu’effleuré le problème de la Tradition, ou qu’il l’a à peine entrevu de loin, sans aller au-devant d’elle pour lui faire face. Il n’en est rien. Parmi les développements directs de cet argument figure la conférence qu’il tint le 10 février 1963 à la *Katholische Akademie - Bayern* qui fut publiée deux fois dans un laps de temps rapproché[[425]](#footnote-425). La conférence présente le procédé typique de Rahner : *dire* et aussitôt après ou bien *nier* ce qui a déjà été dit ou bien le *nuancer*, ou y *introduire* le doute. En effet, il reconnaît que « CITATIONS À TROUVER », mais il se depeche d’alouter que CITATIONS [[426]](#footnote-426).

Déviances postconciliaires 109

Rahner place la discussion sur la base de l’*évènement-Christ*, d’un Christ athématique, du Christianisme comme *se faire* plutôt que comme *y être*: bref tout y est réduit à évènement, en reconnaissant qu’il (il convient de préciser qui est ce « il ») est « CITATIONS À TROUVER », mais en précisant qu’il ne s’agit pas d’ « CITATIONS À TROUVER »[[427]](#footnote-427).

Cette déclaration Suffit pour annihiler toute trace de Tradition dans l’histoire du Christianisme. Mais Rahner ne se contente pas de si peu. À la place de la « vérité universelle, nécessaire, abstraite » il met l’évènement de Dieu qui, librement et seulement de par la grâce, entre en rapport avec l’homme à travers l’*évènement-Christ*, qui est en même temps révélation et salut. Justement parce qu’il est tel, « CITATIONS À TROUVER »; là, « jusqu’à nous » signifie non seulement humanité régénérée, mais aussi dimensions spatiotemporelles dudit environnement. En soulignant intentionnellement ces dimensions, la logique de Rahner en déduit d’abord la *paràdosis* comme réalité transmise, et ensuite elle repère l’objet de la transmission non dans un ensemble de *propositions*, mais dans le « CITATIONS À TROUVER »[[428]](#footnote-428). L’équivoque, qui n’est même pas trop dissimulée , consiste en ce qu’il juge *simples* propositions les vérités salvifiques révélées[[429]](#footnote-429) et en ce qu’il passe sous silence les compétences ecclésiastiques en matière de *paràdosis* et du Magistère corrélatif.

**a)** De cela Rahner parle de cela plus tard, quand la *paràdosis* que Jésus fait de lui-même « CITATIONS À TROUVER » est reçue par les apôtres et retransmise de vive voix à d’autres encore, qui en font de la sorte « CITATIONS À TROUVER ». « CITATIONS À TROUVER » non seulement de sa doctrine, mais « CITATIONS À TROUVER » de la parole directe des apôtres[[430]](#footnote-430).

Bien sûr, là on parle bien de l’Église, mais d’une Église qui accomplit sa *paràdosis* dans

la complexité de chaque élément de sa base, ou mieux de sa même propre expérience, et non grâce à des compétences spécifiques, qu’on a conférées à un de ses organes, p. ex. le sommet de son gouvernement, y compris ce qu’on appelle le Magistère ecclésiastique. Au moins dans ce contexte au moins, K. Rahner ignore la spécificité de cet organe – et d’autres, il parle de l’ « CITATIONS À TROUVER » et il ne reconnait cette Église que pour « CITATIONS À TROUVER »[[431]](#footnote-431).

**b)** La réticence à l’égard de l’organe du Magistère ne semble pas être sans motivation.

En effet, ce qui intéressait le savant et révéré conférencier, c’était de poser les prémisses pour parvenir à son but : déclarer que l’entité normative « CITATIONS À TROUVER » avec la conséquence que « CITA- TIONS À TROUVER ». La transmission « CITATIONS À TROUVER »[[432]](#footnote-432).

Le fait que la conférence de Rahner à laquelle je suis en train de faire référence (10 févr. 1963) précède de bien deux ans la promulgation de la Constitution dogmatique sur la divine Révélation (18 nov. 1965), démontre sans ambages quelle influence énorme K. Rahner exerçait à l’extérieur et à l’intérieur du Concile. La « reductio ad unum » d’Écriture et Tradition, comme on le voit bien, porte son sceau personnel et relève de son *copyright*; à son tour la Tradition vivante trouva en lui l’un de ses plus grands partisans.

10.

11.

12.

13.

14.

15.

110 CHAPITRE 7. TRADITION ET POSTCONCILE

**c)** Mais K. Rahner n’était pas si dépourvu de logique et de connaissances historiques, qu’il ne se rendait pas compte que le seul lemme *tradition* évoque le Magistère de l’Église. Encore moins n’était-il si sourd-muet, qu’il ne répondait pas à la question de savoir si la Tradition est plus vaste que l’Écriture et si l’une et l’autre représentent « CITATIONS À TROUVER »[[433]](#footnote-433).Pour préparer sa réponse, il passe outre ses réticences et il fait appel au Magistère ecclésiastique comme normenon substituable par l’Écriture, sans laquelle « *CITATIONS À TROUVER »[[434]](#footnote-434).*

Ces mots pourraient paraître un net retournement en faveur de la Tradition et, par dessus-tout, du Magistère. Il n’en est rien. Église et Magistère ont là quelque chose de fataliste et d’impératif, constituent un « aut/aut »: ou tu les affirmes, ou tu dépourvois ta Foi du support la garantissant. En effet, il n’est aucun rappel au fondement biblique du Magistère, il y a par contre une réticence absolue sur l’institution de l’Église de la part du Christ, sur la « potestas clavium », sur la mission qui caractérisera par divine disposition l’histoire et l’action de l’Église dans le mond. Le oui à l’Église et à son Magistère est imposé par la nécessité, mais non disposé et institué par le Christ.

D’autre part, en ce qui concerne le vieux problème de la suffisance scripturaire, affirmée soit pour absorber la Tradition dans l’Ecriture, soit pour ne lui reconnaître aucun espace vital, et donc lui dénier toute présence normative partagée avec l’Ecriture, ou encore la possibilité même de déduire de l’Ecriture de nouveaux contenus doctrinaux, Rahner n’admet pas de flottement : tout est Écriture et tout est en elle[[435]](#footnote-435).

Pour donner la mesure de la finesse de sa critique, telle qu’elle donne le *la* même au Divin Chef d’orchestre, évidemment ne manque pas son « si/mais » ; « CITATIONS[[436]](#footnote-436) À TROUVER »[[437]](#footnote-437). Après avoir pris un peu d’air pour reprendre de l’altitude, je cherche à comprendre : il y a un « *sic/et non* » qui serre même la liberté de Dieu : à supposer que l’Écriture soit son œuvre en faveur des générations à venir, ce serait une absurdité si Dieu n’en avait pas fait le conteneur de toute la vérité : mais puisque cette dernière est destinée aux générations futures, il n’est pas absurde qu’il manque dans l’Écriture le témoignage du miracle de l’Écriture elle-même. Bien sûr, je cherche à comprendre, mais je n’y arrive point. Je ne comprends pas pourquoi Dieu aurait *dû* confier la vérité salutaire *seulement* à l’Écriture : il n’est pas besoin d’embrasser la thèse de Karl Barth concernant la liberté de se révéler « CITATIONS À TROUVER » à travers bien des déviations, même à travers le communisme athée[[438]](#footnote-438); même en dehors de ces paradoxes, personne, pas même « le plus grand inspirateur du Concile » ne devrait se scandaliser si Dieu avait décidé de se révéler aussi à travers la Tradition.

**d)** J’estime que le mouvement de refus assez diffusé de l’héritage de Rahner a été une véritable grâce que le Seigneur a faite à son Église. Le mouvement peut compter parmi l’une de ses premières manœuvres celle du Pontife f. r., qui désavoua en 1978 l’ouverture acritique de Rahner à tout jugement moderne contre les contenus doctrinaux de la Tradition[[439]](#footnote-439).

22.

Déviances postconciliaires 111

**1.3** Il n’y eu pas que Rahner à être en désaccord. Et je regrette ne pas pouvoir faire un compte rendu des désaccords, ne serait-ce que pour ouvrir les yeux à ceux qui les auraient encore fermés. Parmi les plus « désaccordés » que nous dûmes écouter depuis les années préconciliaires jusqu’à une grande partie des années postconciliaires, on compte le dominicain de Nimègue, p. Edward Schillebeeckx, récemment disparu. Qui se souvient du tristement célèbre *Catéchisme Hollandais* – un vent de fronde qui agita la vigile du Vatican II et pénétra à l’intérieur de la salle conciliaire en troublant les orientations qui avait bien du mal à se mettre en place – se souviendra aussi de la partie que ce dominicain eut dans la rédaction de ce catéchisme.

**a)** Toutefois, pour introduire et orienter un peu d’attention critique au déconcertant professeur de Nimègue, je me réfèrerai avant tout à un article de J. Galot, qui lui est dédié du moins en partie[[440]](#footnote-440). La christologie est en effet traitée en fonction de la théologie sacramentaire[[441]](#footnote-441). Et ce n’est pas une christologie *traditionnelle*. Une idée fortement soulignée est que l’homme Jésus « CITATIONS À TROUVER », a vécu « CITATIONS À TROUVER ». Le fait d’être *chair* (*sarx*) excluait chez Lui la présence de l’Esprit « CITATIONS À TROUVER »; et c’est là la raison pour laquelle « CITATIONS À TROUVER ». L’éclaircissement aura lieu sur la croix, « CITATIONS À TROUVER »[[442]](#footnote-442).

Je m’arrête là. Les linéaments christologiques délinéés ici mettent en évidence le grincement entre l’image « schillebeeckxienne » du Christ et celle du dogme calcédonien et, avec celui-ci, de toute la Tradition catholique. Dans les mots de Schillebeeckx, on ne trouve même pas une très lointaine réminiscence du Symbole avec lequel Calcédoine souligna l’harmonie des deux mondes – l’humain et le divin – dans lesquels le Christ se meut parfaitement à l’aise. Le Concile déclare le Verbe du Père incarné « perfectum in deitate, eundem perfectum in humanitate, Deum verum et hominem verum, consubstantialem Patri secundum deitatem et consubstantialem nobis secundum humanitate ». Dans celui qui s’est éloigné de Dieu, nous ne retrouvons rien des deux natures jointes « inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter », selon le dicté calcédonien, dans le

112 CHAPITRE 7. TRADITION ET POSTCONCILE

mystère ineffable de l’union hypostatique[[443]](#footnote-443).

**b)** Ceci mis au clair, je dirai que même dans d’autres publications de Schillebeeckx, on saisit avec une clarté remarquable son éloignement de la Tradition, sinon même son mépris pour elle, même lorsque il n’en parle pas directement. En effet, attendu qu’il veut faire comprendre que s’éloigner de l’Église comme fait sociologique et statistique, ce n’est pas le signe d’une déchristianisation, il en aperçoit le motif, qu’il appelle théologique, dans la « non viabilité » des vieilles formes ecclésiastiques, et il demande leur aggiornamento[[444]](#footnote-444). À propos d’aggiornamento, contre les insupportables vieilleries il souhaite « CITATIONS À TROUVER ». De même, il souhaite tant d’humilité de la part de l’Église qu’elle « CITATIONS À TROUVER »[[445]](#footnote-445): ce qui, pour un dominicain, est vraiment un comble. Mais le comble c’est aussi le fait qu’il se pose en défenseur de la pure tradition « CITATIONS À TROUVER » à travers un « CITATIONS À TROUVER » de la divine Révélation, à illustrer comme don à nous, les hommes d’aujourd’hui, comme les apôtres l’illustrèrent à leurs contemporains[[446]](#footnote-446).

Schillebeeckx n’est pas du tout tendre avec l’Église. Il déclare qu’elle est un tas de péchés, notamment « CITATIONS À TROUVER »[[447]](#footnote-447). Pour cela il voudrait qu’elle ne se fasse pas « CI- TATIONS À TROUVER », en oubliant à peu près qu’on est tous, même l’Église, à la recherche de cette dernière ; cependant, l’Église « CITATIONS À TROUVER »[[448]](#footnote-448). Les mots, au moins ici, sont clairs : il n’y a pas dans l’histoire et dans l’activité de l’Église, un *nove* excluant les *nova*, bien au contraire : les éléments sédimentés dans son histoire engendrent des problématiques méconnues auparavant, qu’on résout non pas dans les valeurs de sa Tradition appliquées analogiquement, mais « CITATIONS À TROUVER »[[449]](#footnote-449). Donc, à tout tournant de ce tourbillon qu’est l’histoire, l’Église, pressée intérieurement par la Grâce, présente un visage toujours nouveau. C’est toujours une nouvelle réalité. Réalité qui concerne non le passé de l’Église, mais son présent qui prédispose son futur. « CITATIONS À TROUVER »[[450]](#footnote-450). Mais en soi, c’est de la nouveauté.

Bref, l’Église, si alors qu’elle met la main à la charrue, ne regard pas en avant (cf. Lc

9,62), « CITATIONS À TROUVER »: le risque de refuser la poussée de la grâce à se réinventer, à « CITATIONS À TROUVER », à « CITATIONS À TROUVER », en somme à « CITATIONS

Déviances postconciliaires 113

À TROUVER »[[451]](#footnote-451). À cette fin il faut, selon le vénéré, discuté et inqualifiable dominicain de Nimègue, non pas remettre à flot les épaves du passé, même si elles sont présentées comme tradition vivante, mais plutôt démontrer que cette tradition n’est vraiment vivante que si elle se rend « CITATIONS À TROUVER ». Au contraire, elle doit être « CITATIONS À TROUVER »[[452]](#footnote-452). Pour ceux qui ne l’auraient pas encore compris ou seraient peu enclins à se laisser convaincre par ce qui a été dit plus haut, voilà comment – à savoir, de manière radicale et explicite – Schillebeeckx dévoile sa pensée : « CITATIONS À TROUVER ».

Toute autre citation est superflue.

**1.4** Un cadre de théologie contemporaine ne saurait refuser un peu d’espace aussi à celui qui fut défini comme *l’enfant terrible de la Théologie catholique*. Je fais allusion à Hans Küng. Dès le début avec *Rechtfertigung* de 1957 et surtout par la suite, il y en eut qui le portèrent aux nues et d’autres qui lui enjoignirent de se taire[[453]](#footnote-453). La raison en est qu’il incarne l’esprit des Lumières : les « éclairés » d’aujourd’hui l’adorent, les autres crient au scandale.

**a)** Sa position sur notre problème de fond en est conséquente : aucun sentimentalisme et aucun fléchissement, mais plutôt des yeux ouverts au monde nouveau qui se montre désormais sous le signe de la justice et de la paix. Avec un expédient, pourtant : redécouvrir le vrai passé, pour le « polir » comme il faut et le faire resplendir d’une lumière nouvelle, actuelle, libre de toutes les entraves de la soi-disant tradition. On ne peut dire qu’il ne connaît point le sources ; par contre, il les a toujours sous les yeux, mais pour un seul but : les émanciper de « toutes les contraintes de l’Église ». Tant en *Die Kirche[[454]](#footnote-454)*, qu’en *Unfehlbar ? Eine Frage[[455]](#footnote-455)* – mais ses positions étaient déjà substantiellement délinéées dans des publications précédentes[[456]](#footnote-456) – il tient les interventions doctrinaires de l’Église au cours des siècles pour des expression de jugements contingents, culturellement vieillis et dénués de validité universelle dans le temps et dans l’espace. Ce qui dépouille la Tradition de normativité et les assertions dogmatiques de toute prétention d’infaillibilité. Küng les considère même sujets à l’erreur et donc réformables et justement ajournables.

Les conséquences, pour ce qui est de la Tradition ecclésiastique, sont pour ainsi dire automatiques : ses sources et ses témoignages les plus anciens ne peuvent qu’ « être interprétées, explicitées et appliquées à partir des diverses situations ecclésiastiques »[[457]](#footnote-457). Ne pas le faire expose l’Église à sa faillite comme apparat de pouvoir, comme exaltation d’un organisme sclérosé par son propre traditionalisme, comme défense d’une hiérarchie tendant à s’arroger toute décision,

114 CHAPITRE 7. TRADITION ET POSTCONCILE

comme proposition d’un culte de tradition baroque ainsi que d’un ritualisme non évangélique[[458]](#footnote-458). Qu’on remarque que l’attaque à la Tradition n’est pas tournée seulement contre l’Église Catho- lique ; elle concerne en pareille mesure l’Orthodoxie, les églises protestantes et les « libres »[[459]](#footnote-459).

**b)** Qu’on ne pense pas non plus que l’attaque s’arrête à la Tradition : elle va tout droit au à son contenu principal qui est aussi son vrai sujet, son vrai protagoniste : le Seigneur Jésus, sa parole, son œuvre. Malheureusement, l’attaque est dévastatrice. Une négation – parmi les nombreuses

– débute le démantèlement christologique : *le Christ de Nicée et Constantinople contrefaçon de celui du NT[[460]](#footnote-460)*. Selon l’Évangile, *être chrétiens* dépend de l’adhésion non pas à un dogme ou à une christologie, mais à la personne du Christ. Et plus précisément à celle de l’*homme de Nazareth*, « qui est la révélation effective de l’unique vrai Dieu (*die des einem wahren Gottes wirkliche Offenbarung*) ». À qui se demanderait comment et dans quel sens, Küng répond « Non pas dans un sens physico-matériel, mais pas même dans un sens irréel, mais plutôt dans l’Esprit, dans la façon dont l’Esprit est présent (*in der Daseinsweise des Geistes*), comme réalité spirituelle (*als geistige Wirklichkeit*)[[461]](#footnote-461). C’est en vogue, aujourd’hui, de sortir d’une difficulté dialectique en ayant recours à l’ « Esprit » et évidemment en passant sous silence « Saint »: on en a là un exemple. L’un des nombreux, qui peut-être ne sont que des façons de dire. Par conséquent, pour cet acclamé champion de la théologie postconciliaire, toutes les déclarations relatives à l’origine divine du Christ, à sa préexistence, à sa présence créatrice, à son action rédemptrice, sont de simples expressions de l’unicité, de l’originalité et de la qualité insurmontables du message du Christ. Lequel, donc, n’est point Dieu, non fils de Dieu, mais son représentant et son révélateur[[462]](#footnote-462). En dernière analyse, même Küng, un peu comme tous les grands champions, a sa cohérence : dans son Christ, il est absolument impossible de reconnaître celui de Nicée et Constantinople.

Il n’en faut pas beaucoup pour comprendre l’intention de cette réinterprétation du Seigneur Jésus. La parole de Dieu orale et écrite l’avait proposé à la Foi comme vrai Dieu et vrai homme ; Küng le dépouille de toute sa consistance divine et le présente dans son humanité nue[[463]](#footnote-463). Avec le Christ, sa très sainte Mère, en fait les frais qui est également appelée Mère de Dieu qui n’est appelée mère de Dieu que grâce à une évolution historique aussi discutable que problématique*[[464]](#footnote-464)*. En fait, Marie est tout simplement la Mère de Jésus et une telle maternité relègue sa virginité, entre autre étrangère à l’Evangile[[465]](#footnote-465), dans le monde des rêves. La réinterprétation est si radicale et modelée sur les clichés du commun des mortels que Küng se demande : aujourd’hui est-il raisonnable qu’un homme veuille se faire Dieu ?[[466]](#footnote-466). Le voilà alors, le philosophe des Lumières, qui, à la manière de Bultmann, explique comment cela peut s’être vérifié : le Christ n’est que le produit de la première

Déviances postconciliaires 115

communauté chrétienne, non pas Dieu s’étant fait homme mais un homme que la Foi naissante éleva à la hauteur de Dieu et consigne à la Tradition ecclésiastique comme une certitude incontestable.

**1.5** Même si je ne voulais dire que très peu de choses à propos de n’importe quel novateur qui ait mis la tradition apostolique en morceaux, je devrais écrire non pas un compte rendu rapide et limité, mais remplir plusieurs rayonnages d’une bibliothèque.

Je dois par conséquent passer sous silence de nombreux personnages, même importants, pour conclure avec un, qui est à mon avis vraiment d’envergure. Il n’en reste pas moins que, p. ex., H. de Lubac ou D. Chenu ne soutiennent pas la comparaison avec lui ; mon choix m’empêche de tout dire de tout le monde ; mais toujours est-il que tous, chacun à sa manière, se révèlent liés à un effet commun : la désagrégation de l’identité catholique, due à une réinterprétation insoutenable des sources chrétiennes, avec pour conséquence l’altération des données historiques, la relativisation de la parole de Dieu orale et écrite et une relecture de la Tradition apostolique sur l’arrière-plan de l’historicisme de Hegel et du relativisme doctrinal.

Je conclus donc mon aperçu avec un regard sur un théologien et historien sans nul doute novateur , qui par ailleurs entretint toujours le concept de Tradition et lui dédia une de ses œuvres les plus célèbres : Y. M.-J. Congar.

**a)** Il s’agit du bien connu essai historique *La Tradition et les Traditions[[467]](#footnote-467)*, qui va à la recherche du concept de Tradition dans les diverses époques et confessions chrétiennes.Suivant un procédé dont d’autres ce sont aussi inspirés (p. ex. Deneffe, Ranft, Geiselmann, Beumer), il donne la mesure du passage d’une idée de Tradition à d’autres, à travers une analyse attentive même aux nuances et étendue à la patristique orientale et occidentale, à la théologie médiévale, à la Réforme protestante de même qu’à la réforme catholique, pour se transporter jusqu’à des positions plus nouvelles et plus modernes. À savoir, au *problème* de la Tradition, qui est en définitive le problème de l’héritage s’étant constitué il y a plus de 20 siècles et parvenu jusqu’à nos jours.

L’œuvre de Y. Congar est celle d’un moderne, coryphée de l’avant-garde conciliaire, qui re- dresse pourtant les déviations de ses compagnons de voyage. Il me paraît qu’il a pourvu, peut-être seulement en partie, au dit redressement, en rétablissant la donnée inattaquable de vérités salutaires non documentées par l’Écriture. Peu importe que les théologiens anciens aient eu raison ou non de n’utiliser *traditio* que pour ces vérités-là, ou qu’au contraire les modernes aient raison en insérant dans la tradition toutes les vérités révélées tout en faisant abstraction de la manière de leur transmission. Ce qui compte c’est la reconnaissance de deux *manières* distinctes.

Congar est convaincu que c’est justement là un des mérites du concile de Trente : le passage du « *partim/partim* » au « *et/et* »: c’est-à-dire deux perspectives non alternatives en absolu, mais toutes deux valides en ce qu’elles témoignent, l’une et l’autre, une double manifestation de la vérité révélée. Mais, en croyant interpréter le concile de Trente, Congar substitue la théorie des *deux façons* à celle des *deux sources*. En dernière analyse, les Pères étaient tous d’accord sur une certaine *dualité*; Congar le conjecture de plusieurs indices et particulièrement du fait que, même après la suppression du « *partim/partim* », la position doctrinale du concile de Trente  – qu’il fût question de deux *sources* ou de deux *façons* – resta inaltérée. Même s’il était convaincu que la doctrine tridentine faisait allusion au passage de la Révélation à travers deux *formes* ou *façons* distinctes, il était

116 CHAPITRE 7. TRADITION ET POSTCONCILE

de l’avis que, dans l’estimation commune même après le Concile, les *deux sources* demeurèrent doctrine conciliaire. La preuve en est qu’une telle doctrine non seulement ne fut jamais formellement dépassée, mais, du moins dans la substance, elle resta inaltérée dans toute l’époque tridentine et arriva en pratique jusqu’à la veille de Vatican II. C’est ce qu’ont démontré tant Geiselmann que Tavard[[468]](#footnote-468) en plus d’autres auteurs approuvés, sur la base des interventions des Pères tridentins et des grands théologiens opérant derrière leur dos[[469]](#footnote-469).

Est d’égale importance, comme le relève Y. Congar, la justification théologique des traditions qui, soit durant soit après le concile de Trente , étaient basées sur la réticence du moins matérielle de l’Écriture Sainte autour de quelques vérités[[470]](#footnote-470). Entretemps, un changement d’accent et d’attention gagnait du terrain. Stapelton, Bellarmino, saint Ignace de Loyola même, auquel on doit l’expression « Église hiérarchique »[[471]](#footnote-471), avaient laissé leurs traces : ce déplacement transférait l’attention de la *Traditio* du passé, qui évidemment ne perdait rien de son importance et de sa normativité, à l’actualisation de ladite Tradition dans toute intervention authentique du Magistère ecclésiastique[[472]](#footnote-472).

**b)** Le déplacement mentionné plus haut amenait à une conception de la Tradition comme enseignement du Magistère, même si pendant des siècles, depuis saint Irénée et Tertullien, l’autorité avait toujours été reliée à la transmission de la donnée traditionnelle. Le problème de la tradition/sujet émergeait, mais le Tridentin n’utilisa point le mot Magistère. Encore moins la Papauté, avant Grégoire XVI et Pie IX, n’avait-elle « exercé le magistère actif des définitions dogmatiques et de la formulation constante de la doctrine catholique »[[473]](#footnote-473). Avec F. Kattenbusch[[474]](#footnote-474), Y. Congar observe la situation différente qui s’était créée à cet égard entre orient et occident, lorsque pour l’orient Tradition signifia présence normative des premiers sept Conciles œcuméniques ; pour l’occident elle signifia aussi l’autorité qui proposait à nouveau ici et maintenant cette normativité. Le ferment d’idées qui se focalisait sur des côtés et des nuances toujours nouvelles d’un problème ancien, était alimenté par les orientations respectives d’écoles théologiques bien connues : Congar non seulement les prend en ligne de compte, mais il en recherche la genèse historique, l’inspiration de fond, les méthodologies et il met en comparaison les résultats atteints jusqu’à la phase précédant le concile Vatican II[[475]](#footnote-475). De la situation différente que j’ai mentionnée dérivait, et se frayait le chemin de plus en plus nettement, la distinction entre *traditio passiva* (id quod traditur, le dépôt sacré) et *traditio passiva* (quæ vel qui tradit, l’autorité qui transmet le sacré dépôt). La « théologie positive des sources », se référait à l’une, et « la théologie positive du magistère à l’autre »[[476]](#footnote-476). Congar mentionne aussi une phrase bien connue, maintes fois mal comprise et rapportée avec des accentuations aggravantes ou atténuantes, que le bienheureux Pie IX adressa un jour au card. Guidi : « La Tradition c’est moi »[[477]](#footnote-477). Que le sectarisme ait utilisé cette phrase pour justifier

La Fraternité de saint Pie X 117

sa lutte contre Pie IX, c’est un fait établi, mais c’est aussi la démonstration digne de Lapalisse de son ignorance théologique. Derrière cette phrase il y avait soit G. Perrone, soit l’École Romaine à laquelle Perrone appartenait et qui personnifiait dans le Pape la *traditio activa*.

1. Une dernière remarque, que Y. Congar relaie de J. Salaverri[[478]](#footnote-478), relative au rapport entre Tradition et Magistère : selon ce rapport, le Magistère a dans la Tradition (*passive*, ou *objective*) le dépôt à garder, la limite et en même temps la norme de son enseignement. À cet égard, Congar, avec une vaste connaissance des sources et de la littérature spécifique, démontre que le Magistère ne peut définir ce qui ne rentre point dans le dépôt des vérités révélées (écrites ou transmises oralement), que lesdites règles constituent la *regula regulans fidem Ecclesiæ*, que le Magistère est en revanche la *regula regulata* par la Tradition même[[479]](#footnote-479) et que, pour cela, n’a point d’autorité sur le fait de la révélation, dont il ne peut que garder et interpréter les contenus écrits ou oraux.

Il me semble tout à fait que l’analyse historico-théologique de la Tradition de la part de Y. M.-J. Congar retaille assez les déviations signalées voire qu’il les réduit au silence. Pour peu de temps. Dans la salle du Vatican II ils eurent de nouveau le dessus et Congar même s’y trouva impliqué.

**2 La Fraternité de saint Pie X**

Il s’agit d’une institution tellement liée à la valeur de la Tradition, que la passer sous silence dans une œuvre comme celle-là, ce serait une *négligence* coupable. Évidemment, en parler avec diligence n’implique pas et encore moins ne signifie pas se battre en sa faveur. Aussi pour mon compte demeure-t-elle ce qu’elle est et telle que la voulut son fondateur, le bien connu Évêque Marcel Lefebvre : une contestation publique d’à peu près toutes les innovations de Vatican II, un encadrement irréductible dans les rangs de la Tradition apostolique quoiqu’il la défende, une expression de sensibilité *catholique* non seulement en nette dissonance avec l’Église catholique officielle, mais que cette dernière a déclarée, du moins jusqu’à présent, dénuée de juridiction et de toute reconnaissance juridique à l’intérieur de l’Église.

Ainsi s’exprima le décret de la Congrégation des Évêques en date de 21 janvier 2009, par lequel S. S. Benoit XVI ôta l’excommunication lancée par son prédécesseur en 1988 contre les membres de telle Fraternité, auxquels Mons. Lefebvre avait conféré la consécration épiscopale contre la volonté du Saint Siège.

Ainsi le 4 février 2009 avait précisé une note de la Secrétariat d’État : aucune reconnaissance juridique.

Et ainsi le Pontife Benoit XVI même répéta-t-il dans la lettre de 10 mars 2009 aux évêques de l’Église catholique[[480]](#footnote-480), expliquant les raisons doctrinales qui sont à la base soit de sa mesure de clémence, soit de la situation disciplinaire que ladite mesure n’avait nullement changée. Il faut distinguer, disait le Pape, « le niveau disciplinaire du doctrinal », puisque du second dépend le fait que la Fraternité n’a pas de position canonique dans l’Église et donc ne peut légitimement exercer aucun ministère ecclésiastique. En d’autres termes, pour que la Fraternité saint Pie X

118 CHAPITRE 7. TRADITION ET POSTCONCILE

soit à tous les effets Église catholique, le rétablissement de sa pleine communion avec cette dernière est nécessaire. Et puis, si le manque d’un tel rétablissement avait pour effet la persistance de la Fraternité dans ledit état de « schisme » que quelques-uns relient avec l’illégitime ordination de 1988, alors on pourrait penser que tous les prêtres validement mais illicitement ordonnés par les quatre évêques qui maintenant ont été soulevés de l’excommunication, bien qu’ils ne soient pas formellement excommuniés, eux aussi, furent toujours et sont encore pris dans les mailles d’une « irrégularité » non résolue, dénués de « missio canonica », et par conséquent opérant illicitement – s’ils opèrent – comme prêtres. La situation est on ne peut plus embrouillée.

**2.1** Une des raisons pour lesquelles la situation est et demeure embrouillée fut mise en évidence par Jean Paul II dans le document par lequel il a excommunié Mgr. Lefebvre : la Lettre Apostolique *Ecclesia Dei afflicta* qui au §4, disait : à la base de « cet acte de schisme » se trouve « CITATION À TROUVER »[[481]](#footnote-481). Le Pape lui-même employa le mot de schisme, et reconduisit tout au dénominateur commun de la Tradition vivante. Le jugement ne pouvait pas être plus lourd. Il ne concourut pas non plus à faire un peu plus de clarté.

Pour expliquer le concept de Tradition auquel S.E. Mgr Lefebvre lia sa Fraternité, il faudra dire quelques mots sur cette dernière.

Son but principal, selon ses statuts de 1970, c’est la formation sacerdotale ; ce n’est pas par hasard qu’elle naquit cette année-là à Écône, la localité suisse qui donna le nom au premier et plus fameux séminaire de la Fraternité[[482]](#footnote-482). Les séminaires se sont ensuite multipliés dans le monde entier et partout sous le signe d’une seule et même ligne : « le sacerdoce et tout ce qui s’y rapporte ».

Beaucoup ont interprété ces mots comme une expression d’intégrisme. La fraternité, à son tour, estime « injurieuse » une telle interprétation[[483]](#footnote-483). Mais, semblant ignorer l’injure, la Fraternité continue l’œuvre formatrice de ses candidats au sacerdoce en leur demandant effectivement l’adhésion à toute la doctrine et la praxis en vigueur avant Vatican II[[484]](#footnote-484).

Une telle adhésion comporte d’une part que la Fraternité Saint Pie X dépend constamment et exclusivement de la Tradition séculaire de l’Eglise. D’autre part, elle oppose un non net et irrévocable aux innovations introduites par Vatican II, ou en son nom, et justifiées par leur insertion dans la tradition qu’on appelle vivante.

Donc, quand le pape Jean-Paul II oppose à la tradition *vivante* « la notion incomplète et contradictoire de tradition » de la Fraternité saint Pie X, ne condamne pas seulement comme anticonciliaire la Fraternité, mais aussi la Tradition à dont elle s’inspire. Ce qui est déjà grave. Non moins que le « schisme » déploré et condamné. Mais plus grave encore est le gouffre creusé à l’intérieur de l’Église par la prétention d’imposer à tout le monde un Concile qui ne fut point et ne voulut point être magistériel et qui de fait, dans une forme non magistérielle, posa les prémisses de certaines décrochements du magistère traditionnel – ce qui soulève beau-

La Fraternité de saint Pie X 119

coup d’étonnement, car plus d’une fois Vatican II a déclaré se rattacher à la Tradition de toujours dans l’acte même de proclamer des innovations inconciliables avec cette Tradition.

Pour mon compte, je suis sûr que si on avait évité une telle radicalisation et qu’on avait promu non la célébration superficielle et irréfléchie de Vatican II, mais une analyse historique approfondie, exégétique, théologique, liturgique, canonique de ses documents, les divisions qu’il y a eu n’auraient pas apparu. Peut-être qu’une patrouille, aussi compacte comme que l’est la Fraternité saint Pie X aurait-il pu être un coefficient de croissance ecclésiale dans la vérité et dans la communion.

**2.2** Au contraire, le gouffre est sous les yeux de tout le monde et on se demande comment en sortir. Pour en sortir, il faut en connaître les causes. La Tradition, que les fils de Lefebvre tiendraient pour « incomplète et contradictoire », en est une. Cherchons à y comprendre quelque chose.

En introduisant une nouvelle édition des statuts qu’il avait lui-même rédigés pour sa Frater- nité, le 20 mars 1990, Mgr Lefebvre relia son œuvre, en tant qu’ « œuvre de restauration du sacerdoce catholique » et pour cela « œuvre d’Église », à un dessein de la divine Providence «afin de préserver les trésors que Jésus Christ a confiés à son Église, la foi dans son intégrité, la grâce divine par son Sacrifice et ses sacrements, et les pasteurs destinés de ces trésors de la vie divine »[[485]](#footnote-485). Si on tente d’englober les finalités décrites ci-dessus dans un seul mot, le seul qui convienne est « Tradition ».

En effet, c’est seulement dans la Tradition que l’œuvre indiquée ci-dessus peut être « une œuvre de l’Église », capable de restaurer « le sacerdoce catholique » en conformité à son statut ontologique, qu’une conception sociologique aurait fatalement compromis, et de rétablir l’ « in- tégrité de la Foi », les sources de la grâce – sacrifice eucharistique et sacrements – et le gouverne- ment authentique de l’Église selon sa triple compétence doctrinale, sanctificatrice et disciplinaire. Et pourtant, une Tradition dotée de cette triple finalité se trouve, dans le jugement de Mgr. Lefebvre, contredite sinon annulée par le *non* que le concile Vatican II et le postconcile lui opposèrent. Contre un *non* se drapant dans sa validité conciliaire, le vieux mais indompté prélat formula au nom de toute sa Fraternité son *Credo*: « Nous adhérons de tout cœur, de toute notre âme à la Rome catholique, gardienne de la foi catholique et des traditions nécessaires au maintien de cette foi[...] Nous refusons par contre[...] de suivre la Rome de tendance néo-moderniste et néo-protestante qui s’est manifestée clairement dans le concile Vatican II et après le concile dans les réformes qui en sont issues »[[486]](#footnote-486).

Ce jugement met en évidence l’opposition de deux *Romes*: la *catholique* et la *néomoderniste* et *néoprotestante*. Je demande : pourquoi néomoderniste et néoprotestante ? La réponse rebondit aussitôt de livre en livre et de déclaration en déclaration ; parce que l’authentique visage de l’Église a-t-il été défiguré par une « grande trahison » : la reddition sans conditions en les mains du libéralisme maintes fois condamné et que maintenant on a malheureusement épousé dans un mariage diabolique.

Ce n’est pas la première fois qu’on entend parler de *catholicisme libéral*; toute la seconde moitié du dix-neuvième siècle en est pleine. Aujourd’hui le mariage entre le diable et l’eau bénite s’est renouvelé. Dans le jugement de la Fraternité, Concile et postconcile, en dépit de toute la

120 CHAPITRE 7. TRADITION ET POSTCONCILE

Tradition, auraient dénaturé l’*en-soi* de la Révélation chrétienne et de l’Église qui en a la garde, en intégrant l’une et l’autre dans la réalité mondaine, dans la culture, dans les luttes, dans les aspirations, dans les conquêtes qu’à cette réalité du monde se rapportent.

Bref : en en faisant une expression de l’idéal libéral[[487]](#footnote-487). Lefebvre en était amèrement convaincu. Il est donc nécessaire qu’on se demande ce qu’il entendait par *libéralisme*.

**a)** Un pape s’impose entre tous comme une digue contre la propagation vaseuse et mortifère de l’idée libérale : le bienheureux Pie IX. Allocutions occasionnelles, encycliques, Syllabus : c’est un discours univoque, afin de bloquer la « vague anomale » du libéralisme catholique, que Pie IX voit emportant même les bons, désormais envoutés par un charmeur idéal d’indépendance, de progrès et de civilisation qui trouverait un obstacle insurmontable dans la Tradition de l’Église. Beaucoup pensent que cette Tradition tiendrait du fixisme absolu, de l’intolérance et de la confusion intellectuelle, là où le libéralisme catholique serait exactement le contraire : *ouverture idéologique, tolérance et liberté religieuse, assortiment d’idées et de croyances*. Si la reconnaissance de quelques droits aux minorités politico-religieuse est, dans une certaine mesure, un devoir de *conscience*, de *charité* et de *prudence*, prendre position de n’importe quelle manière contre la perspective évangélique du salut universel (Ac 13,47), et le refus théorico-pratique de l’ « unum ovile et unus pastor » (Jn 10,16) donne raison à qui définit le libéralisme comme *un péché[[488]](#footnote-488)* , bouleversant l’ordre des choses, des concepts, des vérités : de la vérité naturelle et de la surnaturelle. D’après L. Billot, pour le catholique, le libéralisme « CITATIONS À TROUVER »[[489]](#footnote-489).

**b)** Mgr Lefebvre repère une telle incohérence dans le manque de respect pour la Tradition que le catholicisme libéral remplace par la philosophie relativiste de la mobilité et du devenir, le subjectivisme ou l’indépendance de l’intelligence par rapport à son objet, de la volonté par rapport à l’intelligence, de la conscience par rapport à la loi, de l’anarchisme par rapport au primat de la raison, du corps à l’âme, du présent au passé, de l’individu à la société, « d’où le mépris de la Tradition »[[490]](#footnote-490).

Et puis, sur le plan surnaturel, Lefebve remarque que le libéralisme oppose à la Foi, à la science de la Foi, au Magistère et à sa Tradition, le rationalisme, le naturalisme, le laïcisme et l’indifférentisme[[491]](#footnote-491); et que, justifiant tout comme fidélité à l’ « esprit » du concile Vatican II, ou plus exactement à son inspiration *pastorale*, le libéralisme lui sacrifie l’ « esprit missionnaire », le noyant dans le « mare magnum » de la recherche et du dialogue, exaltant les valeurs des autres religions

La Fraternité de saint Pie X 121

et se résignant pratiquement au damnable *syncrétisme religieux[[492]](#footnote-492)*. Finalement, pour démontrer combien l’ « esprit » du Concile s’est éloigné de la Tradition vraie et durable, il met en comparaison quelques énoncés qui s’élident les uns les autres, les tirant de *Quanta cura* du bienheureux Pie IX et des documents du Vatican II : où avait retenti le *non* du prévoyant Pie IX retentit aujourd’hui le *oui* des documents conciliaires. Le grincement des deux positions antithétiques est tel que même Congar l’avertit et en tente maladroitement la recomposition[[493]](#footnote-493); d’autres encore virent dans la réconciliation de l’Église avec le monde et avec les droits de l’homme proclamés par la Révolution Française, un « anti-syllabus »[[494]](#footnote-494).

**c)** Je vais maintenant tenter une synthèse des positions défendues par l’Exc. me Mgr Lefebvre en faveur de la Tradition, et sans aucune prétention d’épuiser le sujet.

*Je pense que les « et » qui semblent opposer la thèse de Mgr Lefebvre au modernisme sont trop faibles, on pourrait croire que c’est ce que Mgr Lefebvre défend : contre, par opposition à ????*

*−* Une formation sacerdotale dont les principes plongent leurs racines dans la Tradition ecclésiastique et dans les valeurs surnaturelles de la divine Révélation ; et d’un côté une formation sa- cerdotale ouverte à l’horizon jamais univoque de la culture dans un devenir pérenne ;

*−* une liturgie qui a certainement son point de force dans la Messe qu’on appelle traditionnelle, en passant pourtant de la Messe à la doctrine et puis à la réaffirmation de la majesté sociale de N. S. Jésus Christ ; et d’un côté une liturgie anthropocentrique et sociologique, où le collectif l’emporte sur la valeur de chacun, la prière ignore le moment latreutique, l’assemblée devient l’acteur principal et Dieu de céder sa place à l’homme ;

*−* une liberté qui répète paradoxalement sa « libération » du décalogue, des préceptes de l’Église, des obligations de propre état, et qui ne peut se soustraire au devoir de connaître, aimer et servir Dieu ; et d’autre côté une liberté qui homologue les cultes, passe sous silence la loi de Dieu, désengage chacun et la société sur le plan éthique et religieuse et laisse à la seule conscience la solution de tous les problèmes ;

*−* une théologie qui puise son contenu des sources spécifiques (la Révélation, la Tradition, le Magistère, la patristique, la liturgie), et d’un côté une théologie qui ouvre ses portes tout le temps à toutes le nouveautés culturelles du moment, même à celles qui sont l’antithèse manifeste desdites sources, dans une autoréforme spasmodique qui laisse de l’espace au pluralisme des influences théologiques, en se conformant tantôt à celle-là, tantôt l’une l’autre ;

*−* une sotériologie étroitement reliée avec la personne et l’œuvre rédemptrice du Verbe in- carné, avec l’action du Saint-Esprit mettant à exécution les mérites du Rédempteur, avec l’intervention sacramentelle de l’Église et la coopération de chaque baptisé ; et d’un côté une sotériologie qui regarde à l’unité du genre humain comme conséquence de l’incarnation du Verbe, dans lequel (cf. GS 22) chaque homme trouve sa propre identification ;

*−* une ecclésiologie qui identifie l’Église dans le Corps mystique du Christ et reconnaît dans la présence sacramentelle de Celui-ci le secret vital de l’essence et de l’action ecclésiale, de son rajeunissement dans l’écoulement du temps, de son affermissement malgré les schismes et les défections, de sa sainteté sanctificatrice malgré le péché de ses fils ;

122 CHAPITRE 7. TRADITION ET POSTCONCILE

et d’un côté une ecclésiologie qui considère l’Église catholique comme une composante de l’Église du Christ*,* en même temps que d’autres composantes, qui endort l’esprit missionnaire dans cette fantomatique Église du Christ, qui dialogue mais n’évangélise point et par-dessus tout renonce au prosélytisme comme si c’était un péché mortel ;

*−* une Messe/sacrifice expiatoire, qui célèbre le mystère de la passion, mort et résurrection du Christ en en représentant sacramentalement la rédemption satisfactoire ; et une Messe où le prêtre n’est que le président et chacun est partie « active » du sacrement, grâce au fait que la Foi ne se fonde point sur Dieu qui se révèle, mais est une réponse existentielle à Dieu qui nous interpelle ;

*−* un Magistère conscient d’avoir la garde du dépôt sacré de la Révélation divine avec la tâche de l’interpréter et de la transmettre aux générations à venir au moyen du Concile Œcuménique et du successeur de Pierre, sommet et synthèse de tout instance ecclésiale, mais aussi au moyen des successeurs des apôtres, à condition qu’ils soient légitimes et en communion avec le Pontife Romain ; et un Magistère papal qui, loin de se sentir voix de l’Église *enseignante*, soumet l’Église elle-même au *collège* des évêques, doué des mêmes droits et des mêmes devoirs que le successeur de Pierre ;

*−* une religiosité qui met en œuvre la vocation commune au service de Dieu et, de par l’amour de Celui-ci, des frères dans l’humanité ; et une religiosité qui renverse cet ordre naturel, fait de l’homme son « focus » et, sinon dans la théorie du moins dans la pratique, le substitue à Dieu.

**2.3**  On déduit facilement de ce qui précède ce que la Fraternité SPX entend par tradition. La Tradition est en effet l’inverse de ce qu’elle nie, et de ce à quoi elle s’oppose. Elle nie directement, ou entre les lignes, les innovations des documents conciliaires, et elle s’oppose à l’usage désinvolte et sauvage qu’on en a fait.

C’est vrai, on ne trouve pas souvent d’explicitation du concept de tradition dans les écrits de la FSPX, ni une façon systématique d’en traiter.

Mais ce qu’elle entend et ce qu’elle souhaite, ne reste jamais dans l’ombre. Le principe de base est « la foi de toujours », la fraternité étant née pour la sauvegarder.

Sauvegarde indique une opposition à quelques choses de réel ou de supposé possible, et la défense de son contraire ou la proposition d’une alternative.

La « Foi de toujours » est la valeur que S.E. Mgr Lefebvre entendit sauvegarder. Une valeur alternative à toutes les atténuations, réinterprétations, réductions et négations de l’époque conciliaire et post-conciliaire. Il est, dans cette « Foi de toujours », l’écho bien clair de l’enseignement augustinien dans la forme du Lérinien : « quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est ». L’institution même de la Fraternité, avec sa finalité première de la formation sacerdotale, obéissait à l’idéal et à l’engagement de cette sauvegarde. Sauvegarder la Foi et combattre l’erreur.

Je ne vais point entrer dans les détails des relations non aisées entre le Saint Siège et la Fraternité saint Pie X : je m’en tiens au thème commun de la Tradition et je remarque que «sauvegarder la Foi et combattre l’erreur » devrait être l’idéal et l’engagement soit de l’Église, soit de chacun de ses fils. Ainsi, il m’est difficile difficile de comprendre en quoi le reproche déjà cité de « Tradition incomplète et contradictoire » a un fondement réel. Une chose me paraît évidente : que cette Tradition ne se fonde point sur l’ « esprit d’Assise».

La Tradition vivante

123

**3 La Tradition vivante**

C’était là la raison alléguée pour confirmer le caractère incomplet et les contradictions qu’on relevait dans l’idée de Tradition de la Fraternité saint Pie X et qu’on lui reproche : elle « ne tient pas suffisamment compte du caractère vivant de la Tradition »[[495]](#footnote-495). En quoi consiste ce « caractère vivant », tout théologien moderne le dit de manière non cartésienne: la Tradition est vivante si, en toute époque, elle transmet « l’*objet* de la foi biblique[[496]](#footnote-496) d’une manière nouvelle et adaptée à la situation historique et culturelle ; ce n’est qu’à travers elle qu’il est toujours possible d’être interpellés et atteints de nouveau par cet *objet* et, de la sorte [il est possible de] comprendre effectivement sa signification définitive »[[497]](#footnote-497). Il est digne d’attention que « CITATIONS À TROUVER » dépend non pas d’une détermination normative de l’autorité ecclésiastique, mais d’ « CITATIONS À TROU- VER », si on s’en passait on retomberait dans une tradition pétrifiée et morte[[498]](#footnote-498). Il est digne d’attention aussi qu’il ne faille pas appeler vivante la tradition dont le contenu serait vif et vivant dans sa réalité actuelle, bien qu’il soit exprimé dans des formes nouvelles, plus explicites et plus compréhensibles. Au contraire, la tradition vivante, c’est cette réalité actuelle capable de faire naître du plus vieux tronc des rejetons toujours nouveaux, parfaitement en ligne avec toutes les plantes du moderne jardin philosophico-progressiste et constamment arrosés par la rosée du plus radical et cohérent rationalisme des Lumières.

**3.1** Pour plus de dix siècles, la théologie de la Tradition, qui avait été passée au crible des divers saint Irénée, Tertullien et saint Augustin et avait été pour ainsi dire codifiée par saint Vincent de Lérins dans ses formules rigides, avait soutenu le travail de finissage de Pères, Pontifes, théologiens et canonistes[[499]](#footnote-499). L’ère moderne changea la sensibilité et la critériologie théologique. Ce qui auparavant s’imposait à l’Église elle-même comme Révélation provenant d’en haut(« Rivelazione delledelle verità salutari » nel testo mio) et garantie dans le temps par la Succession apostolique, paraîtrait maintenant surgir du rapport non plus conflictuel entre l’Église et le monde. La confluence sur des positions antithétiques jusqu’à hier paraîtrait aujourd’hui une nouvelle efflorescence de vérité sur la vieille souche de la Tradition : un signe de sa *vitalité*. Auparavant on reconnaissait dans la Tradition la présence de la prédication du Christ (*traditio dominica*) ou sa transmission de la part des apôtres et de leurs successeurs immédiats (*traditio apostolica*) ; aujourd’hui, en présumant l’action du Saint-Esprit que le Christ promit maintes fois à son Église, la Tradition paraîtrait se dégager de la limite apostolique et embrasser tous les apports de la culture actuelle, comme dans un enrichissement *vital*. Insensiblement mais progressivement, le concept de Tradition s’est dilaté et a enrichi son spectre sémantique : non plus seulement une Tradition de vérités à croire et de normes à respecter en

124 CHAPITRE 7. TRADITION ET POSTCONCILE

vue du salut éternel (*traditio passiva vel objectiva*), mais aussi une Tradition comme proposition (*traditio activa*). Dans l’époque post-tridentine, même si le concile de Trente n’avait jamais parlé explicitement du Magistère, on entama l’homologation de celui-ci et de la Tradition[[500]](#footnote-500). Et dans une époque plus proche de nous, vingt ans avant Vatican II, P. Parente encore jeune écrivit sans la moindre hésitation « Il faut déplorer... la bizarre identification de la Tradition (source de la Révélation) avec le Magistère *vif* de l’Église (gardienne et interprète de la divine parole) »[[501]](#footnote-501). Quel dommage qu’on ait procédé un peu plus tard à leur « reductio ad unum ».

Une telle « reductio » n’était pas un procédé gratuit. Elle entraînait derrière elle cette «nouvelle autoconscience ecclésiale » naissant de la considération de l’Église comme « unité du genre humain ». Tout appartenait à la vie de l’Église. Tout en était un élément *vital*. En pleine ère conciliaire, ce souffle romantique qui avait caractérisé l’ecclésiologie de Möhler revenait. La Tradition ne pouvait que devenir *vivante*.

**3.2** La paternité de l’expression n’appartient pas au concile Vatican II. Et peut-être son individuation apodictique échappe-t-elle même au chercheur le plus rigoureux. Ce qui est sûr, c’est que l’adjectif « vivus » n’est pas absent de la patristique ; mais cela ne concerne pas nécessairement le problème de la Tradition. Et ce n’est pas parce que cet adjectif ne se retrouve pas partout que la « vitalité » manque. Quand saint Augustin écrit : « Hoc Ecclesiæ semper habuit, semper tenuit ; hoc a majorum fide percepit ; hoc usque in finem perseveranter custodit »[[502]](#footnote-502), nul doute qu’il tourne son regard et attire celui d’autrui à la *vitalité* de l’Église et de sa Foi, tout comme à la proposition de la Foi qu’elle fera jusqu’à la fin du monde, même si l’adjectif *vivant* est incontestablement réticent. La raison tient en ce que l’Eglise est vive non seulement parce qu’elle est mystériquement le Christ, mais aussi parce qu’en tant que telle, elle ne peut communiquer que de la *vie* en communiquant le Christ.

On parla fréquemment de « viva traditio » dans le milieu catholique, pour corriger le principe le principe scripturaire protestant.

En réalité, le « sola Scriptura » fut, à travers le principe du « *et/et* », intégré par « evangelium vivum » et par « vivum verbum » et lorsque le débat privilégia le thème de la

« regula fidei », les catholiques qualifièrent de « non animée » la règle protestante et d’ « animée » la catholique[[503]](#footnote-503). C’était le module verbal qui changeait, non la signification. En somme, d’une manière ou de l’autre, on a toujours parlé d’Église *vive*, de Magistère *vif* d’Évangile *vif* et de Tradition également *vive*.

La Tradition vivante 125

Et qu’Écriture et Tradition soient non deux routes parallèles sur lesquelles court la Révélation chrétienne, mais plutôt deux aspects d’une unique réalité, différant substantiellement mais confluant substantiellement, l’une et l’autre, dans l’unité d’une même *fonction*, Vatican II ne fut pas le premier à le révéler.

Le grand J. Möhler savait bien que saint Irénée avait formellement reconnu la Tradition dans l’ « ensemble de la doctrine ecclésiastique transmise indépendamment de l’Écriture ». Mais en examinant plus en profondeur, il constata « CITATIONS À TROUVER »[[504]](#footnote-504). Ou plutôt, c’est justement le fait de faire appel au Saint Esprit qui rend plus claire la notion que Möhler attache à la tradition *vivante*. Comme « CITATIONS À TROUVER », il en arrive de même pour l’Église sainte et pour chacun de ses membres : « CITATIONS À TROUVER ».

Il est donc évident que l’Esprit, outre et avant la lettre ou le discours, est la tradition *vivante*. Il s’ensuit aussi que la tradition *vit* dans l’Église et dans ses fils comme reflet de la présence *vivifiante* de l’Esprit. En effet, « CITATIONS À TROUVER »[[505]](#footnote-505) que l’Église, pleine du Saint-Esprit et guidée par le même Esprit, répand en tout lieu et en tout temps.

Le « *partim/partim* » que le concile de Trente avait déjà partiellement surmonté en mettant côte à côte l’enseignement écrit et oral, dans la perspective de Möhler dominée par l’Esprit, n’a plus de raison d’être: on est toujours face à l’action du même Esprit, qui transmet à l’Église l’unique et toujours immuable vérité qui sauve. Par ailleurs, on ne peut passer sous silence le danger inhérent à une telle perspective, qui paraît noyer la tâche de l’Église enseignante dans les tourbillons d’un vague spiritualisme surnaturaliste. Peu d’années plus tard, le Möhler de la *Symbolik* corrigea le Möhler de l’*Einheit[[506]](#footnote-506)*. Bien sûr, il eut recours au « Volksgeist » de provenance idéaliste, mais pour le reconnaître comme Saint-Esprit qui, dans les opérations « ad extra » et suivant l’économie générale du salut, respecte la loi pour laquelle le spirituel passe à travers le matériel, l’intérieur à travers l’extérieur. En harmonie avec une telle loi, il conçut l’Église instituée par le Christ et gouvernée par le Saint Esprit comme une « compénétration (*Durchdringung)* de divin et d’humain) », « maîtresse et éducatrice » à travers le trésor de vérité et le haut enseignement de la « Tradition », suprême « juge dans les matières de Foi », lequel, en ce qu’il rend un arrêt sur le contenu dudit trésor, « CITATIONS À TROUVER ». Vu cette qualité de juge suprême en matière de Foi, le Magistère est « formellement distinct » – déclare avec fermeté J. Möhler – de l’objet de son enseignement, à savoir de la Tradition écrite et orale. En effet, son activité obéit exclusivement à la communion de tout le corps ecclésial, dont le Saint-Esprit est l’unique principe et pour laquelle tant le juge suprême que chaque fidèle « CITATIONS À TROUVER »[[507]](#footnote-507).

**3.3** L’insistance sur la présence de l’adjectif *vivant* ou du concept relatif bien avant l’infatua- tion présente pour la *Tradition vivante*, pourrait tromper certains : je pouvais penser à tout sauf au « nihil sub sole novum » habituel (Qo 1,9). Et pourtant, à un certain moment, des motivations effectivement nouvelles et un désir de changer sont entrés dans l’usage du mot *vivant*. Justement, j’en ai parlé non tant parce que l’adjectif accompagnait déjà depuis longtemps la référence à l’Évangile, au Magistère, à l’Église, et à la Tradition, mais parce que le sens qu’on lui

126 CHAPITRE 7. TRADITION ET POSTCONCILE

donnait alors divergeait de celui qui est aujourd’hui largement en usage. Aujourd’hui, mais non d’aujourd’hui.

Le changement démarra assez tôt. Déjà avant Möhler, à savoir dans la « tourbillonnante Eu- rope théologique »[[508]](#footnote-508) de Fénelon et de Bossuet. Le premier fut précisément le premier, en influant avec son quiétisme sur la mystique de Madame de Guyon, à voir dans la tradition vivante la valeur qui sauvegarde l’équilibre entre liberté et certitude commune, imprimées dans les cœurs des peuples.

Entre temps, le romantisme allemand avait clairement dépassé tout individualisme en faveur d’une conception organique de la société et de l’Église : un *organisme vivant* pour reconduire l’unité dans la diversité et dans la multiplicité. Partant de positions nettement différentes, les maîtres qui donnèrent le jour à l’ « École de Tubingue » se retrouvèrent plus ou moins d’accord avec Fénelon. C’est précisément à cette école qu’il faut attribuer l’usage « moderne » de *Tradition vivante*. D’après son fondateur, J. M. Sailer (†1832) l’Église n’est qu’une médiation *vivante* entre christianisme intérieur et communauté. La *Tradition vivante* – connotation spécifique de la théologie française au XVIIe et XVIIIe siècle – est l’idée-guide vers un concept d’Église qui donne une efficacité toujours nouvelle et de plus en plus actuelle à la parole *vivante* des apôtres[[509]](#footnote-509).

Un virage de plus en plus net dans ce sens fut imprimé à l’ « École de Tubingue », et pré- cisément à sa faculté de théologie dès qu’elle y fut transférée, en 1817, par J. S. Drey (†1853). Son idée de fond se relie au plan organique du Créateur et à son développement incessant dans le temps, grâce à une force immanente continue et nécessaire, la force du Saint-Esprit, qui reflète l’organicité du plan divin dans l’organicité de l’Église qui l’accomplit. D’une telle idée de fond dépend la raison pour laquelle il faut concevoir l’Église comme un *organisme vivant*, dynamique, guidé et gouverné par le Saint-Esprit, toujours présent en lui et toujours à l’œuvre, pour en faire une expression *vive* et *vitale* du Royaume de Dieu, l’organe de sa Révélation, le canal immortel de la donnée révélée. Drey a recours, pour illustrer sa forte accentuation de l’idée de *vie*, à une analogie : il se produit dans l’Église ce qui se vérifie chez la plante, une croissance silencieuse, mystérieuse quasi imperceptible[[510]](#footnote-510). Et au sujet de cette *vie*, après que Sailer et Drey y eurent posé leur regard investigateur, se développèrent les fortunes de l’ « École de Tubingue » et de sa méthode théologique, toujours liée au concept de *Tradition vivante*. Ceux que j’ai appelés plus haut maîtres, ce sont des noms que les théologiens connaissent bien : on vient de dire quelques mots du très grand J. A. Möhler Je m’apprête à parler un peu d’autres encore.

Continuateurs et épigones de ladite École, de son opposition au rationalisme et au déisme dominant dans le XVIIIe siècle, donnèrent à l’Église les connotations d’une communauté de vie (*Lebensgemeinschaft*) : d’une vie, entends-je, dépendant de deux sources et alimentée par elles : la grâce, dont le principe est le Saint Esprit, et la vérité révélée, dont le canal est la *Tradition*

La Tradition vivante 127

*vivante*. J. B. Hirsute subit l’influence de Sailer : en refusant le tâtonnement stérile de la Scolastique au XVIIIe siècle, le bien connu moraliste de Tubingue et de Fribourg orienta tout son effort dans la direction de l’Église comme *organisme vivant*:

1. Royaume de Dieu réalisé dans le temps par l’histoire du salut et par ses trois étapes, distinctes mais confluant eschatologiquement dans la vie éternelle ;

2. *institutum salutis* en tant que corps mystique du Christ qui continue dans le temps et dans l’espace l’œuvre salvifique du Christ[[511]](#footnote-511).

Même F. A. Staudenmaier[[512]](#footnote-512), un élève des grands Maîtres de Tubingue, atteignit sur le plan

liturgique le même résultat que d’autres avaient atteint sur le plan historico-dogmatique : à savoir, une adhésion aux idées de Möhler sur la *Tradition vivante*, en concourant lui aussi au dépassement en théologie du positivisme et du libéralisme. Avec lui des d’autres encore devraient être recensés ici(J. G. Herbst, J. Kuhn, F. Probst, P. B. Gams, F. X. Funk, P. Schanz)[[513]](#footnote-513), si la liste pouvait être contenue en peu de lignes. Il Suffit de dire que l’ « École de Tubingue » atteignit le faîte de la notoriété la plus haute tant pour sa méthode rigoureusement scientifique, que pour les contenus théologiques défendus et répandus, parmi lesquels se distingue la *Tradition vivante*.

**3.4** Une autre école s’était entre temps imposée à l’attention de tout le monde avec une tendance philosophique et théologique nettement différente et avec une ligne méthodologique qui, en joignant harmonieusement l’orientation positive et spéculative avec les exigences inaliénables de la Tradition, du Magistère et du travail scientifique, dénuait de fondement l’accusation de conservatisme. C’était l’ « École Romaine », comme on la définit communément après que H. Schauf en parla dans ce sens[[514]](#footnote-514).

En mettant en œuvre la potentialité de prodromes déjà en acte depuis longtemps, l’ « École Ro- maine » naquit en plein XIXe siècle et recueillit autour d’elle les jésuites du Collège Romain, ainsi que d’autres éminentes personnalités du clergé séculier et régulier qui œuvraient à l’ Apollinare, à Propaganda Fide, à la Minerva et dans d’autres centres, même en dehors de l’Urbe[[515]](#footnote-515). Ses mérites, indubitables, ne rencontrèrent pas toujours l’approbation de la critique. Certains pour des raisons et des préjugés personnels (J. Döllinger, J. Friedrich, A. Rosmini), d’autres par  une aveugle – et peut-être préconçue – opposition critique, notamment dans une direction anti-thomiste ou anti-curiale, la dépeignirent avec le clair-obscur d’une simple répétition de données magistérielles, dénuée d’apports scientifiques et excessivement dédiée à des préoccupations apologétiques[[516]](#footnote-516). Comme je ne

94.

95.

96.

97.

98.

99. e

128 CHAPITRE 7. TRADITION ET POSTCONCILE

veux et encore moins je ne peux parler dans cette œuvre de tous ses représentants, je me limite à quelques-uns d’entre eux et toujours dans la perspective de la Tradition ecclésiastique.

G. Perrone (1794-1876)[[517]](#footnote-517), dont Y. M.-J.Congar ne paraît pas convaincu par l’originalité ni la profondeur [[518]](#footnote-518), il reçut et développa l’idée prônée par Möhler de l’Église comme continuation sacramentelle de l’incarnation du Verbe, en en parlant évidemment dans des termes analogues. En se reliant aux « loci theologici » de M. Cano, il vit dans l’Église et dans son Magistère le « locus theologicus » ou principe de transmission de la Foi non tant dans un sens objectif, mais comme sujet de la transmission, et donc comme « regula fidei ». Sous ce profil, son concept de Tradition absorba, jusqu’à se confondre avec celui-ci, le Magistère vivant de l’Église. Pour ces motifs, il définit l’Église comme un système d’autorité, divinement infaillible, l’unique que Dieu voulut et établit pour la connaissance de la vérité salutaire, et il partage avec Möhler l’idée d’une *Tradition vivante* dans le Christ perpétué et dans l’Église qui le perpétua[[519]](#footnote-519).

À un élève de Perrone, Carlo Passaglia (1812-1887)[[520]](#footnote-520), revient la palme du représentant le

plus qualifié et le plus doué de l’ « École Romaine ». Si, pour les esprits soi-disant éclairés, ses écrits sur l’autorité de l’Église et du Pape face à l’absolutisme d’État et au libéralisme sociologique peuvent paraître datés et donc pas parfaitement en phase avec les grandes découvertes contemporaines, personne ne devrait se permettre de regarder de haut son idée irréprochable de *Tradition vivante*, à laquelle il resta substantiellement fidèle même après avoir rompu avec les autorités romaines (1861). On peut bien dire qu’il utilisa l’adjectif *vivant* en relation à la vie même de

La Tradition vivante 129

l’Église, en distinguant Tradition et Magistère que Perrone avait au contraire unifiés, et en soulignant l’héritage de Möhler et sa continuité avec elle au moyen d’une ouverture significative de la *Tradition vivante* tant au Magistère dont elle eut la garde par disposition divine, qu’à la communauté guidée par la présence active du Saint Esprit[[521]](#footnote-521).

À un théologien actif lors du concileVatican I, Clemens Schrader (1820-1875)[[522]](#footnote-522), qui ne fut certainement pas le dernier de l’ « École Romaine », on ne saurait méconnaître le mérite d’avoir concouru au concept de *Tradition vivante* par dessus tout avec *De Unitate Romana*, qui déjà dans le titre lie à Rome, et au titulaire de son siège, comme à la « conditio sine qua non », la permanence pérenne de l’Église dans son unité inséparable. Ce fut là, et c’est, l’autoconscience qui accompagne la marche de l’Église dans l’histoire dès ses débuts : celle du Pontife Romain comme le principe de l’unité et le critère de la foi catholique[[523]](#footnote-523).

Le théologien qui, plus que tout autre mérite d’être mentionné, notamment pour l’argument qui nous intéresse, répond au nom de G. B. Franzelin (1816-1886)[[524]](#footnote-524) et eut pour maitres Perrone et Passaglia. Son traité sur la Tradition et pas seulement celui-ci fait autorité. D’après lui, un entrelacement de *mots* et d’*évènements* qui expliquent la *parole*, est à la base de la Révélation. L’évènement dans lequel la parole s’identifie est l’incarnation du Verbe : une agrégation de paroles et de faits. Puisque le Verbe revit dans l’Église, cette dernière est en même temps *parole* et *évènement*: une proclamation non seulement des vérités révélées, mais aussi de Soi-même comme signe indiquant et garantissant la Révélation qui est arrivée. Par conséquent, la Tradition est l’activité magistérielle de l’Église même à travers son corps enseignant (Perrone), qui n’est jamais séparé de l’autoconscience de Foi de la communauté chrétienne (Passaglia). Elle est l’Église en tant que *parole* et *évènement* de salut, non dans le sens qui la confond avec l’incarnation du Verbe, mais plutôt dans le sens d’une *repræsentatio* – comme l’on dirait aujourd’hui – *sacramentalis[[525]](#footnote-525)*.

Une erreur à laquelle on s’expose communément, c’est de bloquer sur le Collège Romain

130 CHAPITRE 7. TRADITION ET POSTCONCILE

l’attention historico-storique à l’ « École Romaine », comme si n’y appartenaient que les professeurs jésuites de ce Collège et ensuite de l’Université Grégorienne. La réalité est autre. À l’« École Romaine » appartiennent des théologiens de l’envergure de M. J. Scheeben, qui n’enseigna jamais à Rome, mais qui avait écouté à Rome Liberatore, Perrone, Cercia, Ballerini, Kleutgen, Franzelin et Passaglia. En outre, lui appartiennent des ecclésiastiques insignes qui concoururent à la faire grande et glorieuse, et quelques-uns d’entre eux ayant le rôle. Peut-être sera-t-il opportun de ne pas oublier qu’à la demande tridentine de donner de l’essor à l’activité didactique avaient donné une réponse immédiate, avec les Jésuites, même les Somasques, Barnabites et Scolopes. Il était arrivé la même chose aux XVII-XVIIIe siècle, quand des théologiens comme R. C. Billuart et V. L. Gotti, des religieux comme les Bénédictins de Salzbourg et les Jésuites de Wurtzbourg, et des saints comme Alphonse de’ Liguori promurent un véritable progrès théologique sur le plan spéculatif et positif[[526]](#footnote-526). En effet, l’enseignement revient à l’Église et non pas à une de ses institution, quelque méritante qu’elle soit. Ce fut justement cela qui se vérifia avec l’ « École Romaine », dans l’atmosphère du « Æterni Patris » de Léon XIII. On repère ses précurseurs dans le groupe napolitain de M. Liberatore (1810-1892) G. Sanseverino (1811-1865), N. Signoriello (1820-1889) et particulièrement S. Talamo (1844-1932), avec d’autres moins illustres. À ceux-ci on doit ajouter deux grands dominicains, T. Zigliara (1833-1883) et Z. González (1831-1894)[[527]](#footnote-527).

En 1773, de par la suppression des Jésuites, l’enseignement de la philosophie et de la théologie passa au clergé séculaire et le siège à saint Apollinaire. Ainsi naquit pratiquement l’Athénée du Latran, que le bienheureux Pie IX, en 1853, mit en relation étroite avec le « Séminaire Pio » que lui-même venait de fonder[[528]](#footnote-528).

Donc, avec les vaillants Jésuites de l’ « École Romaine », dont j’ai mentionné quelques noms ci-dessus, d’autres encore, non moins importants, d’autres familles religieuses ou du clergé séculier, œuvrèrent à l’intérieur de cette fameuse École. Parmi ceux-ci l’emporte S. Talamo (1854-1932), que Léon XIII appela à l’Apollinare et qu’il nomma secrétaire de l’Académie Romaine de saint Thomas[[529]](#footnote-529). Avec lui, le dominicain A. Lepidi (1838-1922), restaurateur des études ecclésiastiques en France et professeur à Louvain, puis recteur du collège « Saint Thomas » à Rome et titulaire de la chaire de théologie dogmatique. Depuis 1897 jusqu’à sa mort, il fut également Maitre du Palais Apostolique[[530]](#footnote-530). Élève de Gioacchino Pecci à Pérouse et puis collaborateur de celui-ci qui devint Léon XIIIe, ce fut F. Satolli (1839-1915), professeur de dogmatique à l’Apollinare et au Propaganda Fide et en 1865 cardinal ; fidèle interprète du thomisme en philosophie et théologie, il est considéré une gloire de l’ « École Romaine » professeur de dogmatique à l’Apollinare et à Propaganda Fide et qui devint cardinal en 1895 ; fidèle interprète du thomisme en philosophie et en théologie, il est considéré comme une gloire de l’ « École Romaine »[[531]](#footnote-531). Encore un nom, celui de l’illustre Stigmatin R. Tabarelli (1851-1909), qui enseigna la philosophie et la théologie dogmatique à l’Apollinare et à l’ Accademia di san Tommaso d’Aquino, en opposant l’Aquinate au danger moderniste et en dénuant efficacement de tout fondement l’ontologisme, le positivisme et le rationalisme[[532]](#footnote-532). Ce n’est pas pour être exhaustif, ce qui est impossible dans cette œuvre, mais pour être juste, que je désire mentionner quelques grands maîtres, avec qui je fus moi-même en rapport de discipulat, de collaboration et d’amitié : C. Fabro (1911-1995), justement en première ligne, parce qu’il est le plus grand de tous ; le grand card. P. Parente (1891-1986), insigne dogmatique de Propaganda Fide et de l’Université du La-

La Tradition vivante 131

tran ; A. Piolanti (1911-2001), pilier de cette université comme professeur et recteur, ainsi que professeur très connu de Propaganda Fide, chercheur infatigable de l’Angélique et promoteur d’initiatives de portée universelle, comme les Congrès Internationaux sur saint Thomas d’Aquin et plusieurs revues de très haute envergure historico-théologique. Enfin, deux académies sont reliées à l’école romaine et travaillèrent à son intérêt: la Teologica Romana et l’ Accademia di san Tommaso.

En modeste héritier d’une école si réputée, j’en ai signalé brièvement quelques Maitres non parce que je suis « laudator temporis acti », mais parce cette école, avec son orientation ouvertement thomiste et son adhésion fidèle au Magistère ecclésiastique, est comme un phare qui éclaire de sa lumière toute l’histoire de la Tradition et qu’elle met en évidence sa *vitalité* pérenne.

**3.5** Ce dernier mot me rappelle l’intérêt du paragraphe présent pour la *Tradition vivante*. Jusque là, l’adjectif *vivant* a mis en évidence une donnée positive et indéniable de la vraie Tradition ; je pourrais dire qu’elle n’est *vraie* et *vivante* qu’en tant qu’elle est *vraie*. Chemin faisant, j’ai entre autres mentionné que trop souvent, depuis Vatican II, on fait appel à la *Tradition vivante*, en lui donnant des significations bien différentes de celles pour lesquelles elle est vraiment vive. J’ai aussi expliqué le concept actuel de *Tradition vivante*: elle est telle à condition que le Magistère de toujours s’ouvre aux apports du présent, les assimile et les propose de nouveau non seulement comme non antithétiques vis-à-vis *de la Tradition des origines*, mais comme son développement actuel**.** Tout cela étant évidemment exprimé dans des termes qui sont plus accessibles ici et maintenant, bien qu’ils soient substantiellement différents, voire contraires aux originaux.

J’ai même cité de ceux qui ont été à notre époque les artisans du passage substantiel d’un concept de *vivant* à un autre : un passage fatal, porteur de mort. Rahner, Schillebeeck, Küng : les chefs indiscutés. Et l’on trouve encore dans cette champignonnière des perroquets et la Théologie de la libération qui n’est jamais satisfaite.

Progressivement, se sont insinués dans le domaine théologique, mais aussi exégétique et historique, des principes et des pensées qui, à l’origine ou de par soi, ne présentent rien d’acceptable[[533]](#footnote-533), mais qui par la suite, « sensim » et certainement pas « sine sensu » s’introduisent dans le vocabulaire théologique, en y laissant non seulement le signe, mais aussi le poids de leur présence mortifère, jusqu’à bouleverser la signification originaire de la Révélation et du dogme. On part toujours de ce qui est évident : les erreurs contre la Foi ou les questions adressées à elle naissent dans un milieu historique déterminé, que celui qui y répond ne peut pas en tenir compte. En tenir compte a pour effet – comme il est souvent arrivé avant et après Vatican II – que les idées et les instruments offerts par la culture du temps, et par dessus tout de la philosophie, deviennent les idées et les instruments de la théologie, si ce n’est même du Magistère : combien d’évêques, notamment aujourd’hui, en souffrent. L’historicité est la condition et pour quelques-uns même la valeur de fond d’où part nécessairement la réflexion théologique. Tout est dans l’histoire : la Révélation, la Foi, la théologie. Même la Commission Théologique Internationale estima, en 1972, que la valeur *historicité* était la condition de fond pour la compréhension de la réalité et pour « una necessaria autoricomprensione della teologia nella storia »[[534]](#footnote-534). Le « tournant anthropologique » a fait le reste. Aujourd’hui, en théolo-

132 CHAPITRE 7. TRADITION ET POSTCONCILE

gie, on parle quasiment toujours un langage non plus théologique, avec la prétention de l’adapter, à la fois diachroniquement et synchroniquement, aux temps qui changent, aux philosophies qui se succèdent ou s’élident, aux sciences humaines en mouvement continu. On théorise telles adaptations comme expressions à la fois de haute scientificité et d’historicité, avec la certitude – on ne sait par quoi elle est garantie – que même quiconque ne s’en rendrait pas compte, sera toujours tributaire dans l’expression de son credo théologique, à la surimposition de formes et de structures socioculturelles sur son propre *Credo*, qui constitueraient comme un amas de traditions (*cumulated traditions*)[[535]](#footnote-535). Elles seraient le critère euristique, la spécification, l’intégration, la manumission, le renouvèlement, l’annulation de ce *Credo*, de tout *credo*. Je me demande si c’était ceci qu’entendait le Secrétariat Général du Synode des Évêques, en insérant dans son *Instrumentum laboris* de 2008 des phrases comme : « la Parole du Seigneur [est] en harmonie avec la vie concrète des personnes de notre temps »[[536]](#footnote-536), « chaque Église particulière assume le devoir d’accueillir la Parole en conformité à sa situation individuelle »[[537]](#footnote-537), laquelle consent de « parler aujourd’hui d’une approche biblique différenciée en Europe, en Afrique, en Asie, en Amérique et en Océanie »[[538]](#footnote-538), car la Parole de Dieu « n’est pas tombée directement du ciel, mais elle est *proprement une synthèse des cultures* »[[539]](#footnote-539).

Une « synthèse de cultures » est étrangère et même contraire au processus d’inculturation évangélisant ; elle est le résultat final des *cumulated traditions*, ou plus précisément elle est ce *pot pourri* qui, une fois enculturé, se superpose à l’évangile pour l’engloutir. Alors comment sera possible une *Tradition vivante* qui incorpore les phénomènes culturels destinés à la dénaturer et donc à la neutraliser ? « Quæ autem conventio Christi ad Beliar » (2Co 6,15).

\*Si le *oui* neutralise le *non* et vice versa, personne ne devrait se soustraire à l’évidence qui s’ensuit ; c’est-à-dire que toute la pensée philosophique depuis les Lumières a donné la vie à une culture soit manifestement athée, soit déiste comme une exaltation de la seule raison et une opposition nette au concept même de Révélation.

\*Lorsque – qu’on songe à l’*Anonyme de Wolfenbüttel* et à tout le courant rationaliste qui le suivit – les Lumières tournèrent leur intérêt vers le Christ et arrivèrent au résultat d’une radicale dissociation de la divine Personne de Jésus et de l’évidage total du Christianisme de toute valeur transcendante et surnaturelle, on découvrit la lapalissade de l’irréductibilité entre Foi chrétienne et culture moderne. Aujourd’hui, dans une culturelle des Lumières, arrivée à l’exaspération, l’incohérence extrême ou la naïveté bizarre de qui est « Maître en Israël » propose une *Tradition vivante*, dans laquelle le *oui* de la vérité transmise depuis toujours n’élide point le *non* à la doctrine opposée, mais confie à cette dernière ses propres contenus pour une «autorecomprehension» desdits contenus, dans le cadre d’un pluralisme incolore et insensible au grincement de l’antithèse. Ce n’est pas du paradoxe, c’est de l’absurde, du logiquement contradictoire, de l’antithèse élevée à valeur d’exemple et d’idéal.

**3.6** Pour qu’on ne m’accuse pas de propos hargneux ou prévenus, je vais donner quelques exemples concrets en me référant, non seulement à Vatican II, mais aussi à ceux qui prétendent en tirer un argument en faveur de la nouvelle signification de *Tradition vivante*.

La Tradition vivante 133

**a)** Je pars du fameux « subsistit in » de LG 8/b. Le texte a recours à une circonlocution inutile et encombrante pour ne pas vexer les interlocuteurs du dialogue œcuménique avec un simple « Hæc unica Christi Ecclesia *est* Ecclesia catholica ». Il n’est en pas moins vrai que la circonlocution ne laisse pas de doutes sur cette identification, mais le respect desdits interlocuteurs supprima évidemment la formulation péremptoire de la *Professio Fidei Tridentina* » et du concile Vatican I : « Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia »[[540]](#footnote-540). LG 8/b laissa plus qu’une porte ouverte à une conception d’Église inclusive *aussi* de la présence de ces derniers avec la proposition concessive « licet extra ejus compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quæ ut dona Ecclesiæ Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt ». UR 3/b-d fit ensuite le reste : il reconnut que hors de l’Église existent « plurima et eximia bona, quibus simul sumptis *ipsa Ecclesia ædificatur et vivificatur* ». La conclusion à en tirer est évidente : l’Église du Christ n’est pas l’Église catholique et romaine, mais celle-ci concourt avec d’autres – à savoir avec toutes celles qui disposent des « bona plurima et eximia quibus ipsa Ecclesia ædificatur et vivificatur » – à la constitution de l’Église du Christ. *Dans* cette Église du Christ, et dans l’ensemble des sujets ecclésiaux qui concourent à la constituer, *subsiste* la vraie Église. À l’Église catholique et romaine ne reste qu’à se résigner à être partie du tout. Cela signifie que la préposition *dans* fut choisie à dessein pour œuvrer le passage d’un jugement d’*identité* (Ecclesia Christi **est** Ecclesia catholica) à un jugement d’*inclusion* (l’Église de Christ **inclut** en soi la catholique et toutes les autres dotées de biens salutaires). Je serais vraiment obligé à qui démontrerait :

1. qu’en outre de l’Église catholique – hors de laquelle, comme on le sait, il n’est point de salut[[541]](#footnote-541) – d’autres églises, par disposition du Christ, sont dans l’*économie ordinaire* du salut canaux et instruments de ladite économie ;

2. que par conséquent l’Église catholique ne saurait prétendre s’arroger exclusivement la capacité salvifique ;

3. que l’Église catholique, *incluse* avec d’autres dans l’Église du Christ, ne s’identifie point avec elle, mais tout au plus concourt à la former ;

4. qu’une telle *inclusion* est, avec ce qui précède, la doctrine authentique de toujours et depuis toujours transmise par la *Tradition vivante*.

**b)** Comme deuxième exemple, je rapporte l’affirmation de DH 2/a au sujet du fondement de la liberté religieuse : « Declarat jus ad libertatem religiosam esse revera fundatum in ipsa dignitate personæ humanæ, qualis et verbo Dei revelato et ipsa ratione cognoscitur ». Une note se promène de Jean XXIII à Pie XII, Pie XI, Léon XIII, mais ne démontre ni le fondement naturel de la liberté religieuse, ni sa cognoscibilité au moyen de la parole de Dieu et de la raison humaine. En revanche, les commentateurs font dire au texte conciliaire plus qu’il ne dit tout à fait, quoique obscurément. Par ex., C. Riva[[542]](#footnote-542) limite d’abord le fondement à la dignité de la personne humaine, et ensuite met en évidence que telle dignité est affirmée par la Révélation « avec les faits... et avec les paroles », pour insinuer un fondement théologique à côté de l’ontologique[[543]](#footnote-543). Et pourtant, là où le texte

134 CHAPITRE 7. TRADITION ET POSTCONCILE

conciliaire le consent, le discours du commentateur change. DH 9 déclare ouvertement : « ... hæc doctrina de libertate radices habet in Revelatione ». Ce n’est pas une contradiction manifeste de ce qu’affirme DH 2/a, mais l’explicitation de ceci. Il reconnait qu’il manque une affirmation biblique directe et explicite de la liberté religieuse, tandis qu’en revanche y est présente la reconnaissance de la dignité de la personne, « le respect du Christ vers » celle-là, l’esprit qu’il laisse à l’Église pour qu’elle traite tout homme avec son même amour. Riva prend la balle au bond et conclut avec le fondement théologique de la liberté religieuse[[544]](#footnote-544).

Chacun voit tout seul que le fondement est faible ; toutefois on continue à le répéter, imperturbablement. Et alors, une remarque est inévitable : la Révélation aujourd’hui invoquée en faveur et à l’appui de la liberté religieuse, était invoquée jusqu’à hier pour fonder une seule liberté : celle de chercher, connaître, aimer et servir Dieu. Et en conséquence, pour condamner l’usage anormal de cette liberté, sinon de toute autre. Le bienheureux Pie IX, dans le *Syllabus* de 1864 – que quelques-uns en ma présence, et qui pis est, dans une commission d’étude nommée par le Saint Siège, définit « pestifère » – se référa justement à la Révélation pour proscrire des affirmations pareilles : « Liberum cuique homini est, eam amplectendi ac profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit - Homines in cujusvis religionis cultu viam æternæ salutis reperire æternamque salutem assequi possunt »[[545]](#footnote-545). Le Pontife lui-même, dans l’encyclique « Quanta cura » qui accompagnait le *Syllabus*, justifia son intervention sur la base des « sacrarum Litterarum, Ecclesiæ Sanctorumque Patrum doctrinam ». Ensuite, rappelant le fameux « deliramentum » de son prédécesseur Grégoire XVI[[546]](#footnote-546), ainsi que la « libertas perditionis » de saint Augustin[[547]](#footnote-547), il répéta l’impossibilité de soutenir, sur la base biblique et rationnelle, que « la liberté de conscience et des cultes est un droit propre à chaque homme »[[548]](#footnote-548). Le Pontife concluait sa déclaration avec une pensée de Grégoire le Grand[[549]](#footnote-549): « Si humanis persuasionibus semper disceptare sit liberum », jamais, « ex ipsa Domini nostri Jesu Christi institutione », cette liberté ne devra s’opposer à la sagesse révélée.

Je sais bien qu’entre *liberté de conscience* et *liberté religieuse* il y a une différence : l’une est relative au sanctuaire intime que l’ego est seul à gérer, l’autre à la libre orientation de ses choix religieux. Je dirais que la *liberté religieuse* naît de la *liberté de conscience*, en fait partie et la spécifie, même si ne manquent point des déclarations officielles attestant leur identité[[550]](#footnote-550). J’en

La Tradition vivante 135

parle non pour en faire une analyse théorétique des concepts, mais une observation sur la logique et la cohérence de quelques arrêts. Particulièrement de celui qui concerne le fondement de la liberté religieuse dans la Révélation biblique.

Or, la première chose à dire à cet égard est la grande diversité de perspective entre le *non* de Pie IX et le *oui* de DH : Pie IX s’opposait à l’indéfférentisme religieux et donc, au relativisme moral des choix en matière de religion et de culte ; DH pour protéger le sanctuaire qu’est l’*ego* personnel, s’oppose à toute contrainte de ce dernier, et en défend le choix religieux, quel qu’il soit. Dans l’abstrait les deux positions ne s’entravent point, concrètement, la liberté incontrôlée des choix religieux amène fatalement à l’indifférentisme craint et combattu par le bienheureux Pie IX. Puisque les deux positions déclarent leur propre dépendance de la Révélation, la question posée plus haut se spécifie ainsi maintenant :

1. Est-il bien possible que la Révélation close par la mort du dernier apôtre, et depuis lors évidemment restée unique, irréformable et irréformée, ne dise sur un même argument aux uns un *oui* et aux autres un *non*?

2. Si ceci a été rendu possible par le tournant conciliaire, cela signifie-t-il peut-être qu’on est face au « nouveau concept de Révélation », sur lequel on a récemment recommencé à parler ?

3. Et si de fait et de droit on est autorisé à se réfugier dans un « nouveau concept de Révé- lation », existe-t-il peut-être une justification de ceci que la *Tradition vivante* réussisse à suggérer, et quelle est-elle ?

**c)** Le troisième et dernier exemple, non parce qu’il n’y a pas d’autres, mais pour m’arrêter au trois, numéro parfait : la *collégialité épiscopale*. On a fait couler des flots d’encre à son sujet. Même moi. Synthétisée en quelques mots, elle consiste dans un *double sujet d’un unique et même pouvoir*, celui de gouverner, éduquer et sanctifier l’Église. LG 22/b le proclame, où on lit d’abord que « Romanus Pontifex habet in Ecclesiam, vi muneris sui, Vicarii scilicet Christi et totius Ecclesiæ Pastoris, *plenam, supremam et universalem potestatem* » (j’utilise l’italique pour mieux mettre en évidence le concept) quam semper libere exercere valet ». Aussitôt après on tombe sur cette autre proclamation : « Ordo autem episcoporum, qui collegio apostolorum in magisterio et regimini pastorali succedit, ...subjectum quoque *supremæ ac plenæ potestatis in universam Ecclesiam* (c. s.) exsistit, quæ quidem potestas nonnisi consentiente Romano Pontifice exerceri potest ». Le latin n’est pas classique, mais il est clair :

1. *un même pouvoir « plein, suprême et universel »;*

*2. un même objet, l’Église ;*

*3. un exercice différencié ;*

*4. deux sujets distingués*.

La présence de deux sujets d’un même pouvoir me rappelle par analogie un texte bien connu de saint Thomas qui, discutant sur le « pouvoir mieux constitué », penche pour celui d’un « unique chef suprême, doué de vertu, qui ait au-dessous de lui des ministres ou des chefs subalternes, promus selon leurs mérites »[[551]](#footnote-551). J’ai dit « par analogie », car l’Église n’est point une société quelconque, qui s’organise selon des institutions politiques, qui a reçu de son Fondateur même sa propre constitution et ses caractéristiques essentielles. Il faut aussi tenir compte de ce que saint

136 CHAPITRE 7. TRADITION ET POSTCONCILE

Thomas n’opte pas pour un seul modèle, mais pour trois, quoiqu’il souligne lequel d’entre eux est le meilleur. Et il ne considère pas même en hypothèse l’idée de deux sujets paritaires d’un unique et même pouvoir. Le texte cité n’est donc qu’une référence analogique. Mais il n’en est pas moins significatif. Cela se comprend dans un texte de l’encyclique « Satis cognitum », elle aussi bien connue, dans laquelle, en envisageant directement l’argument du gouvernement ecclésiastique, le pape Léon XIII écrit : « Illud præterea animadvertendum, tum rerum ordinem mutuasque necessitudines perturbari, si bini magistratus in populo sint eodem gradu, neutro alteri obnoxio. Sed Romani Pontificis potestas summa est, universalis, planeque sui juris ; episcoporum vero circumscripta finibus nec plane sui juris »[[552]](#footnote-552). Le texte léonien assume une connotation d’autant plus marquante qu’il vient à la conclusion de considérations fondamentales au sujet de ce que le Pape et les évêques ont en commun et de ce qui les distingue en revanche dans l’exercice de leurs fonctions. Et alors, paraît évidente la doctrine promulguée par « Pastor æternus » de Vatican I en ces termes : le Pontife Romain a non seulement « officium inspectionis et directionis », mais « plenam et supremam potestatem jurisdictionis in universam Ecclesiam non solum in rebus quæ ad fidem et mores, sed etjam in iis quæ ad disciplinam et regimen Ecclesiæ per totum orbem diffusæ pertinent »: il s’ensuit qu’au Pape ne reviennent que « potiores partes », mais plutôt « tota plenitudo hujus supremæ potestatis », laquelle devra être appelée par conséquent « ordinaria et immediata sive in omnes ac singulas ecclesias, sive in omnes ac singulos *pastores* et fideles »[[553]](#footnote-553).

Je laisse conclure le grand saint Bernard († 1153), « ultimus inter Patres, primis certo non impar », lequel, s’adressant à Pierre et à chacun de ses successeurs, s’exprime en ces termes vi- goureux : « Tibi universi crediti, uni unus. Nec modo ovium, sed et Pastorum, tu unus omnium pastor. Unde ide probem ? Ex verbo Domini. Cui enim, non dico Episcoporum sed etjam Apo- stolorum, sic absolute et indiscrete totæ commissæ sunt ? »[[554]](#footnote-554).

J’ai insisté sur l’extension universelle de la primatialité papale pour démontrer que, dans la *Tradition ecclésiastique*, elle n’a *jamais* eu affaire à celle des évêques, encore moins s’est-elle assortie et intégrée à elle. En effet, ce *jamais* exclut n’importe quelle exception, même celles

La Tradition vivante 137

des notes alléguées par LG 22/b qui ne font point référence directe à la *collégialité*.

En découlent des questions peut-être naïves mais inévitables :

1. est-ce alors à la *collégialité* de LG 22/b à rendre *vitale* la Tradition de l’Église, ou est-ce la

*Tradition vitale* à légitimer la *collégialité*?

2. la réponse, quelle qu’elle soit, peut-elle démontrer qu’on est bien en continuité avec la *traditio apostolica*?

3. Si, à la lumière de la *traditio apostolica* constante, telle continuité était indémontrable, est- il bien possible qu’une nouveauté non homogène, telle qu’est la *collégialité*, devienne un coefficient de vitalité ecclésiale et donc un élément constitutif de la *Tradition vivante*?

4. Avec quels arguments soutiendra-t-on alors que la *Tradition* est *vivante* non lorsque ses nouveautés sont déterminées par des acquisitions extrinsèques et formelles, mais lorsqu’elles surgissent de l’assimilation acritique de la contradiction entre la Révélation chrétienne et de sa nouvelle conception, entre la Foi en le Dieu personnel, incarné dans le Christ et vivant dans l’Église, et la culture moderne de l’immanence absolue, en outre de la culture postmoderne du néant – qui lui confèrent non pas la *vie* mais la mort ?

1. Le fait qui se produisit sur le chemin de Damas est connu. En Ac 9,1-19 on raconte l’extraordinaire transformation du persécuteur Saul en l’Apôtre et “vase d’élection” Paul. Sur les Douze, c’est-à-dire sur les Apôtres, cf. KREDELE E.M., *Apôtre,* en BAUER J. (éd. Par), *Dictionnaire de Théologie biblique.* [↑](#footnote-ref-1)
2. CONC. ŒCUM. TRIDENT., sess. IV (8 avr. 1546) DS 1501 ; cf. CONC. ŒCUM. VATIC sess. III (24 avr.1870) DS 3006. [↑](#footnote-ref-2)
3. Cf. S. VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium* 23 PL 50,667. [↑](#footnote-ref-3)
4. GHERARDINI B., *Concilio Ecumenico Vaticano II - Un discorso da fare*, Casa Mariana Editrice, Frigento, 2009. En peu plus d’un mois on en a publié une deuxième édition et de diverses traductions sont déjà en train d’être achevées. [↑](#footnote-ref-4)
5. SCHLEIERMACHER Fr., *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, éd. par H. Scholz sur la troisième édition de 1910, Verlag Olms, Hildesheim, 1977, §§ 94-97 et 195-231, p. 40-41 et 73-88. [↑](#footnote-ref-5)
6. Cf. CHERARDINI B., Concilio Ecumenico, cit. p. 130-133. [↑](#footnote-ref-6)
7. JEAN XXIII, Alloc. 8 déc. 1962 en SEGRETERIA GEN. VATICANO II, *Constitutiones, decreta, declara- tiones*, Poliglotta Vaticana 1966, p. 891. [↑](#footnote-ref-7)
8. S. THOMAS, *STh* II/2,9 ad 2. [↑](#footnote-ref-8)
9. C’est à cela que se réfère le Concile de Trente en distinguant entre vérité du Christ et du Saint Esprit. [↑](#footnote-ref-9)
10. S. PIE X, Encycl. « Pascendi dominici gregis », 8 sept . 1907, ASS 40 (1907) 597-598. [↑](#footnote-ref-10)
11. PIE IX, Bulle « Ineffabilis Deus », 8 déc. 1854, DS 2800-2804. [↑](#footnote-ref-11)
12. GHERARDINI B., *Lutero-Maria. Pro o contro ?*, Giardini editori, Pisa 1985, p. 140-147. [↑](#footnote-ref-12)
13. S. LÉON LE GRAND, *Serm* 3,3-4 PL 54,146-147. [↑](#footnote-ref-13)
14. M. CANO, *De locis theologicis lib. XII*, Tipogr. Remondiniana, Venise 1799, notam. p. 4-7. [↑](#footnote-ref-14)
15. M. CANO, De locis, cit., p. 4. [↑](#footnote-ref-15)
16. RANFT J., Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips, Würzburg 1931, p. 112-113, 248-284. [↑](#footnote-ref-16)
17. Évidemment, on devrait faire attention aussi aux manuels de Théologie dogmatique, d’extraction soit romaine soit étrangère. Quant à l’énumération présentée plus haut, il ne s’agit que d’un très petit « spécimen » d’interventions à caractère soit historique soit dogmatique, pas tous de la même valeur ni tous de la même orientation, mais tous dignes de l’attention la plus grande. [↑](#footnote-ref-17)
18. Un seul exemple : ZOLLA E., *Che cos’è la Tradizione ?*, Bompiani, Milan 1971. L’œuvre n’est pas dénuée de son génie religieux et a notamment dans sa partie explicative une importance considérable. Il s’oppose – et là il fait mouche même du point de vue théologique – à toute reconstruction historiciste de la Tradition, comme forme et comme contenu, et défend remarquablement une vision métaphysique de celle-là (cette lumière). [↑](#footnote-ref-18)
19. Il ne s’agit point d’un refus, comme si les deux Conciles en question n’avaient pas leur doctrine sur la théologie de la Tradition et n’avaient pas exercé de forte influence sur le débat théologique successif. J’en parlerai lors de l’exposition et je ne manquerai pas d’esquisser ladite influence, nommant aussi quelques-uns des théologiens qui s’y engagèrent. Je le ferai aussi pour combler une lacune bizarre : ni Beumer ni Holstein, justement admirés et souvent loués, ne sont très sensibles à l’influence de Vatican I sur le concept de Tradition. [↑](#footnote-ref-19)
20. REVUE THOMISTE-INSTITUT SAINT-THOMAS D’AQUIN, *Vatican II : rupture ou continuité. Les herméneutiques en présence*. [↑](#footnote-ref-20)
21. CANO M., *De locis*, cit., p. 4. Qu’on note la succession d’ « oracula » à « vivæ vocis ». Elle peut sembler inutile, étant donné la provenance d’ « oracula » de « os-oris », bouche. De par soi (en elle-même) l’idée de « vive voix » est déjà dans le lemme « oraculum ». Si un théologien perspicace et imitant les classiques comme l’est Cano y a recours, c’est le signe qu’il veut justement souligner le caractère non écrit mais oral de la Tradition. L’ « opera ominia » I-II est datée Rome 1890. Au sujet de sa pensée, avec des jugements à faveur ou contraires, qu’on regarde GARDEIL A., *La notion du Lieu théologique*, en « Rev. Sc. Philos. et Théol. » 2 (1908) 51-73, 246-276, 484-505 ; LANG A., *Die loci theologici des M. Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, Munich 1925 ; BEUMER J., *Positive und spekulative Theologie*, en « Scholastik » 29 (1954) 53-72 ; PELSTER F., *Eine Kontroverse über die Methode der Moraltheologie aus dem Ende des 16. Jh.*, en « Scholastik » 17 (1942) 385-411. [↑](#footnote-ref-21)
22. Ibidem, sp. p. 7ss. [↑](#footnote-ref-22)
23. L’italique est le mien. J’en reparlerai à la p. 170-171 du VI chap. Je renvoie pour lors à SPINDELER A., Pari pietatis affectu. Das Tridentinum über die Hl. Schrift und apostolische Überlieferung, en « Theologie und Glaube ». [↑](#footnote-ref-23)
24. III, c. 3,174. [↑](#footnote-ref-24)
25. Cf. BÜCHSEL F., δίδωμι et dérivés, en KITTEL G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II vol., Kohlhammer, Stuttgart 1935, p. 168-175. [↑](#footnote-ref-25)
26. Sur cet aspect cf. BEUMER J., *La Tradition*, cit., p. 212. [↑](#footnote-ref-26)
27. ZOLLA E., Che cos’è la Tradizione ?, *Bompiani*, Milan 1971, p. 97. [↑](#footnote-ref-27)
28. *Ibidem*, p. 100. [↑](#footnote-ref-28)
29. *Ibidem*, p. 98. [↑](#footnote-ref-29)
30. *Ibidem*, p. 97. [↑](#footnote-ref-30)
31. *Ibidem*, p. 98. Là il faut cependant remarquer que le théologien ne peut pas ne pas relever une équivoque : ce n’est pas de théophanie qu’il est question, mais de Révélation. [↑](#footnote-ref-31)
32. Ainsi s’exprima le très bon COTTA S., mon ami inoubliable, en Coscienza, Legge, Autorità*, Morcelliana*, Brescia 1970, p. 27-42 et en Itinerari esistenziali del diritto*, Morano*, Naples 1972, p. 45-71. [↑](#footnote-ref-32)
33. En se bornant à la « recherche scientifique moderne » sur le fait religieux, qu’on regarde SKALICKY C. *Alle prese col sacro*, Pont. Univ. Later., Rome 1982. [↑](#footnote-ref-33)
34. HUSSERL. G., Recht und Zeit. Fünf rechtphilosophische Essays*, V. Klostermann*, Francfort 1955, sp. p. 42. Heigel aussi peut se reconnaître dans cette position, si la vision triadique répond vraiment à sa pensée, auquel cas seulement la « synthèse » d’une certaine manière, quoiqu’elle soit dépourvue de durée et « infranchissable » (HEI- DEGGER M., *Sein und Zeit.*, M. Niemeyer, Tubingue 2006 p. 421-422) est un présent, un « Jetzt-Zeit ». [↑](#footnote-ref-34)
35. HEIDEGGER M., *Platons Lehre von der Wahrheit* V. Klostermann, Francfort 1997, p. 76 ; ID., *Sein und Zeit*, cit. [↑](#footnote-ref-35)
36. À cet égard il faut noter la grande négativité du procédé critique heideggérien, qui interprète lesdites structures non en fonction du fondement déterminé, de l’historicité de sujets historiques mais de leur être-pour-la-mort ( « Sinn zum Tode, Entschlossenheit zum Tode » en HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, cit., p. 143) : une issue létale, digne du nihilisme le plus radical. Justement, dans le néant s’enracine l’*axiologie* (science des valeurs) heideggérienne. [↑](#footnote-ref-36)
37. Cf. GHERARDINI B., *Il fatto religioso* et *Il Cristianesimo e le altre religioni*, en *Quale accordo fra Cristo e Beliar ?, Fede & Cultura, Vérone 2009, p. 12-56.* [↑](#footnote-ref-37)
38. TERTULLIEN, *Adv. Marcionem*, IV, 5 PL 2,366 : « auctoritas ecclesiarum apostolicarum ». [↑](#footnote-ref-38)
39. ORIGÈNE, *In Jo. comment.*, I, 2,14 PG 14,128 : γραφαὶ φερόμεναι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις. [↑](#footnote-ref-39)
40. IRÉNÉE, *Adv. hæres.* III, 1,1ss., PG 7,844. Pour ce qui est de la phase patristique de la Tradition, qu’on regarde l’efficace synthèse de BEUMER J., *La tradition*, cit., spéc. p.p. 52-55. [↑](#footnote-ref-40)
41. Je n’entre pas dans le vif de la question sur le rapport entre Tradition et Magistère vivant du Pontife Romain, sur le problème de savoir si Tradition et Magistère papal constituent *respectivement* une règle éloignée et une règle prochaine de la Foi et si la Tradition peut s’identifier avec le Magistère. Il s’agit de question auxquelles l’œuvre du grand Franzelin prêta le flanc et auxquelles chemin faisant moi aussi je tenterai de donner une réponse. [↑](#footnote-ref-41)
42. CONC. ŒCUM. TRIDENT., Sessio IV, 8 avr. 1546, DS 1501. [↑](#footnote-ref-42)
43. CONC. ŒCUM. TRIDENT., ibid. [↑](#footnote-ref-43)
44. Cf. *Constitutiones, decreta, declarationes*, cit., p. 447. [↑](#footnote-ref-44)
45. ALIGHIERI D., Inferno XXVII, 120. [↑](#footnote-ref-45)
46. DV chap. II. Évidemment, le texte doit être lu dans le latin originel et dans son intégrité. J’espère qu’à la synthèse susmentionnée on reconnaîtra au moins le don de la fidélité. [↑](#footnote-ref-46)
47. DV sp. n. 7 et 8. [↑](#footnote-ref-47)
48. Cf. SEMMELROTH O.-ZERWICK M., Vaticanum II über das Wort Gottes, en « Stuttgarter Bibelstudie » 16 (1966) 60ss. [↑](#footnote-ref-48)
49. Cf. TAVARD G. H., *Holy Writ or Holy Church. The Crisis of the Protestant Reformation*, Burns & Oates, Londres 1959 ; ID., *Tradition in Early Post-Tridentine*, en « Theological Studies » 23 (1962) 377-405. [↑](#footnote-ref-49)
50. Sur cette idée insiste aussi Benoît XVI dans son *Jésus de Nazareth*, Flammarion, Paris 2007, p. 395-405 [↑](#footnote-ref-50)
51. Cf. CULLMANN O., *Die Tradition als historisches und theologisches Problem*, Zwingli Verlag, Zurich 1954, p. 13. [↑](#footnote-ref-51)
52. Cf. « Divinitas » LII/1 (2009) 3-6 : *editoriale*. [↑](#footnote-ref-52)
53. CULLMAN O., *Die Tradition*, cit. p. 22. [↑](#footnote-ref-53)
54. Le lecteur ferait bien de s’arrêter sur ce « donc/ergo/οὖν » pour la force démonstratrice qu’il possède : ce qui suit, en dépend. À savoir, il dépend de la plénitude de pouvoirs reçus par le Christ et dont il fait part à ses ministres. [↑](#footnote-ref-54)
55. L’expression vient du grec σύνοψις, regard d’ensemble. Ainsi étaient-ils appelés parce qu’ils étaient transcrits les uns face aux autres, de manière à en consentir la lecture quasi simultanée et la relative confrontation. La question synoptique est par contre une question d’interprétation, comme l’affirme synthétiquement mais remarquablement *La Bible de Jérusalem*, Éd. du Cerf, Paris 1998, p. 1407-1413. [↑](#footnote-ref-55)
56. Sur Mc cf. URICCHIO F. M.-STANO G., *Vangelo secondo S. Marco*, Marietti, Turin 1966, avec une biblio- graphie vaste et importante, pp. 134-161. [↑](#footnote-ref-56)
57. Sur Mt, la bibliographie est presque incontrôlable. Quelques indications : LAGRANGE M.-J., *Évangile selon Saint Matthieu*, Gabalda, Paris 1948 ; BÉNOIT P., *L’Évangile selon S. Matthieu*, Éd. du Cerf, Paris 1950 ; PRETE B., Vangelo secondo S. Matteo, Milano 1957 ; FENTON J. C., The Gospel of St. Matthew*, Penguin Books*, Baltimore 1963 ; DA SPINETOLI O., *Matteo*, Assisi 1971. [↑](#footnote-ref-57)
58. Sur Lc, c. s. LAGRANGE M.-J., *Évangile selon Saint Luc* Nabu Press, Charleston (SC) 2011 ; PRETE B., *Vangelo secondo S. Luca*, 2 voll., Milan 1961 ; STÖGER A., *Vangelo secondo Luca*, Città Nuova, Rome 1966 ; AA.VV., *L’évangile de Luc*, -Duculot, Gembloux 1973. [↑](#footnote-ref-58)
59. Qui peut être traduit soit « en vous » soit « au milieu de vous », notamment en rapport à Lc 22,27 : « Ego autem in medio vestrum sum, sicut qui ministrat. [↑](#footnote-ref-59)
60. Sur les Ac on peut regarder DUPONT J., *Les Actes des Apôtres*, Éd. du Cerf, Paris 1954 ; CANFORA G.- GHIDELLI C., « Atti degli Apostoli », *Il messaggio della salvezza*, vol. 5, Turin 1968, p. 192-202 ; PACKER J. W., *Actes of the Apostles*, CNEB, Cambridge 1966. [↑](#footnote-ref-60)
61. *La Bible de Jérusalem* n’exclut pas que l’auteur des Ac ait utilisé aussi des sources écrites. Ce n’est pas une supposition en contradiction avec la *tradition* orale, mais elle en est la confirmation, en ce sens que les œuvres, dans la seconde moitié du Ie siècle, sont la fixation partielle de la *tradition* orale. [↑](#footnote-ref-61)
62. Une bibliographie sur saint Paul aurait des dimensions excessives ; je donne quelques simples indications : BONSIRVEN J., *L’évangile de Paul*, Aubier, Paris 1948 ; AMIOT F., *L’enseignement de saint Paul*, Desclée, Tournai 1968 ; ID., *Études pauliniennes récentes*, en « Bulletin de Théologie Biblique » 1 (1971) 271-288 ; CERFAUX L., 1. *La Théologie de l’Église suivant saint Paul*; 2. *Le Christ dans la théologie de saint Paul*; 3. *Le Chrétien dans la théologie paulinienne*, Éd. du Cerf, Paris 1942-1962 ; SCHNACKENBURG R., *Neutestamentliche Theologie*, Kösel Verlag, Munich 1963, p. 84-106. [↑](#footnote-ref-62)
63. Avec « apôtres » (1Co 15,7) saint Paul n’indique plus les Douze, mais tous ces prêcheurs quasi toujours itinérants, qui étaient chargés de diffuser la « bonne nouvelle ». [↑](#footnote-ref-63)
64. BEUMER J., *La Tradition*, Éd. du Cerf, Paris 1967, cit., p. 22 : « Il nous faut bien distinguer la tradition des Apôtres, *à laquelle Paul a aussi une part*, et celle de l’Église d’après les Apôtres, qui ne fait que recevoir d’eux et retransmettre tel quel » (l’italique est le mien). [↑](#footnote-ref-64)
65. Le texte n’est pas clair, mais personne ne saurait soutenir qu’il exclut du tout une directe et personnelle connaissance de Jésus de la part de Paul. Il se cache sous le pronom « nous » et de déclarer que, « même si nous avons connu le Christ selon la chair, maintenant ce n’est plus ainsi que nous le connaissons ». Comme à dire que, les choses étant ainsi, l’important, ce n’est plus la connaissance charnelle de Christ, ou la parenté avec lui, ou le fait d’être son compatriote, mais l’adhésion à son enseignement. [↑](#footnote-ref-65)
66. Au sujet des lettres aux Th qu’on regarde DEWAILLY L.-M., *La jeune Église de Salonique*, Éd. du Cerf, Paris 1963 ; SPADAFORA F., en « Dizionario Biblico », Ed. Studium, Rome 1963, p. 593-595. [↑](#footnote-ref-66)
67. Au sujet de 1Co et 2Co cf. JACONO V., *Le Epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati*, Marietti, Turin-Rome 1952, p. 253-509. [↑](#footnote-ref-67)
68. Sur Rm et Gal cf. JACONO V., *Les Épitres*, cit. pp. respectivement 79-251 et 511-581. [↑](#footnote-ref-68)
69. Au sujet de Ph cf. PETERSON E., *Apostel und Zeuge Christi*, Herder, Fribourg Br. 1952 ; HUBY J, *Verbum Salutis VIII Saint Paul, les épitres de la captivité*, Beauchesne et fils, Paris 1959, p. 217-230 ; GNILKA J., *Lettera ai Filippesi*, Paideia, Brescia 1972. [↑](#footnote-ref-69)
70. Au sujet de Col et Ep cf. MUSSNER F.-STÖGER A., *Lettera ai Colossesi...*, Studium, Rome 1966 ; BENOIT P., *Les Épitres de saint Paul aux Philippiens, à Philémon, aux Colossiens, aux Éphésiens*, Éd. du Cerf, Paris 1949 ; MEDEBIELLE A., *L’Épitre aux Éphésiens* en *La Sainte Bible Tome XII*, Letouzey et Ané, Paris 1951 ; SCHLIER H., *Lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 1973 ; ZERWICK M., *Der Brief an die Epheser*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1962. [↑](#footnote-ref-70)
71. Au sujet de 1Th, 2Th et Tt cf. DE AMBROGGI P., *Le epistole pastorali di san Paolo a Timoteo e Tito*, Marietti, Turin 1953 ; GEALY F., *The First and the Second Epistles to Timothy and the Epistle to Titus*, en AA.VV., *The Interpreter’s Bible*, Vol. XI, Abingdon Press, Nashville (TN) 2000. [↑](#footnote-ref-71)
72. Au sujet de Hb les commentaires sont nombreux, mais aucun n’égale SPICQ C., *L’Épitre aux Hébreux*, cit., 2 voll. – Je ne m’arrête pas sur les sept épitres qu’on appelle « catholiques » (une de saint Jacques, une de saint Jude, deux de saint Pierre, et trois de saint Jean) pour ne pas allonger excessivement le chapitre, même si elles aussi fournissent d’importantes confirmations au thème de fond. [↑](#footnote-ref-72)
73. S. AUGUSTIN, *Cont. Ep. Manich.*, 5,6 PL 42,176 : « Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicæ Ecclesiæ commoveret auctoritas ». [↑](#footnote-ref-73)
74. C’est-à-dire, suivant le raisonnement de Karl Barth, que « Die Bibel sich uns zu verstehen gibt (*Die kirkliche Dogmatik*, I/1 Zollikon-Zurich, 1947, p. 119) ; ailleurs il écrivit : « Die Bibel ist die Bibel weil sie die Bibel ist ». Là, c’est un jugement en parfaite cohérence avec l’*Autopistìa* protestante, sur la base de laquelle la Bible trouve en soi sa pleine légitimation, mais n’est pas du tout en cohérence avec la doctrine catholique qui accepte la parole de Dieu des mains de l’Église. [↑](#footnote-ref-74)
75. Je ne juge pas en expert, car je ne le suis pas et je le regrette. Je juge en modeste expert de sciences théologiques, surtout en considération du fait que les principes, les fondements de ces sciences ne semblent pas concorder en tout et pour tout avec le document conciliaire. Je cherche par conséquent à ne rien y mettre de moi-même et à laisser le dernier mot à ces raisons. [↑](#footnote-ref-75)
76. DV 1 : « En écoutant religieusement et proclamant avec assurance la Parole de Dieu ». [↑](#footnote-ref-76)
77. DV 8. [↑](#footnote-ref-77)
78. DV 1. [↑](#footnote-ref-78)
79. Pour que mon jugement ne semble ni préconçu, ni unilatéral, je fais référence à (celui de) deux auteurs évidemment au-dessus du soupçon de nostalgies pour le temps qui fut, K. Rahner et H. Vorgrimler, lesquels, à propos de la DV, n’excluent pas « che si possano trovare anche qui delle ambiguità ed espressioni infelici ». Quant au Concile de Trente ?) et au Vatican I, que DV déclare vouloir suivre, ils reprochent à ces deux conciles d’avoir traité l’argument de la Révélation « con una certa unilateralità, per cui... la dottrina di quei due concili non viene (dalla DV) sottoposta a correzione, ma viene portata avanti », en *I documenti del Concilio Vaticano II*, Introductions de Karl Rahner-Herbert Vorgrimler, Ed. Paoline 1968, p. 236. Humblement, je me permets de faire remarquer que si la doctrine *unilatérale* du Tridentin et du Vatican I n’a pas été corrigée, mais « portata avanti », il en découle que son « unilateralità » a été aggravée. [↑](#footnote-ref-79)
80. DV 4 (l’italique est à moi). [↑](#footnote-ref-80)
81. DV 9, 11, 12, 24. [↑](#footnote-ref-81)
82. DV 11, 12, 19.a. [↑](#footnote-ref-82)
83. DV 9. [↑](#footnote-ref-83)
84. DV 13. [↑](#footnote-ref-84)
85. DV 11. [↑](#footnote-ref-85)
86. DV 21. [↑](#footnote-ref-86)
87. DV 9, 11, 12. [↑](#footnote-ref-87)
88. Pour vraiment comprendre l’inspiration biblique il faut s’en rapporter à l’ouvrage fondamental PESCH C., *De inspiratione Sacræ Scripturæ*, Herder, Fribourg Br. 1925. C’est bien aussi FLORIT E., *Ispirazione ed inerranza biblica*, Roma 1943. [↑](#footnote-ref-88)
89. DV 9. [↑](#footnote-ref-89)
90. DV 11. [↑](#footnote-ref-90)
91. DV 11. Cf. Pie XII, Encycl. « Divino afflante Spiritu » 30.09.1943, AAS 35 (1943) 314. [↑](#footnote-ref-91)
92. Ibidem. Cf. LÉON XIII, Encycl. « Providentissimus Deus », 18.11.1893, DS 3293. [↑](#footnote-ref-92)
93. DS 3008, 3010, 3035 et alibi. [↑](#footnote-ref-93)
94. DV 11. Suit une large documentation, de saint Augustin (*Genes. ad. litt.* 2,9,20 PL 270-271) à saint Thomas (*De Ver.* 12,2 c.), de Trente (Sess. IV, DS 1501) à Léon XIII (Enc. « Providentissimus Deus », cit.) et à Pie XII (Enc. « Divino afflante Spiritu », cit.). Ce qui me laisse non sans étonnement, c’est le fait que cette large documentation n’est pas tout à fait « ad rem »; je n’exclus pas de retourner sur l’argument, plaisant à Dieu, avec une étude à part. [↑](#footnote-ref-94)
95. DV 12. [↑](#footnote-ref-95)
96. DV 12. Cf. Pie XII, Enc. « Divino afflante » cit., DS 3829-3880. [↑](#footnote-ref-96)
97. Si elle était s’exprimait clairement aussi, ce serait mieux ; mais une exégèse scientifique n’est pas à réprouver en soi. Le problème n’est pas constitué par la science, mais par l’idéologie qui parfois la domine. [↑](#footnote-ref-97)
98. Cf. RAHNER K.-VORGRILKER H., cit., p. 239 : [↑](#footnote-ref-98)
99. *Ibidem*, p. 240. Les italiques sont à moi (les miens). [↑](#footnote-ref-99)
100. DV 8. [↑](#footnote-ref-100)
101. DV 9. [↑](#footnote-ref-101)
102. DV 8. [↑](#footnote-ref-102)
103. Le texte, DV 9, est plus nuancé : « ne forment pour ainsi dire qu’un tout et tendent à une même fin ». DV 10 insiste encore plus nettement : « la sainte Tradition et la Sainte Écriture constituent un unique dépôt sacré de la Parole de Dieu ». [↑](#footnote-ref-103)
104. DV 10 : « La charge d’interpréter de manière authentique la Parole de Dieu, écrite ou transmise, a été confiée au seul Magistère vivant de l’Église »; cf. CONC. ŒCUM. VATIC. I, Constit. dog., *De Fide catholica*, c. 3 DS 3011 ; PIE XII, Enc. « Humani generis », 12.08.1950, AAS 42 (1950) 568-569. Une question : si la Tradition contient intégralement la parole de Dieu, quel besoin est-il de distinguer « la parole écrite » de la « transmise »? [↑](#footnote-ref-104)
105. DV 21. [↑](#footnote-ref-105)
106. DV 24. Cf. AG 22. [↑](#footnote-ref-106)
107. LG 18 : « Cette doctrine du primat du Pontife romain et de son infaillible magistère, quant à son institution, à sa perpétuité, à sa force et à sa conception, le saint Concile à nouveau la propose à tous les fidèles comme objet certain de foi ». [↑](#footnote-ref-107)
108. LG 22, en communion avec le Pape autant dans la forme la plus haute du Magistère, celle du Concile Œcuménique, qu’en celle ordinaire des évêques répandus dans le monde, mais toujours reliés par la communion hiérarchique avec le Romain Pontife. [↑](#footnote-ref-108)
109. LG 67 : « ... pratiques et exercices de piété envers elle [– la bienheureuse Vierge Marie – tirets ou crochets] que le magistère a recommandés au cours des siècles »; cf. AG 22. [↑](#footnote-ref-109)
110. DV 10 : « La charge d’interpréter de façon authentique la Parole de Dieu... a été confiée au seul Magistère vivant de l’Église »; cf. UR 21. [↑](#footnote-ref-110)
111. Cf. GS 23, qui parle de documents récents ; PO 19. [↑](#footnote-ref-111)
112. GS 50 demande aux conjoints eux-mêmes la juste docilité aux indications du Magistère. [↑](#footnote-ref-112)
113. OT 16 : « in lumine fidei, sub Ecclesiæ Magisterii ductu ». [↑](#footnote-ref-113)
114. Les trois textes sont différents les uns des autres pour des motifs divers, de contenu et de style. Je mets leur présentation critique de côté, pour laquelle je renvoie aux « probati auctores ». Je relève seulement ce que les trois textes ont en commun : la volonté, que le Christ exprima explicitement, de confier à Pierre, en son nom, le soin du troupeau. [↑](#footnote-ref-114)
115. CONC. ŒCUM. VATIC. I, Const. « Pastor æternus »: « qua (infallibilitate) Christus Ecclesiam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit », DS 3074. Ce qui est dit de l’infaillibilité, peut bien être dit de l’autorité soit de gouvernement soit d’enseignement, car elle fait partie de l’unique et même acte constitutif dont naît l’Église. [↑](#footnote-ref-115)
116. HOLSTEIN H., *Hiérarchie et Peuple de Dieu d’après la «* Lumen Gentium *»*, Beauchesne, Paris 1970. p. 31. [↑](#footnote-ref-116)
117. Le grand L. Billot (De Ecclesia Christi, Rome 1903, p. 721 ss.) explique bien cette fonction, en distinguant l’ « infaillibilité active » de la « passive » et en créditant l’une à l’Église enseignante, l’autre à l’Église enseignée. En analysant ensuite la position particulière des évêques, qui, avec le Pape, sont indubitablement l’Église enseignante, il en tire la conséquence de l’infaillibilité active comme corps épiscopal, qui avec le Pape**,** enseigne la vérité chrétienne, et la conséquence de l’infaillibilité passive comme corps soumis au magistère papal. On est bien loin, comme on le voit, de la collégialité des évêques. [↑](#footnote-ref-117)
118. P. ex., même si non en termes d’arrogante contestation, HOLSTEIN H., *Hiérarchie*, cit., p. 32. [↑](#footnote-ref-118)
119. DS 3112-3117. LG 27 même fait sienne la position soutenue par l’épiscopat allemand et immédiatement approuvée par Pie IX, en déclarant que « leur [des évêques] pouvoir n’est nullement effacé par le pouvoir suprême et universel ; au contraire, il est affermi, renforcé et défendu par lui »; cf. aussi CONC. ŒCUM. VAT. I, Const. « Pastor æternus » 3 DS 3061. [↑](#footnote-ref-119)
120. S. IGNACE D’ANTIOCHE, « *Ad Romanos* », salutatio PG 5,685. Qu’on ne songe point à l’exercice de la charité fraternelle, de l’assistance et de l’aumône ; il est démontré que là ἀγάπη se réfère à l’ensemble des Églises sous la présidence de la Romaine (cf. BATTIFOL P., *L’Église naissante et le Catholicisme*, Éd. du Cerf, Paris 1971, p. 167-170). [↑](#footnote-ref-120)
121. S. IRÉNÉE, *Adv. hæres.* III, 3,2. [↑](#footnote-ref-121)
122. CORDOVANI M., EC III, 1455. [↑](#footnote-ref-122)
123. Parmi ceux-ci je n’ai pas de difficulté à placer mon maître inoubliable, P. Parente, qui dans Theologia Fundamentalis, Marietti, Rome 1947, p. 227, en parle avec son habituelle clarté, mais non sans la contextualisation du thème dans le cadre général de la doctrine ecclésiologique. Mais plus que lui, et peut-être même mieux, avait déjà écrit SCHEEBEN M.-J., Handbuch der katholischen Dogmatik, 1. Herder, Fribourg Br. 1959, 84 p. 55-56 ; 397 p. 187ss, note 1. [↑](#footnote-ref-123)
124. PIE IX, Ep. « Tuas libenter, 21 déc. 1863, DS 2875-2880. Le texte en Acta Pii IX, I/III, 638-647 et ASS 8 (1874/75) 438ss. [↑](#footnote-ref-124)
125. Cf. BEUMER J., *La Tradition*, cit. p. 39, qui à l’appui de ceci mentionne GOODSPEED E. J., *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1914, p. 148 note 4 ; et KÖSTER H., *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, en « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur » 65 (1957) 6-12. Et pourtant, je trouve en Saint Grégoire de Nazianze, *Or.* 14,38 PG 35,907, ce qui suit : « Beati misericordes, inquit Scriptura ». [↑](#footnote-ref-125)
126. BEUMER J., ibid. [↑](#footnote-ref-126)
127. VAN DEN EYNDE D., *Les normes de l’enseignement chrétien dans la littérature patristique de trois premiers siècles*, Gembloux 1933, p. 52, cit. de BEUMER J., *La Tradition*, cit. p. 38. Probablement là il y a de l’exagération, et peut-être même de la non pertinence : de l’exagération, car on ne peut prétendre « inde ab initio » ce technicisme expressif qui sera le fruit de lents murissements ultérieurs en ordre de temps ; de la non pertinence car Van Eynde parle d’ « enseignement traditionnel sur les vertus chrétiennes », et donc non directement de Tradition, qu’il délimita « simplement [à] l’enseignement divin des prophètes, du Christ et des apôtres » (p. 52). [↑](#footnote-ref-127)
128. P. ex. HEMMER-LEJAY, *Les Pères Apostoliques*, II. Paris 1909, p. 87-89 ; ID., *Justin. Apologies*, Paris 1904, p. 78-79.140 ; VAN DEN EYNDE D., *Les normes*, cit., p. 4 note 2, 13 note 1, 14 note 3. [↑](#footnote-ref-128)
129. P. ex., *Barn.* 5,9. [↑](#footnote-ref-129)
130. Utilisé surtout par Justin ; Van den Eynde en rapporte les textes, cit. p. 14 note 3, et p. 56 note 3. [↑](#footnote-ref-130)
131. P. ex. *Polyc.* 6,3. [↑](#footnote-ref-131)
132. Cf. encore *Barn.* 5,9. [↑](#footnote-ref-132)
133. S. JUSTIN, *Apolog.* I, 66,3. [↑](#footnote-ref-133)
134. Cit. p. 4 note 1. [↑](#footnote-ref-134)
135. Tout ce paragraphe sur le langage dépend directement de BEUMER J., *La Tradition*, cit., p. 37-38. J’ajoute que pour les intégrations opportunes à cet égard l’École de Nimègue s’en occupera, et en particulier Christine Mohrmann, notamment avec la distinction des « christianismes directes et indirectes ». [↑](#footnote-ref-135)
136. L’œuvre fut découverte à Constantinople en 1875 et est tenue aujourd’hui, pour l’une des découvertes les plus importantes de littérature paléochrétienne. Le manuscrit grec s’intitule Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν, ce qui est le titre rapporté dans le texte. Cf. FUNK F. X., *Patres Apostolici*, I. Tubingue 1901 ; ID. *Di- dascalia et Constitutiones Apostolorum*, Tubingue 1905 ; BARDENHEWER O., *Geschichte der altkirchl. Literatur*, 1. Herder, Fribourg Br. 1902, p. 5-33 ; AUDET J. P. *La Didachè. Instructions des Apôtres*, J. Gabalda, Paris 1958 ; CASAMASSA A., *I Padri Apostolici, studio introduttivo*, Lateranum, Roma 1938, QUASTEN J., *Initiation aux Pères de l’Église*, I, Éd. du Cerf, Paris 1955, p. 40ss. [↑](#footnote-ref-136)
137. *Did.* XV, 4. [↑](#footnote-ref-137)
138. *Ibidem*, IV, 13. [↑](#footnote-ref-138)
139. *Ibidem*, XI, 2. [↑](#footnote-ref-139)
140. Cf. FUNK F. X., *Didascalie*, cit. [↑](#footnote-ref-140)
141. *1 Clem.* XXX, 3 : ἐνδυσώμεθα τὴν ὁμόνοιαν (cf. XXIX, 1-3). Dorénavant je vais avoir sous les yeux BATTI- FOL P., *L’Église naissante et l’Église Catholique*, cit. [↑](#footnote-ref-141)
142. XIII, 1.3 ; XX, 1-10 ; XLIX, 1 ; L, 5. [↑](#footnote-ref-142)
143. VII, 2. Cf. l’étude précieuse du regretté BARDY G., *La Théologie de l’Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Éd. du Cerf, Paris 1945. [↑](#footnote-ref-143)
144. PAPIE, cf. EUSÈBE, *Histor. Eccl.*, III, 39 3-4. Cf. FUNK F. X., *Patres*, cit., I, p. 352. [↑](#footnote-ref-144)
145. HÉGÉSIPPE, cf. EUSÈBE, *Histor.*, 4-6. Cf. JAVIERRE A. M., *El « diadochen epoisamen » de Hegel y la primera lista papal*, en « Salesianum » 21 (1959) 237-257. [↑](#footnote-ref-145)
146. *Epist. ad Diognetum*, XI, 6 ; XII, 8. [↑](#footnote-ref-146)
147. *Epist. ad Diognetum*, XI, 6 ; XII, 8. [↑](#footnote-ref-147)
148. HYPPOLITE, *Contra hæresim Nœti*, 1. [↑](#footnote-ref-148)
149. S. IRÉNÉE, *Adv. hær.* I, 9,4 ; III, 11,1 ; III, 15,1. [↑](#footnote-ref-149)
150. *Ibidem*, I, 10,2. [↑](#footnote-ref-150)
151. *Ibidem*, III, 3,1 ; IV, 26,2. [↑](#footnote-ref-151)
152. *Ibidem*, III, 3,1 ; IV, 26,2. [↑](#footnote-ref-152)
153. TERTULLIEN, *De præscript. hæretic.*, 37 : « Habeo origines firmas, ab ipsis auctoribus quorum fuit res : ego sum heres apostolorum ». [↑](#footnote-ref-153)
154. *Ibidem*, 32-36. Cf. *Ibidem*, 20 : « ... ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinæ ceteræ exinde ecclesiæ mutuatæ sunt ». [↑](#footnote-ref-154)
155. *Ibidem*, 35. [↑](#footnote-ref-155)
156. *Ibidem*, 28. [↑](#footnote-ref-156)
157. *Ibidem*, 32. [↑](#footnote-ref-157)
158. *Ibidem*, 20. [↑](#footnote-ref-158)
159. Cf. D’ALÈS A., *L’Édit de Calliste*, Paris 1914, p. 229. L’idée que l’édit appartienne à pape Calliste, partagée aussi par BATTIFOL P., *L’Église naissante*, cit., pp. 383-385, ne semble plus soutenable ; cf. VELLICO A. M., *« Episcopus Episcoporum », in Tertulliani libro « De pudicitia »,* en « Antonianum »5 (1930) 25-26 ; QUASTEN J., cit., p. 457-551. [↑](#footnote-ref-159)
160. TERTULLIEN, *De præscript. hæretic.*, 29,31 ; ID., *Adv. Marc.* I,19. Est claire la défense de la *traditio* de la part de Tertullien qui remarque, non sans un brin d’ironie, que les hérétiques sont à l’origine de leurs églises et de les inviter à tenter la vérification du contraire en remontant jusqu’aux apôtres, *De præscript. hæretic.*, 32-36 ; cf. *Adv. Marc.* 1,21 ; III-V. [↑](#footnote-ref-160)
161. Cf. FUNK F. X., *Patres apost.*, I, cit., p. 378-389 et CLÉMENT AL., *Strom.* I, 10 ; VIII, 813 ; IX, 545 et alibi. [↑](#footnote-ref-161)
162. CLÉMENT AL, *Strom.*I, 1 et VIII, 700. [↑](#footnote-ref-162)
163. ORIGÈNE, *Contra Celsum* I, 2 (656). [↑](#footnote-ref-163)
164. *De princ.* I, præf. 2. Et une déclaration comme celle-là suffit — bien qu’elle soit tirée de la traduction latin du texte grec, qui ne nous est point parvenue — à demontrer l’affirmation plutôt hâtive de VAN DEN EYNDE D., *Les normes*, cit., p. 227-228, selon laquelle la *paràdosis* d’Origène aurait dû dire davantage et plus clairement pour satisfaire aux exigences d’une telle précision. Lorsqu’il parle de la « doctrine ecclésiastique de Jésus Christ » (en *Mt comment.* X, 14 ; *In Lv.* hom. 15,2) qu’entend-il par l’adjectif « ecclesiastica » sinon la διδασκαλία passée à l’Église à travers le ministère des hommes d’Église, des apôtres à leurs successeurs, jusqu’au présent ? Il est quand même impressionnant que le *Dizionario su la cultura-il pensiero- le opere di Origene* édité par Adele Monaci Castagno, Città Nuova Ed., Roma 2000, ignore même l’article « tradition ». [↑](#footnote-ref-164)
165. *In Mt. comment.* 39. [↑](#footnote-ref-165)
166. *Ibidem*, 46. [↑](#footnote-ref-166)
167. Dont la « prædicatio »« totius Ecclesiæ una sententia est », De princ,, prol. 2, XI, 116. [↑](#footnote-ref-167)
168. *Ibidem*, II. 11.3 (345). [↑](#footnote-ref-168)
169. *Ibidem*, 7.1 (171) ; *Homil. in Gn.* III, 2. [↑](#footnote-ref-169)
170. *Hom. in Lv* VII, 4 (XII, 484). [↑](#footnote-ref-170)
171. Au sujet de ce qui a été dit ci-dessus, qu’on regarde BEUMER J., *La Tradition*, cit., p. 51-52 ; QUASTEN J., Patrologia, cit., avec une riche bibliographie ; DANIÉLOU, J., *Origène*, Paris 1948 ; BARDY G., *La Théologie*, cit., p. 128-165 ; LOSADA I., La Iglesia kosmos en Orígenes, en « Miscellanea Comillas 51 (1969) 33-112. On trouvera d’autres indications dans les œuvres spécifiques des spécialistes, tenant compte qu’Origène est parmi les pères les plus étudiés. [↑](#footnote-ref-171)
172. S. JÉRÔME, *Ep.* LXXXIV, 2. [↑](#footnote-ref-172)
173. TERTULLIEN, *De virgin. vel.* 1-2 ; *De anima*, 9 ; *De resurr. carn.*, 63 et alibi. [↑](#footnote-ref-173)
174. S. CYPRIEN, *Ep.* XIV, 4 ; XIX, 2. [↑](#footnote-ref-174)
175. *Ep.* XXX, 5. 8 ; XXXIII, 1. [↑](#footnote-ref-175)
176. *Ep.* XXXIII, 1 ; LXVI, 8. [↑](#footnote-ref-176)
177. *Ep.* LXXXIII, 7 (PL 3,1114). L’italique est mienne. Les citations manquant de la référence à Migne, dépendent du « Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum » (CSEL), Vienne 1866ss. [↑](#footnote-ref-177)
178. *Ep.* LXIII, 18 (PL 3,1120). L’italique est à moi. [↑](#footnote-ref-178)
179. *Ep.* LXXI, 4 (PL 4,409). L’italique est à moi. [↑](#footnote-ref-179)
180. *Ep.* LXX, 1 (PL 3,1037). [↑](#footnote-ref-180)
181. *Ep.* LXVII, 5 (PL 3,1037). [↑](#footnote-ref-181)
182. *Ep.* LXIII, 22 (CSEL 15,796). [↑](#footnote-ref-182)
183. *Ep.* LXIII, 11 (CSEL 15,701). [↑](#footnote-ref-183)
184. *Adv. aleat.* 1 (CSEL 17,93). Au sujet du grand évêque de Carthage qu’on regarde entre les très nombreux autres : MONACHINO V., *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel IV sec.* Pont. Univ. Gregor., Rome 1947, p. 135-275 ; SAXER V., *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle. Le témoignage de saint Cyprien et ses contemporains*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Rome 1969 ; QUASTEN J., I. cit., p. 578-611 ; ZAPPELENA T., *Petrus origo unitatis apud s. Cypranum*, en « Gregorianum » 34 (1954) 500-523 et 35 (1955) 196-224. [↑](#footnote-ref-184)
185. *La Tradition*, cit., p. 64-65. [↑](#footnote-ref-185)
186. *Catéch.* IV, 17. [↑](#footnote-ref-186)
187. [↑](#footnote-ref-187)
188. S. AUGUSTIN, *De bapt. c. Donat.*, V, 26,37 ; 4,24 ; 23,31 ; *Ep.* 54,I,1 ; *C. Julian.* VI, 5,11 ; *De Gen. Ad. Lit.* X, 22,39 ; *Serm.* 172 2,2 ; et alibi. [↑](#footnote-ref-188)
189. *Serm.* 52 2,2 ; 59 1,1 ; 176 2,2 ; 237 2,2 ; *C. Ep. Man.* 5,6 ; *C. Julian. op. imperf.* 6,11 ; *De Bapt. c. Donat.* III, 4,6 ; III, 14,19 ; *C. Julian.* I, 6,22 ; I, 7,30-33 ; II, 10,33. [↑](#footnote-ref-189)
190. *C. Julian.* II 10,33. Et il est un raisonnement à peu près identique en *C. Julian. op. imperf.* I, 107. [↑](#footnote-ref-190)
191. *Serm.* 176 2,2 : « Hoc Ecclesia semper habuit, semper tenuit : hoc a majorum fide percepit ; hoc usque in finem perseveranter custodit »; et c’est encore plus explicitement qu’Augustin s’exprime dans un texte souvent cité : C. Ep. Man., 5.6 ; « Si invenires aliquem qui Evangelio nondum credit, quid faceres dicenti tibi : Non credo ? Ego vero Evangelio non crederem nisi me catholicæ Ecclesiæ commoveret auctoritas ». [↑](#footnote-ref-191)
192. *De bapt. c. Donat.*, 4,24 : « Quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur »; Serm. 172 2,2: « Hoc enim a patribus traditum, universa observat Ecclesia »; C. Julian. op. imperf., 1,107 : « Ante me erat Ambrosius, ... ante ipsum Hilarius, Gregorius ; ante hos Cyprianus et cæteri, quos commemorare longum est... Ecclesiam docuerunt, quod in Ecclesia didicerunt ». [↑](#footnote-ref-192)
193. *En. in ps.* 118 18,13 ; *C. Acad.* III, 20,43 ; *De ut. cred.*, 12,26 ; 16,34 ; *De ag. christ.*, 13,14 ; *De Trin.*, I, 1,3 ; XV 27,49 ; XV, 28,51 ; *Serm.* 107 10,17 ; et alibi. [↑](#footnote-ref-193)
194. Le renvoi aux apôtres est constant : l’objet de Foi se base « nonnisi auctoritate apostolica »; « ... ab apostolis præcepta bene creduntur, quanquam scripta non reperiantur », *De bapt. c. Con.* 4,24 et V 23,31 ; « datur intelligi vel ab ipsis apostolis, vel plenariis conciliis », *Ep.* 54 1,1; c’est intéressant l’identification suivante : « ad fontem recurramus, i.e. ad apostolicam Traditionem », *De bapt. c. Donat.* V, 26,37.

     C’est moins fréquent, mais significatif, le renvoi aux conciles œcuméniques : je viens juste de citer « vel plenariis conciliis », mais il faut aussi ajouter qu’en tels conciles saint Augustin reconnaissait « universi orbis auctoritas », *De bapt.* 2,4,5 de même qu’ « universi orbis auctoritas », *De bapt.* 7,53,102.

     Enfin, c’est émouvant la consonance avec l’Église : « Consuetudo Matris Ecclesiæ... nequanquam spernenda, neque ullo modo superflua deputanda, nec omnino credenda nisi apostolica esse traditio », *De Gen. ad litt.*, X, 23,29 ; « ... consulat regulam fidei, quam de Scriptura planioribus locis et Ecclesiæ auctoritate percepit », *De doctr. christ.* III, 2,2. [↑](#footnote-ref-194)
195. *Ep.*. 1,1. On verra bientôt l’écho que de telles expressions susciteront chez saint Vincent de Lérins. J’ajoute que la seule prétention de signaler, au point où on en est, une bibliographie augustinienne, serait absurde : les précis spécialisés rapportent plusieurs volumes recueillant ce qu’on a écrit et qu’on écrit sur le saint Évêque d’Hippone. Je n’indique que quelques auteurs au sujet du thème spécifique de la Tradition : MOHRMANN C., *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustinus*, 1. A.M. Hakkert, Amsterdam 1965 ; p. 91.131 ; HOFMANN F., *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung*, Munster, 1978 ; MÁRTIL G., *La tradición en san Augustin a travès la controversia pelagiana*, Espasa-Calpe, Madrid 1943 ; BAUS K., *Wesen und Funktion der apostolischen Sukzession in der Sicht des hl. Augustinus*, en « Ekklesia : Festschrift M. Wehr », Trêves 1962, p. 137-148 ; CONGAR Y. M., *La Tradition et les traditions*, cit., sp. pp. 42-121 ; LAMIRANDE E., *Études sur l’Ecclésiologie de saint Augustin*, Saint Paul University Press, Ottawa 1969. [↑](#footnote-ref-195)
196. On en a un exemple clair dans l’étude, tout de même très bonne, de CASULA L., *Leone Magno. Il conflitto tra ortodossia ed eresia nel quinto secolo*, sp. pp. 71-74. [↑](#footnote-ref-196)
197. LÉON MAGNE, *Serm.* LXIV, 4. Cf. LAURAS A., *Saint Léon le Grand et l’Écriture sainte*, en « Studia Patristica » VI (1962) 127-140. Sur *I Sermoni del ciclo natalizio* de saint Léon Magne, qu’on regarde le beau volume édité par E. Montanari, M. Naldini et M. Pratesi, Ed. da Nardini, Florence 1998. [↑](#footnote-ref-197)
198. *Serm.* LII, 1 ; LXVI, 1. Cf. *Serm.* XXVII, 1 : « Divina est enim auctoritas cui credimus, divina est doctrina quam sequimur ». [↑](#footnote-ref-198)
199. *Ep.* XV, 15. [↑](#footnote-ref-199)
200. *Ep.* CXIX, 3 : « Tanta apud me est nicænorum canonum reverentia, ut ea, quæ sunt a sanctis patribus constituta, nec permiserim nec patiar aliqua novitate violari ». Autant en *Ep.* CXIV, 2 : « De custodiendis quoque sanctorum patrum statutis, quæ in synodo nicæna inviolabilibus sunt fixa decretis, admoneo ». [↑](#footnote-ref-200)
201. Cf. BATTIFOL P., *L’Église naissante*, cit., p. 343-344. Le « Frammento Muratorio » découvert en 1740 par L. A. Muratori de la Biblioteca Ambrosiana de Milan, est un manuscrit du VIIIe siècle et il revêt une grande importance, de même que les autres listes rédigées à l’occasion de la controverse sur les œuvres apocryphes, pour la connaissance de l’histoire du canon. Cf. DE AMBROGGI P., *Muratoriano, canone* en EC VIII, 1527-1529. [↑](#footnote-ref-201)
202. LÉON M., *Ep.* CXXIV, 1 ; CXXIII, 2 ; CXXXI et CXXXII ; CXXXIV, 2 ; et alibi. [↑](#footnote-ref-202)
203. P. ex. *Ep.* CXXIV, 1 ; CXXIII, 2 ; CXXXI et CXXXII ; CXXXIV, 2 ; et alibi. [↑](#footnote-ref-203)
204. Cf. *Ep.* XCIII, CLXV, 10. [↑](#footnote-ref-204)
205. Cf. *Ep.* XXXVIII et LXXXIV, 2. [↑](#footnote-ref-205)
206. *Ep.* CII, 2 et les déjà alléguées citations de l’*Ep.* CXIX, 3 et CXIV, 2. [↑](#footnote-ref-206)
207. Cf. DS 290. [↑](#footnote-ref-207)
208. Cf. KELLY J. N. D., Early Christian Creeds, Longman, Londres 1982. [↑](#footnote-ref-208)
209. *Ep.* XXXI, 6 ; XLV, 2 ; LIX, 2 ; *Serm.* XCVI, 1. [↑](#footnote-ref-209)
210. *Ep.* CXXIV, 8 ; *Serm.* XXIV, 6. [↑](#footnote-ref-210)
211. *Ep.* CII, 2 ; CXXIII, 2 ; *Serm.* XXIV, 6 ; XXXIV, 4 ; XLVI, 3 ; LXXII, 7. Comme je ne suis pas en train d’exposer le rapport de saint Léon Magne avec la Tradition de façon originelle et approfondie, je me suis adressé pour une reconstruction rapide de cet argument aux indications fournies par le déjà cité Casula, même si non seulement à celles-là. Et de plus j’ai passé sous silence un autre aspect de l’argument même, le rapport de saint Léon avec les Pères de l’Église. À ce propos, on peut regarder PERSON R. E., *The mode of theological decision making at the early ecumenical councils. An inquiry into the function of Scripture and Tradition at the councils of Nicæa and Ephesus*, F. Reinhardt Kommissionsverlag, Bâle 1978. [↑](#footnote-ref-211)
212. Face à quelques-uns de ses textes, je me suis souvent demandé si les critiques de son style n’ont jamais été surpris de ses phrases toujours simples et pratiques, mais en quelques cas si sonores et rythmées qu’elles paraissent de la poésie. [↑](#footnote-ref-212)
213. Cf. PESCI B., Gregorio I, en EC VI, c. 1121. Tout l’article est irréprochable, ibid. cc. 1112-1124. [↑](#footnote-ref-213)
214. Cf. BARTOLINI O., Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi,L. Cappelli, Bologna 1941, sp. pp. 241-259. [↑](#footnote-ref-214)
215. Qu’on regarde parmi les autres CLAUSIER E., *St. Grégoire le Grand, pape et docteur de l’Église*, Berche et Tralin, Paris, 1887 ; GRISAR H., S. Gregorio Magno, tr. de l’allemand de A. De Santi, Desclée de Brouwer, Rome 1928 ; BATTIFOL P., *St. Grégoire le Grand*, Gabalda, Paris 1928 ; LIEBLANG F., Grundfragen der mysti- schen Theologie nach Gregors der Grossen „Moralia” und Ezechielhomilien,Herder, Fribourg Br. 1934 ; BOROŠ A., *Doctrina de hæreticis ad mentem S. Gregorii*, Rome 1935 ; SERENTHA L., *La figura di S. Pietro rievocata da S. Gregorio M.*, en « La Scuola Cattolica » 95 (1967) 529-568 ; CONGAR Y. M., *Saint Grégoire le Grand*, en : ID, *L’Église de saint Augustin à l’époque moderne* Éd. du Cerf, Paris 1970, pp. 33-36. [↑](#footnote-ref-215)
216. GRÉGOIRE M., *In Ev. hom.* XXXVIII, 2 : « Regnum cælorum præsens Ecclesia nominatur. Congregatio quippe justorum regnum cælorum dicitur » . [↑](#footnote-ref-216)
217. *Moral.* I, 26,37 ; V, 10,19 ; XIII, 41,46 ; XXX, 16,53, et alibi. Là, c’est l’ex moine qui parle et les valeur récupérées, ce sont celles de la sainteté classique, en dernière analyse du « Discours sur la montagne » (Mt 5-7). [↑](#footnote-ref-217)
218. *In Ev. homil.* XXXII, 6. Qu’on remarque ce « sacro eloquio » qui veut dire Sainte Écriture ; on ne peut vraiment dire que le dicté grégorien soit négligé. [↑](#footnote-ref-218)
219. *Dial.* II, 23 ; *In Evang. homil.* XXVI, 5 ; *Moral.* III, 8 ; XXV, 8,21. [↑](#footnote-ref-219)
220. Qu’on regarde également *In Evang. homil.* XXVI, 5. [↑](#footnote-ref-220)
221. *Ep.* XXV, 1. [↑](#footnote-ref-221)
222. *In Evang. homil.* II, 26,4-5. [↑](#footnote-ref-222)
223. ALTANER B., *Patrologia*, cit., pp. 368-372. [↑](#footnote-ref-223)
224. *Ibidem*, pp. 346-347. Quant aux Pères ce fut lui qui pour la première fois les tint pour « magistri probabiles » (à alléguer comme preuve) parce qu’ils étaient « in unitate communionis et fidei permanentes »; et de les utiliser dans un tel sens en parlant du concile d’Éphèse. [↑](#footnote-ref-224)
225. Altaner, cit., p. 313 – même s’il n’est pas le seul – fait du Lérinien « un sémipélagien, adversaire de saint Augustin ». De son *Commonitorium*, il dit que, quoiqu’il ne nomme jamais l’adversaire, il prend la doctrine augustinienne sur la grâce pour cible. Ce qui est une exagération évidente, car Augustin et Vincent sont substantiellement d’accord, même s’ils ne le sont pas intégralement. Vincent en fait est augustinien et s’inspire des œuvres du grand Hipponien en matière christologique et trinitaire. Son augustinisme parait moins évident dans la doctrine sur la grâce. Mais il est si peu antiaugustinien qu’on lui doit une anthologie de textes augustiniens contre Nestor. Cf. MADOZ G., *Vincenzo di Lérins*, en EC XII, 1440-1441 ; ID., *El concepto de la tradición en s. v. de L.* (Anal. Gregor. 5) Rome 1933 ; ID. *Un tratado desconocido de s. V. de L.* en « Gregorianum » 21 (1940) 75-94 ; ID., *Cultura humanistica de s. V. de L.* en « Mélanges Lebreton » 1. Paris 1951, pp. 461-471. [↑](#footnote-ref-225)
226. Cf. MADOZ G., *Excerpta Vincentii Lerin.*, en « Estudios Onienses », première série, 1. Madrid 1940. [↑](#footnote-ref-226)
227. S. VINCENT. LER., *Commonitorium* II, 3 : « Idcirco multum necesse est, propter tantos tam varii erroris anfractus, ut propheticæ et apostolicæ interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur », PL 50,639. [↑](#footnote-ref-227)
228. Ibid. [↑](#footnote-ref-228)
229. *Ibidem*, II, 2, PL 50,639. [↑](#footnote-ref-229)
230. *Ibidem*, IX, 14 : « Annuntiare ergo aliquid Christianis catholicis præter id quod acceperunt, numquam licuit, numquam licet, numquam licebit », PL 50,649. [↑](#footnote-ref-230)
231. *Ibidem*: « et anathematizare eos, qui annuntiant aliquid præterquam quod semel acceptum est, numquam non oportuit, numquam non oportet, numquam non oportebit », PL 50,649. [↑](#footnote-ref-231)
232. *Ibidem*, XV, PL 50,568 ; qu’on regarde l’exposition de la vérité christologique de XIII à XX, PL 50,656-665. [↑](#footnote-ref-232)
233. *Ibidem*, XXII PL 50,667. [↑](#footnote-ref-233)
234. Ibidem. [↑](#footnote-ref-234)
235. *Ibidem*, II 4 PL 50,639. L’italique est mienne. AMERIO R. formula quelques réserves sur ce critère, comme s’il n’était pas le propre de l’Église, *Jota unum. Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel sec. XX*, Lindau, Turin 2009, p. 626. La citation successive démontre que la référence à l’Église, c’est toute la force du critère même. [↑](#footnote-ref-235)
236. Ibidem. L’italique est à moi. [↑](#footnote-ref-236)
237. *Ibidem*, XXVIII PL 50,675 : « Quibus tamen hac lege credendum est, ut quidquid vel omnes vel plures uno eodemque sensu manifeste, frequenter, perseveranter, velut quodam consentiente sibi magistrorum concilio, acci- piendo, tenendo, tradendo firmaverint, id pro indubitato certo ratoque habeatur ». Une opinion différente « præter omnes aut etjam contra omnes », bien que provenant d’un « sanctus et doctus,... confessor et martyr », est à reléguer

     « inter proprias et occultas et privatas opiniones ». L’opinion d’un seul contre tout le monde est en effet la « sacrilega hæreticorum et schismaticorum consuetudo ». [↑](#footnote-ref-237)
238. *Ibidem*, XXII PL 50,667. Une bonne présentation de l’œuvre de Vincent : S. VINCENT DE LÉRINS, *Il Commonitorio* Introduction, traduction et notes de Cesare Colafemmina, Edizioni Paoline, Alba 1968. [↑](#footnote-ref-238)
239. *Ibidem*, XXXII. [↑](#footnote-ref-239)
240. Cit., p. 30. [↑](#footnote-ref-240)
241. Et non en 778 ni même en 784, comme on l’affirme parfois ; cf. *Codex Carolinus*, no 67, en « Monumenta Germaniæ Historica », Hannover-Berlin 1826ss., *Epist.* III, p. 595. Qu’on regarde CECCHETTI I., *Autperto*, en EC II, 499. [↑](#footnote-ref-241)
242. SPÄTLING L., *Incmaro*, en EC VI, 1769-1770. [↑](#footnote-ref-242)
243. « Receptissima » sont appelés, p. ex., quelques-uns des « concilia », œcuméniques ou non, et même Rome ne peut se soustraire au conditionnement qui lui vient « des Écritures saintes et des décrets des Canons sacrés, MANSI J., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris 1901-1927, XVIII A, 346, cit. par CONGAR Y. M., *L’Église de saint Augustin à l’époque moderne*, cit., p. 64. Peut être utile à cet égard la lecture de DE GHELLINCK J., *Patristique et argument de tradition au bas Moyen Âge*, Beiträge zur Geschichte der Philos. u. Theolog., hrg. M. Grabmann, Munster 1935, pp. 403-426. [↑](#footnote-ref-243)
244. Cit. de CONGAR Y. M., *L’Église*, p. 91. [↑](#footnote-ref-244)
245. S. PIERRE DAMIEN, *Opusc.* 3,10 PL 145,60 CD ; *Opusc.* 6,15 PL 145,119-120 ; *Opusc.* 11,7 PL 145,237 BC. [↑](#footnote-ref-245)
246. HUMBERT DE MOYENMOUTIER, *Fragm. de Eccl. Rom.*, p. 128 de CONGAR, cit., p. 97. [↑](#footnote-ref-246)
247. Qu’on regarde encore en CONGAR, cit., pp. 102-107. La présence de quelques différences culturelles et disciplinaires ne doit pas entraver l’unité sur l’essentiel qui est conforme à la Tradition ; S. GRÉGOIRE VII, *Reg.* i,41 : « In una fide nil officit sanctæ ecclesiæ consuetudo diversa »; cf. LANNE E., *Les différences compatibles avec l’unité dans la tradition de l’Église ancienne*, en « Istina » 48/9 (1961) 227-253. [↑](#footnote-ref-247)
248. Ainsi s’exprime ANSÈLME DE HAVELBERG, *Dialogi* PL 188,1100 C, en CONGAR, cit., p. 131. [↑](#footnote-ref-248)
249. JEAN DE FÉCAMP, *Confessio fidei* III, 26 (parmi les œuvres d’Alcuin, PL 101,1072, c. s.). [↑](#footnote-ref-249)
250. Si j’étais encore sur la cathèdre, j’inviterais quelques élèves de bonne volonté à accomplir, comme « dissertatio ad lauream », une enquête approfondie sur cet aspect du problème. [↑](#footnote-ref-250)
251. DE GHELLINCK J., *Patristique, cit.*; SMALLEY B., *The Study of the Bible in the Middle age*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1989 ; BEUMER J., *Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation*, en « Scholastik » 16 (1941) 24-52. Les noms n’ont été indiqués qu’afin de servir d’exemples. On pourrait en mentionner des dizaines. Parmi eux on ne devrait jamais négliger GRABMANN M., *Die Geschichte der scholastichen Methode*, Schwabe Verlag, Bâle-Stuttgart 1961 ; CHENU M. D., l’*Introduction à l’étude de Saint Thomas d’Aquin*, Libr. Phil. Vrin, Paris 2002, offre aussi une bonne information, de même que *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Libr. Phil. Vrin, Paris 2002. On ne peut pas non plus passer sous silence un travail comme celui de F. GABORIAU, *L’Écriture seule ?*, F.-X. De Guibert, Paris 1998. [↑](#footnote-ref-251)
252. BEUMER J., *La Tradition*, cit., p. 82 ; « ... et passent complètement sous silence la question fondamentale des sources de la foi ». [↑](#footnote-ref-252)
253. GRABMANN M., *Die Geschichte*, cit., I, p. 179. [↑](#footnote-ref-253)
254. Cit. par BEUMER J., *La Tradition*, cit., p. 85, no 2. Saint Anselme sera magistral en ce qu’il s’ouvrira à la *Traditio* sans s’opposer à l’Écriture : « ... non tantum quæ in sacra Scriptura leguntur, sed etjam ea, quæ ex his nulla alia contradicente ratione rationabili necessitate sequuntur », *De process. Spir. Sancti* 11. [↑](#footnote-ref-254)
255. Il semble que saint Bernard ne nomme qu’une seule fois l’« antiqua traditio » (Ep. 174,1 PL 182,333) et Hugues de Saint-Victor (*De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 179,9-28), se méfie de ceux qui vont au delà des limites fixées par les Pères. Mais la science ne se fait point avec les très fameux « si, mais ». [↑](#footnote-ref-255)
256. Comme il arrive chez RATRAMNO, *Cont. Græc. opp.* I, 2 PL 121, 228 pour lequel est hors de question l’adhésion à la *Traditio* est hors de question: « Majores nostri quæ tenuere, quæ docuere, quæ servanda suis posteris reliquere, hæc tenemus, hæc servamus, nihil supra ponentes, nihil eis adimentes ». [↑](#footnote-ref-256)
257. En SMALLEY B., *The study*, cit., p. 46. [↑](#footnote-ref-257)
258. Cf. MOLINÁR J. G. A., *Le Vaudois au Moyen Âge*, Claudiana, Pellice (Turin) 1974, spec. pp. 1-140. [↑](#footnote-ref-258)
259. Parmi ceux-ci, d’après GRABMANN M., *Die Geschichte*, cit., II, 476, on compte Petrus Comestor († 1169), Petrus Cantor († 1197) et Étienne Langton († 1228), le « doctor nominatissimus », extraordinairement cultivé qui avait apostillé toutes les Écritures ou quasi. Petrus Cantor entama l’étude « scientifique » des Écritures, y distinguant « lectionem, disputationem, et prædicationem ». Il plaça dans la « lectio » le « fundamentum » de la « disputatio » et de la « prædicatio »; et il subordonna la « disputatio » à la « prædicatio car « nihil intelligitur fideliterve prædicatur, nisi prius dente disputationis frangatur ». Il tint la « prædicatio »pour le sommet de l’étude de l’Écriture, dont le but est de « tegere fideles ab æstu et a turbine vitiorum » (*Verbum abbreviatum* 1, PL 205,25). Quant à Petrus Comestor il faut mentionner son « *Historia scholastica* qui, d’après CHENU M. D., *Introduction*, cit., p. 206, est complémentaire aux sentences de Pierre Lombard. [↑](#footnote-ref-259)
260. Qu’on regarde à ce propos surtout les Victorins. André de Saint-Victor († 1175), p. ex., eut le culte de l’interprétation littérale et influa sur le trio Comestor, Cantor et Langton, mentionné ci-dessus. Ce fut encore plus net dans l’orientation historique de son maître Hugues de Saint-Victor († 1141), l’auteur célébré et admiré jusqu’à présent du « *De sacramentis*, qui n’hésita pas à écrire : « Fundamentum et principium doctrinæ sacræ *historia* est, de qua quasi mel de favo veritas allegoriæ exprimitur » (Didascalion VI, 3 cit., par CHENU M. D. , *Introduction*, cit., p. 206). [↑](#footnote-ref-260)
261. MAGRASSI M., *Teologia e Storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, Apud Pont. Un. Urbanianam, Rome 1959. [↑](#footnote-ref-261)
262. À son propos, qui n’aurait point la possibilité d’en compulser les « opera omnia », pourrait déjà s’en faire une idée fondée et adéquate en lisant le précieux recueil *Les plus belles pages de saint Bernard*, Estampes Cedex, Clovis 2007. [↑](#footnote-ref-262)
263. Cf. DAVY M.-M., *Théologie et Mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, Libr. Phil. Vrin, Paris 1954. [↑](#footnote-ref-263)
264. Cf. *Les plus belles*, cit., p. 20. En plus COMMISSION D’HISTOIRE DE L’ORDRE DE CITEAUX, *Bernard de Clairvaux*, Alsatia, Paris 1953 ; LECLERCQ J., *Recueil d’études sur saint Bernard et ses écrits*, 5 voll., Ed. di Storia e Letteratura, Rome 1962-1992. La littérature de Bernard est immense ; en donne un bon essai WOLTER H., en JEDIN H. (éd. par), *Storia della Chiesa*, vol. V/1 : *Civitas medievale*, Jaca Book, Milan 1995, pp. 30-32. [↑](#footnote-ref-264)
265. Cf. SCIVOLETTO M. N., *Spiritualità medievale e tradizione scolastica nel sec. XII in Francia*, Armanni, Napoli 1954. [↑](#footnote-ref-265)
266. Cf. VAN DEN EYNDE O., *L’œuvre littéraire de* Geroch de Reichersberg, Pont. Athen. Antonianum, Rome 1957, MEUTHEN E., *Kirche und Heilsgeschichte bei G. v. R.*, E. J. Brill, Leyde 1959 ; CLASSEN P., *G. v. R. Eine Biographie*, Fr. Steiner, Wiesbaden 1960 ; CONGAR Y. M. *L’Église*, cit., pp. 134-136. [↑](#footnote-ref-266)
267. Cela ne signifie pas que la méthode dialectique lui fût étrangère, au contraire il démontra comment il devrait être utilisé dans les questions théologiques, au service exclusif de la Foi, comme le démontre son *Cur Deus homo*. Suivant cette très fameuse œuvre la « satisfactio Christi » répare *ad æqualitatem* l’offense faite à Dieu par le péché et contredit la conception patristico-médiévale de la rédemption comme rançon de la domination de Satan : qu’on regarde l’édition critique (éditée par SCHMITT F. S.), Munich 1956. Sur sa pensée on a beaucoup écrit : l’œuvre de BARTH K. est très fameuse, Fides quærens intellectum*.* Anselms Beweis der Existenz Gottes, Evengelischer Verlag, Munich 1958 ; qu’on regarde aussi CERIANI G., *S. Anselmo*, La Scuola, Brescia 1946 ; RIVIÈRE J., *Le dogme de la rédemption au début du Moyen Âge*, Libr. Phil. Vrin, Paris 1934. [↑](#footnote-ref-267)
268. S . ANSELME DE CANTERBURY, *Proslogion*, 1 PL 158,227. L’œuvre était en origine intitulée de manière augustinienne : *Fides quærens intellectum*. [↑](#footnote-ref-268)
269. Par son *De proc. Spir. Sancti* 13-14 cit. par BEUMER J., *La Tradition*, pp. 87-88, no 4 où la précision de saint Anselme fut magistral : qu’on ne nie point la procession du Saint Esprit parce que la « divina [Scripturæ] auctoritas » n’en parle pas, disons plutôt que, précisément parce qu’elle n’en parle pas ni ne fait allusion à quelque chose qui lui soit contraire, « non esse negandam »: « satis illam affirmat, cum illam asserit unde probatur et nullo modo aliquid significat unde negatur ». [↑](#footnote-ref-269)
270. Cf. DE GHELLINCK J., *L’essor de la littérature latine au XIIe siècle*, vol. 1, Desclée de Brouwer, Bruxelles 1955, pp. 193-194. [↑](#footnote-ref-270)
271. HUGUES D’AMIENS, *Dial.* 5,10 PL 192,1202. [↑](#footnote-ref-271)
272. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Speculum fidei* PL 180,367. À p. 384 du texte cité on rencontre le verbe « tradere » au sens classique de *Traditio* orale, à savoir dans le sens de la Foi qui « verbis et ecclesiasticis disciplinæ institutis *tradi* potest hominibus ab hominibus ». L’italique est de moi. Tout est tiré de BEUMER J., *La Tradition*, cit., p. 87-89. [↑](#footnote-ref-272)
273. PSEUDO-AUGUSTIN, *De assumpt. B. M. Virginis*, 2 PL 40,1144. [↑](#footnote-ref-273)
274. S. YVES DE CHARTRES, *Decret.* IV, 69 PL 161,283. Les italiques sont à moi. [↑](#footnote-ref-274)
275. Qu’on regarde PARÈ G./BRUNET A./TREMBLAY P., *La renaissance du XIIe siècle, les écoles et l’enseigne- ment*, Bibl. Phil. Vrin, Paris 1933 ; GILSON É. *L’esprit de la philosophie médiévale*, 2 voll., Bibl. Phil. Vrin, Paris 1932 ; ID., *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Bibl. Phil. Vrin, Paris 1952, VIGNAUX P., *Philosophie au Moyen Âge*, Bibl. Phil. Vrin, Paris 2004 ; LANDGRAF A. M., *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik*, Gregorius, Ratisbonne 1948 ; CHENU M.-D., *Scholastik*, en FRIES H. (éd. par), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Kösel, Munich 1991, pp. 478-494. [↑](#footnote-ref-275)
276. Au sujet de ce grave problème, qu’on regarde GILSON É., *Réflexions sur la controverse s. Thomas-s. Augustin* en « Mélang. Mandonnet » (Bibl. Thomiste, XII), Paris 1930, pp. 66-84. [↑](#footnote-ref-276)
277. Qu’on regarde l’exposition inégalable des procédés susdits en CHENU M. D., *Introduction*, cit., pp. 66-84. [↑](#footnote-ref-277)
278. S. BONAVENTURE, *Determ. quæst. circa regulam fratrum min.* I, 3 en « Opera omnia », Quaracchi, 1882-1902, VIII, 339b. Cf *In Hexæm.* XIX, 7, *ibid.*, V ; 421a ; *De red. Art.* 7, *ibid.* V, 322a. [↑](#footnote-ref-278)
279. P. ex. S. THOMAS, *In Joan.* 2656 : « ... sola canonica Scriptura est regula fidei ». [↑](#footnote-ref-279)
280. Cf. à cet égard GABORIAU F., *L’Écriture seule ?*, cit. [↑](#footnote-ref-280)
281. S. TOMMASO, *STh* II/2, CX, 3 ad 1 : « ... nec in Evangelio, nec in aliqua Scriptura canonica fas est opinari aliquid falsum asseri, nec quod scriptores earum mendacium dixerint, quia periret fidei certitudo, quæ auctoritati sacræ Scripturæ innitur ». [↑](#footnote-ref-281)
282. S. ADALBERT MAGNE, *In I Sent.*, dist. I-A, 5 ( « Opera omnia », Paris 1890-1899, XXV, 19b). [↑](#footnote-ref-282)
283. C’est un aspect très délicat, sur lequel même GILSON É., *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fonda- mentales*, Bibl. Phil. Vrin, Paris 1952, pp. 45-84, ne dit point la parole définitive. Un texte, dont l’interprétation n’est pas aisée, se trouve en *Op. ox.*, Prol., qu. 3, a. 8, no 25 : « Tum propter defectum theologiæ nostræ, quia non potest esse cum cognitione evidenti de iisdem cognoscibilibus, secundum aliquos, et per consequens de naturaliter nobis cognitis non potest stare theologia nostra revelata. Gilson se demande, cit., p. 49, note 79 : « S’agit-il de séparer la révélation de ce qui est connaissable naturellement ou de ce qui est connu naturellement ? ». [↑](#footnote-ref-283)
284. CHENU M. D., *Introduction*, cit., pp. 108-109, cité aussi par BEUMER J., *La Tradition*, p. 96. C’est justement en cet essai, c’est-à-dire *Introduction à l’étude de Saint Thomas*, que Chenu ignore le nom même de Jean Duns Scot. [↑](#footnote-ref-284)
285. Un exemple parmi d’autres: *In lib. de cælo et mundo*, 1. III, 6 : « Basilius enim et Augustinus et plures sanctorum sequuntur in philosophicis quæ ad fidem non spectant opiniones Platonis... Dionysus autem fere ubique sequitur Aristotelem ». [↑](#footnote-ref-285)
286. Tout spécialiste connaît la contribution de DE GHELLINCK J., « Pagina » et « Sacra pagina »*. Histoire d’un mot et transformation de l’objet primitivement désigné*, en « Mélang. A. Pelzer » Louvain 1947, pp. 23-59. [↑](#footnote-ref-286)
287. CHENU M. D., *Introduction*, cit., p. 209. [↑](#footnote-ref-287)
288. Cf. VANSTEENKINSTE C. M., Il metodo di san Tommaso, in AA. VV., Le ragioni del tomismo. Dopo il centenario dell’Enciclica *«* Æterni Patris », Ares, Milano 1979, pp. 161-196. [↑](#footnote-ref-288)
289. S. ALBERT MAGNE, *In IV Sent.*, dist. 7 A, a. 2 sol. [↑](#footnote-ref-289)
290. *Ibid.*, dist. 23 B, a. 13 ad 2. [↑](#footnote-ref-290)
291. S. BONAVENTURE, *In III Sent.*, dist. 9, a. 1, q. 2 ; cf. aussi *In IV Sent.*, dist. 22, a. 2, q. 1 et alibi. [↑](#footnote-ref-291)
292. GABORIAU F., *L’Écriture seule*, cit., p. 22. [↑](#footnote-ref-292)
293. S. THOMAS, CG IV, 54. [↑](#footnote-ref-293)
294. *Ibidem*, IV, 50. [↑](#footnote-ref-294)
295. *STh* III, 83,4 ad 2. Il fit encore recours à d’autres expressions, telle qu’ « ex traditione sacræ scripturæ (*STh* II/2,140,2). Il parlait même de la tradition) en ayant recours à l’autorité des Pères, particulièrement à celle de saint Augustin, en confiant à leur témoignage la démonstration de ses assertions théologiques. [↑](#footnote-ref-295)
296. La remarque est répétée ailleurs par saint Thomas lui-même, p. ex. *In III Sent.*, dist. 9, q. 1, a. 2, sol. 2 ad 3 : « Multa apostoli tradiderunt quæ scripta non sunt in canone »; *In IV Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 1, sol. 3 ad 1 : « Multa Dominus fecit et dixit, quæ in evangeliis non continentur, pour la raison que les évangélistes ne se soucièrent que de tradere quæ ad salutem necessitatem et ad ordinem ecclesiasticæ dispositionis pertinent ». [↑](#footnote-ref-296)
297. *STh I*, 1,8, ad 2 : « ... auctoritatibus canonicæ scripturæ utitur proprie, ex necessitate arguendo. [↑](#footnote-ref-297)
298. Ibidem : « Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetæ factæ, qui canonicos libros scripserunt ». [↑](#footnote-ref-298)
299. Cf. note 56 : *In IV Sent.*, dist. 23, q. 1, a., sol. 3 ad 1 : « Multa... quæ in evangeliis non continentur »; ou bien *In III Sent.*, dist. 9, q. 1, a. 2, sol. 2 ad 3 : « Multa... quæ scripta non sunt in canone ». [↑](#footnote-ref-299)
300. *STh* III, 25, et ad 4 : « Apostoli familiari instinctu Spiritus sancti quædam ecclesiis tradiderunt servanda,... non... in scriptis, sed in observatione ecclesiæ », comme « ipse apostolus dicit (2Th 2,14) ». Un texte comme ceci (celui-ci) *tait* (anéantit, fait taire, étouffe ?) tout doute possible. [↑](#footnote-ref-300)
301. *STh* III, 64,2 ad 1 ; « Licet non omnia sint tradita in Scripturis, habet tamen ea ecclesia ex familiari apostolorum traditione ». [↑](#footnote-ref-301)
302. Comme, p. ex. en *Comment. in 2 Thess.* II, 3. [↑](#footnote-ref-302)
303. Pour cette dernière partie relative à la Scolastique je renvoie à GEENEN G., *The place of tradition in the theology of St. Thomas*, en « Thomist » 15 (1952) 110-135 ; MENARD E., *La Tradition. Révélation, Écriture, Église selon st. Thomas d’Aquin*, Desclée de Brouwer, Bruges 1964 ; CONGARY Y. M., *La Tradition et les Traditions*, cit. [↑](#footnote-ref-303)
304. À son sujet qu’on regarde GRANE L., *Contra Gabrielem Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam Theologiam 1517,* Acta Theologica Danica, IV, Gyldendal-Copenhagen 1962; ZUMKELLER A., *Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia († 1348) und Hugolin von Orvieto († 1373)*, en « Archiv von Reformationsgeschichte » (Leipsig-Gütersloh) 54 (1963) 15-36. En outre : ANATRIELLO P., *La dottrina di G. Biel sull’eucaristia*, Tipogr. d. Missioni, Milan 1937 ; ID.,*Sur Luther et Ockham*, en « Franziskanische Studien » (Munster) 32 (1950) 21-30 ; ID., *Luther, lecteur de Gabriel Biel*, en « Église et Théologie » 22 (1959) 33-52 ; OBERMAN H., *The harvest of medieval theology : G. Biel and late medieval Nominalism*, Baker Acad., Ada (MI), 2001. [↑](#footnote-ref-304)
305. BIEL G., *In III Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 1, no 1 : « ... omnia credenda in scriptura canonica continentur »; *In IV Sent.*, dist. 13, q. 2, a. 1, no 2 : « Multæ veritates... in scriptura canonica non habentur ». Le commentaire aux sentences était paru à Bâle en 1508, avec le titre : *Epithoma pariter et collectorium circa quatuor sententiarum libros*. [↑](#footnote-ref-305)
306. *Au sujet des deux la bibliographie est vaste est variée ; je ne donne que des indications générales : DE VOOGHT P., L’hérésie de Jean Hus, Nauwelaerts, Louvain 1960 ; MOLNÁR A., Jan Hus, un testimone dellaverità*, Claudiana, Turin 2004 ; DE VOOGHT P., Wyclif e la « Scriptura sola », en « Ephem. Theol. Lovaniensis » 39 (1963) 50-86 ; ZUMKELLER A., *Dier Augustineremiten in der Auseinandersetzung mit Wyclif und Hus, ihre Beteiligung an den Konzilien von Konstanz und Basel*, en « Analecta Augustiniana » 28 (1965) 5-56 ; BENRATH G. H., *Wyclifs Bibelkommentar*, De Gruyter, Berlin 1966. [↑](#footnote-ref-306)
307. Je m’abstiens d’indiquer ne serait-ce que quelques œuvres d’orientation sur la vie, les écrits et la Réforme de M. Luther. L’entreprise serait vraiment ingrate, si on pense que l’on compte chaque année plus de mille titres les concernant. [↑](#footnote-ref-307)
308. C’est là un aspect de la Lutherforschung qui n’est pas assez étudié, et auquel l’auteur a apporté une modeste contribution, à plusieurs reprises, et récemment avec : GHERARDINI B., *Lutero : un moderato ?*, en MARITANO M. (éd. par), Historiam perscrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato, LAS, Rome 2002, pp. 185-196. [↑](#footnote-ref-308)
309. NETTER T., *Doctrinale, II*, a. 2, c. 23, no 3 et 5. [↑](#footnote-ref-309)
310. JUAN DE TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia*, Cologne 1480 ; parmi les éditions les plus citées, celle de Salamanca de 1560. C’est l’œuvre la plus importante du théologien de Valladolid et maître du S. Palais bien connu; avec elle il défendit l’autorité du Pontife romain contre toute forme de conciliarisme. [↑](#footnote-ref-310)
311. BENDISCIOLI M., *La Confessione Augustana del 1530. Introduzione, testo e commento*, Marzorati, Como 1943, p. 11. [↑](#footnote-ref-311)
312. *Ibidem*, art. XV, pp. 66-67 ; cf. CASSESE M. (éd. par), *Augusta 1530 : il dibattito luterano-cattolico. La Confessione Augustana e la Confutazione pontificia.*, Fac. Bibl. Intern., Milan 1981, pp. 147-149, avec une très bonne bibliographie. Pour l’édition officielle qu’on regarde *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, herausgegeben in Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1530*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingue 1967, pp. 69-70. [↑](#footnote-ref-312)
313. ATKINSON J., *Martin Luther and the birth of Protestantism*, Marshall Morgan & Scott, Londres 1982, pp. 232. [↑](#footnote-ref-313)
314. Je limite la documentation à JEDIN H., *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 voll., Herder, Fribourg Br., 1949-1975. [↑](#footnote-ref-314)
315. Qu’on regarde *Concilium Tridentinum Diariorum, Actorum Epistularum, Tractatuum Nova*, Nabu Press, Char- leston (SC) 2010, 4, 579. [↑](#footnote-ref-315)
316. Art. XV, 3. [↑](#footnote-ref-316)
317. LORTZ J., *Die Reformation als religiöses Anliegen heute*, Paulinus, Trêves 1948, p. 82. [↑](#footnote-ref-317)
318. *Confessio Augustana*, Articuli in quibus recensentur abusus mutati : « Cum ecclesiæ apud nos de nullo articulo fidei dissentiant ab ecclesia catholica, tantum paucos quosdam abusus omittant, qui novi sunt et contra voluntatem canonum vitio temporis recepti, rogamus etc... », en *Bekenntnisschriften*, cit., p. 84.

     Ce qu’on appelle *Confutatio Pontificia* – qui n’est ni « pontificia » ni « confutatio, que ce terme est absent dans toutes ses parties et qu’il est question d’une simple réponse – fut composée à plusieurs mains, discutée, amendée, reformulée par un assortiment de théologiens, avant qu’elle ne fût consignée dans les mains de J. Eck. Même son travail de finition ne parut pas satisfaisant et d’autres dont J. Faber, la limèrent encore. Elle était adressée à l’empereur et visait à opposer les parties, en se servant d’un recueil « de phrases hérétiques de Luther et d’autres réformateurs » (PFNÜR V., *Einig in der Rechtfertigunslehre*, Wiesbaden 1970, p. 226. [↑](#footnote-ref-318)
319. Il est difficile de synthétiser le concept de Révélation chez Luther ; il est même difficile d’établir s’il possède ou non un tel concept. Il ne s’agit certainement pas du catholique « locutio Dei ad homines » pour leur donner, comme le déclara en 1215 le Latran IV, « primo per Moysen et sanctos Prophetas aliosque famulos suos, juxta ordinatissimam dispositionem temporum, doctinam humano generi salutarem » (in DS 800). Peut-être pourrait-on repérer le nouveau concept de Révélation dans la christologie de Luther, ce qui ne serait pas si révolutionnaire, si ce n’était qu’il était englué dans l’opposition entre Dieu en soi ( « in majestate ») et Dieu « in suis promissionibus indutus, factus larva nobis attemperata, in homine Christo manifestatus, sigillatus, qui certo loco, verbo et signis certis se ipsum circumscripsit », cf. ALTHAUS P., *Die Theologie M. Luthers*, Gerd Mohn, Gütersloh 1963, pp. 31-34. Il est significatif que le mot« Révélation » ne se trouve quasi jamais dans la production du Réformateur. [↑](#footnote-ref-319)
320. « ut sint tanquam fundamenta eorum, quæ a sacra synodo pertractanda erunt », en CONCILIUM TRIDENTI- NUM, éd. cit., III, 18-21. [↑](#footnote-ref-320)
321. Ibidem. [↑](#footnote-ref-321)
322. *Ibidem*, IV, 579-580. [↑](#footnote-ref-322)
323. TURCHI N., *Simbolo*, en EC XI, 628. [↑](#footnote-ref-323)
324. « ... ultra scripturas novi testamenti habemus traditiones apostolorum, CONCILIUM TRIDENTINUM, cit., V, 4. [↑](#footnote-ref-324)
325. *Ibidem*, V, 7,33 – 8,2. [↑](#footnote-ref-325)
326. *Ibidem*, V, 14,29. En fait, on mit à exécution, bien que non sans quelques dissidents, un véritable discernement pour isoler les vraies des fausses et déjà refusées traditions (*Ibidem*, V, 18,11-14 et 19,29-32). [↑](#footnote-ref-326)
327. *Ibidem*, V, 39-40 et 71. [↑](#footnote-ref-327)
328. Qu’on regarde, à ce sujet, BEUMER J., *Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin*, en « Scho- lastik » 34 (1959) 1-22 ; Der Begriff „Traditiones” auf dem Trienter Konzil im Lichte der m. a. Kanonistik, ibid. 35 (1960) 342-362 ; ID., *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle*, Herder, Fribourg Br. 1962 ; HENS N. *... über das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine philologische Erklärung*, en AA.VV., *Schrift und Tradition*, H. Driewer Verlag, Essen 1962, pp. 85-88. [↑](#footnote-ref-328)
329. CONCILIUM TRIDENTINUM, cit., V, 91. [↑](#footnote-ref-329)
330. P. ex., du cardinal N. Cervini, *ibidem*, V, 12-19. [↑](#footnote-ref-330)
331. Que ce soit là le sens du texte en question, cela se déduit aussi du « Decretum Gratiani », appelé pour son importance « lucerna juris » (cf. recueil d’études en « Apollinaris » 21/1948), qui au c. 5, dist. XI, éd. E. Friedberg,

     1. Leipzig 1922, écrit : « Ecclesiasticarum institutionum quasdam scripturis, quasdam vero apostolica traditione per successores in ministerio confirmatas accipimus ». Est encore plus importante, pour l’individuation des traditions ecclésiastiques, la phrase suivante : « Quasdam vero consuetudine roboratas approbavit usus, quibus par ritus et idem utriusque pietatis debetur affectus ». [↑](#footnote-ref-331)
332. C’est dans ce sens que s’exprime aussi DENEFFE A., *Der Traditionsbegriff* , cit., p. 72. Ainsi posée, la tâche du critique s’inscrit dans un horizon plus vaste que ceux qui se bornent à relever, dans le document tridentin, la présence de traditions infaillibles, leur origine de Dieu révélant, et leur dignité égale à celle de la Sainte Écriture. [↑](#footnote-ref-332)
333. CONCILIUM TRIDENTINUM, cit., V, 31-32 : « ... hanc veritatem *partim* continentur in libris scriptis, *partim* sine scripto traditionibus ». L’italiqu est le mien. [↑](#footnote-ref-333)
334. P. ex. l’évêque de Fano, déjà cité ici, qui s’y opposait soit parce que l’Évangile, à la différence des traditions, ne change point et mérite une révérence majeure, soit parce que les traditions sont déchirées à leur intérieur par « maximum discrimen » (*ibidem*, V, 34-39). Il n’était pas le seul opposant du « pari pietatis affectu », comme le démontre le vaste débat conciliaire. L’opposition resta d’autant moins sans suite qu’elle eut encore des partisans, parmi lesquels LENNERZ F., en « Gregorianum » 40 (1959) 38-53 et 624-635 ; BEUMER J., en « Scho- lastik » 34 (1959) 349-385 ; RAMBALDI G., en « Anton. » 35 (1960) 88-94. Sont d’un ton différent SPINDELER A., Pari pietatis affectu.Das Tridentinum über Heilige Schrift und apostolische Überlieferungen, en « Theologie und Glaube » 51 (1961) 161-180 ; GEISELMANN R., *Schrift und Tradition*, Fribourg Br. 1962 et presque tous les auteurs de manuels. [↑](#footnote-ref-334)
335. Qu’ils l’aient précédé, cela ne signifie pas qu’ils l’aient ignoré. Même si du moins une bonne partie des *Loci* vit la lumière avant 1546, on sait de façon certaine que Cano soumit son œuvre à une révision attentive à la lumière du Tridentin, aussitôt qu’il fut rentré de Trente à son siège. Qu’on regarde à cet égard POZO C. *La teoría del progresso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca*, Bibliot. Theol. Hispana, Madrid 1959, p. 122. Cf. aussi LANG A., *Die loci theologici*, cit., p. 18. [↑](#footnote-ref-335)
336. Cf. RANFT J., *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips*, Triltsch, Wurtzbourg 1931, pp. 25-26. [↑](#footnote-ref-336)
337. SCHATZGEYER G., *Scrutinium divinæ Scripturæ pro conciliatione dissidentium dogmatum*, éd par U. Schmidt, Ve cahier de « Corpus Catholicorum », Munster 1922. C’est presque un recueil de morceaux néotestamentaires, desquels la Tradition émerge comme exigence d’un magistère vivant pour l’interprétation de la Bible. [↑](#footnote-ref-337)
338. Cf. ISERLOH E., en JEDIN H., *Storia della Chiesa*, vol. VI : « Riforma e Controriforma », Jaca Book, Milan 1975, p. 236. [↑](#footnote-ref-338)
339. Cf. sa *Hierarchiæ Ecclesiasticæ assertio*, Cologne 1538, I, c. 3-5. Qu’on regarde de JEDIN H., *Studien über die Schriftstellertätigkeit*, Aschendorff, Munster 1931. Des nouvelles à ce sujet en CATARZI D., *Pigghe*, en EC IX, 1462-1465. [↑](#footnote-ref-339)
340. Sur lequel, parmi les beaucoup, qu’on regarde, parmi les nombreuses œuvres, GETTINO G., *El M. Francisco de Vitoria*, Imprenta católica, Madrid 1930 ; éd. par ID., *Relecciónes teológicas del M. F. de Vitoria*, Imprenta La Rafa, 1935 et Commentarios a la secunda secundæ St. Tomás*, V voll., V. Beltrán de Heredia*, Salamanca 1932-1952. [↑](#footnote-ref-340)
341. Étant un personnage d’envergure, il est parmi les plus étudiés. Qu’on regarde les deux tomes de DE SCORAILLE R., *Fr. Suárez*, 2 voll., Lethielleux, Paris 1912-1913 ; STEGMÜLLER F., *Zur Gnadenlehre des jungen S.*, Herder, Fribourg Br., 1933 et MUGICA P., *Bibliografia Suareciana*, Univ. de Granada, Granada 1948. [↑](#footnote-ref-341)
342. Lequel en 1551 n’hésitait pas à déclarer que l’Église possède, aussi bien que l’Écriture, aussi un autre genre de doctrine que « divina Scriptura et Apostolici patres Traditionem appellant » (De divinis, Apostolicis atque Ec- clesiasticis Traditionibus, deque auctoritate ac vi earum sacrosancta, assertiones ceu libri X, Venise 1551, préface). [↑](#footnote-ref-342)
343. On se souvient de son œuvre principale *Universa theologia scholastica*, 4 voll., Ingoldstadt 1626-1627 ; cf. LURZ W., *A. Tanner und die Gnadestreitigkeiten des 17. jahrhunderts*, Müller & Seiffert, Breslau 1932. [↑](#footnote-ref-343)
344. Qu’on regarde SOMMERVOGEL C. & DE BACKER A., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Martino Publishing, Eastford (CT) 1998, VIII pp. 513-519. [↑](#footnote-ref-344)
345. STAPLETON T., *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica*, 1579 en « Opera » 1. Paris 1620, pp. 1-503 ; ID., *Antidota apostolica contra nostri temporis hæreses*, Anvers 1595 ; cf. O’CORMELL M. R., *T. S. and the Counter-Reformation*, Yale Univ. Press, New Haven (CT) 1964. Même à propos d’autres controversistes, p. ex. N. Sander, R. Tapper, S. Hosio, serait nécessaire au moins une brève mention, si la présente était l’œuvre appropriée, c’est-à-dire une histoire de la théologie. [↑](#footnote-ref-345)
346. « Opera omnia » en 12 voll. Paris 1870-1876 ; SOMMERVOGEL C. & DE BACKER A., *Bibliothèque*, cit., I, pp. 1151-1254 ; BRODRICK J., *R. B., Saint and Scholar*, Newman Press, Londres 1961. [↑](#footnote-ref-346)
347. BELLARMINO R., *Controversiæ*, I, 1. IV, c. 2, en « Opera omnia », cit., 195-196. [↑](#footnote-ref-347)
348. *Ibidem*, 196-197 ; 198-204 ; c. 10,219-221. [↑](#footnote-ref-348)
349. *Ibidem*, c. 3, 197 : « Non asserimus, in Scripturis non contineri expresse totam doctrinam necessariam ». [↑](#footnote-ref-349)
350. *Ibidem*, c. 3, 198. [↑](#footnote-ref-350)
351. *Ibidem*, c. 10, 221. MICHEL A., *Tradition*, DThC XV/1, c. 1324, reporte bien cinq règles établies par Bellar- mino qui portent sur l’Église, pour parvenir à la connaissance certaine des vérités contenues dans la Tradition et non dans l’Écriture. [↑](#footnote-ref-351)
352. Le démontre clairement RANFT J., *Der Ursprung*, cit., pp. 30-46 et de lui faire écho, peu après (1946), MI- CHEL A., *Tradition*, cit., c. 1322 : « Les théologiens de la fin du XVIe siècle ne font que reprendre, avec des variantes sans grande importance, le thème si fortement proposé par Cano ». Et il exemplifie avec François Tolet († 1596) ; avec le célèbre dominicain Domingo Báñez († 1604), partisan d’un thomisme rigoureux mais avec peu d’innovations ; avec les déjà cités Vásquez et Stapleton, pour déclarer ensuite que la reprise fut l’œuvre de Bellarmino en Italie, des frères A. et P. van Walemburch en Allemagne et de Bossuet en France (c. 1323). Quant aux frères van Walemburch, il est vrai qu’ils donnèrent une forte impulsion à la théologie de la Tradition, mais sans en cueillir la relation intime avec la Sainte Écriture (cf. BEUMER J., *La Tradition*, cit., p. 171). [↑](#footnote-ref-352)
353. Renommé comme le plus grand théologien de son époque, il contrecarra efficacement depuis la chaire (Sorbonne) et dans ses écrits les erreurs de Quesnel et du jansénisme, mais il fut partisan du gallicanisme, en soumettant le jugement du Pape à celui de l’Église universelle. Il écrivit en bien 16 voll. ses *Prælectiones theologicæ* (Paris 1725- 1730). Cf. ZOLLINI V., *Tournely*, en EC XII,c. 383-384. [↑](#footnote-ref-353)
354. BEUMER J., *La Tradition*, cit., p. 171. [↑](#footnote-ref-354)
355. *Ibidem*, pp. 172-183. [↑](#footnote-ref-355)
356. NELLER G. C., *Principia Juris Publici Ecclesiastici Catholicorum ad statum Germaniæ accomodata in usum tyronum*, Francfort-Leipzig 1746, c. II, no 1. Contre lui, bien qu’ils se différencient les uns des autres, prirent position J. Gautier, G. Zallwein et J. A. von Riegger, provoquant une phase d’obscurcissement de la conscience dogmatique catholique. [↑](#footnote-ref-356)
357. En parlent AUBERT R., *Vaticanum I*, Univ. Cath. de Louvain, Louvain 1977, pp. 84-101 ; LILL R., *Die deut- schen Theologieprofessoren im Urteil des Münchener Nuntius*, en «54. En parlent AUBERT R., *Vaticanum I*, Univ. Cath. de Louvain, Louvain 1977, pp. 84-101 ; LILL R., *Die deut- schen Theologieprofessoren im Urteil des Münchener Nuntius*, en « Reformata reformanda » II. Munster 1965, pp. 483-507. [↑](#footnote-ref-357)
358. Le texte se trouve en MANSI D.N Sacrorum Conciliorum nova collectio, 51. Akadem. Druck, Graz 1961, pp. 429-436, et partiellement en DS 3000-3045. Les commentaires historico-théologiques ne se firent point attendre. Tandis que les précis puisaient de la « Dei Filius » les contenus de ses traités « de Deo rerum omnium creatore », « de divina revelatione » et « de Fide », les spécialistes descendirent sur le champ ; pour l’histoire, en sus du déjà cité Aubert, qu’on regarde nommément le peut-être excessivement apologétique GRANDERATH T., *Geschichte des Vatikanisches Konzils*, 3 voll., Herder, Fribourg Br., 1903-1906 ; pour la doctrine VACANT A., *Études théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, 2 voll., Delhomme et Briguet, Paris 1895, ainsi que la très précieuse œuvre à plusieurs voix *De doctrina Concilii Vaticani Primi*, Libr. Editr. Vaticana, Cité du Vatican 1969, pp. 3-281. [↑](#footnote-ref-358)
359. Le texte en ASS 3 (1867/68) 163ss. et 168ss. ; DS 2890-2980. Cf. RINALDI C. G., *Il valore del Sillabo*, Civiltà Cattolica, Rome 1888 ; BRIGUÈ L., *Syllabus*, en DThC XIV, c. 2877-2923 (peut-être un des meilleurs, sinon le meilleur des études dédiées au document ?) ; MARTINA G., *Stato e Chiesa. Miscellanea in onore del P. Pirri*, Padoue 1962, pp. 419-524 (important pour la bibliographie et les documents, même inédits) ; BERNAREGGI A., *Il Sillabo di Pio IX cinquant’anni dopo la sua pubblicazione*, en « La Scuola Cattolica » V/VII (1915) 11-39, 123-150 et 307-322 ; AUBERT R., *Les réactions suscitées par la publication du Syllabus*, en « Collect. Mechliniensia » XXXIV (1949) 308-317 (le grand historien français a étudié l’argument en de nombreuses publications, qu’ici ne peuvent être recensées) ; McELRATH D., The “Quanta Cura” and Syllabus of Pius IX. Some reactions in England, Bibl. de l’univ., Louvain 1964 ; RÖLLI A., *Die Beurteilung des Liberalismus durch den Syllabus Pius’ IX und Bischof Ketteler*, Munich 1953 ; SCHNEIDER B., *Der Syllabus und die deutschen Jesuiten*, en « Arch. Histor. Pontificiæ » 6 (1968) 371-392. [↑](#footnote-ref-359)
360. La bibliographie concerne l’Europe toute entière et il n’est pas facile d’en rendre compte. En manière d’exemple, je renvoie aux travaux du prof. R. Aubert, parce qu’ils touchent aussi à cet aspect, et en outre à FÈVRE J., *Histoire critique du catholicisme libéral en France jusqu’au pontificat de Léon XIII*,Thévenot, Paris 1897 ; PRELOT M., *Le libéralisme catholique*, Nabu Press, Charleston (SC), 2010 ; SPADOLINI G., *L’intransigentismo cattolico dalla “ Civiltà Cattolica ” al “ Sillabo ”*, en « Rivista storica italiana » 4 (1956) 309-332 ; ROVAN J., *Le catholicisme politique en Allemagne*, Éd. du Seuil, Paris 1956. [↑](#footnote-ref-360)
361. Qu’on regarde DS 3004-3007. [↑](#footnote-ref-361)
362. DS 3005, qui renvoie à S. THOMAS D’AQUIN, *STh* I, I, 1. L’italique est mienne. Il faut rappeler le canon I : « Si quis dixerit Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse, anathema sit », DS 3026. [↑](#footnote-ref-362)
363. Saint Paul cite et combine librement Is 64,3 et Jr 3,16. Quelques critiques reconnaissent pour autant en 1Co 2,9 une citation de l’apocryphe *Apocalypse d’Élie*. [↑](#footnote-ref-363)
364. DS 3006 ; le texte tridentin *ibidem* 1501. [↑](#footnote-ref-364)
365. *Collectio Lacensis*, VII Fribourg Br., 1890, p. 138. [↑](#footnote-ref-365)
366. La « Dei Filius » pourtant, à la différence du décret tridentin. [↑](#footnote-ref-366)
367. DS 3004 et 3007. [↑](#footnote-ref-367)
368. DS 3011. [↑](#footnote-ref-368)
369. CONC. VATIC. I, sess. IV, Const. Dogm. « Pastor Æternus » 18 juil. 1870, chap. IV DS 3074. [↑](#footnote-ref-369)
370. Sont « de fide divina » les vérités immédiatement révélées par Dieu (S. THOMAS, *STh* II/2, 2.2 appelle ainsi la révélation « formalis explicita »). « Formalis implicita » est par contre celle qu’on déduit d’une prémisse formellement révélée. [↑](#footnote-ref-370)
371. Cf. INNOCENT X, Const. « Cum occasione », 31 mai 1653, DS 2001-2007. [↑](#footnote-ref-371)
372. CONC. VATIC. I, sess. III, 24 avr. 1870, DS 3018 ; DECR. S. OFFIC. « Lamentabili », 3 juil. 1907, DS 3405. Au sujet de tout cela qu’on regarde, parmi les autres, DIEKAMP F., *Theologiæ dogmaticæ manuale secundum principia S. Thomæ Aquinatis*, éd. par A. Hoffmann, Desclée & soc., Paris-Tournai-Rome 1944, pp. 76-78. [↑](#footnote-ref-372)
373. Ép. « Tuas libenter » à l’archevêque de Munich, 21 déc. 1863, DS 2879 : « ... necessario omnino [est] ad verum scientiarum progressum assequendum et ad errores confutandos,... dogmatibus ab Ecclesia expresse definitis fides et obsequium [adhiberi]. Namque etjamsi ageretur de illa subjectione, quæ fidei divinæ actu est præstanda, limitanda tamen non esset ad ea, quæ expressis œcumenicorum Conciliorum aut Romanorum Pontificum hujusque Sedis decretis definita sunt, sed ad ea quoque extendenda, quæ *ordinario* totius Ecclesiæ per orbem dispersæ *magisterio tamquam divinitus revelata traduntur ideoque universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur. ».* [↑](#footnote-ref-373)
374. PIE XII, Encycl. « Munificentissimus Deus », 1 nov. 1950, en AAS XLII/XVII (1950) 769. Quatre ans plus tôt, en la « Horatio » adressée à curés et prêcheurs de Rome pour la période quadragésimale, Pie XII avait clairement rappelé le fait et les conditions du Magistère *ordinaire et universel*, AAS XXXVIII/II/XIII (1946) 186-187. [↑](#footnote-ref-374)
375. Le texte cité est de PIE XII, Encycl. « Mystici corporis », 29 juil. 1943, AAS 35 (1943) 211-212, mais non sans un renvoi significatif à « Pastor æternus » du Vatican I, DS 3061. [↑](#footnote-ref-375)
376. Il fut l’un des premiers à introduire le concept de « Tradition vivante »: MÖHLER J. A., Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, Nabu Press, Charleston SC 2010, p. 373 : « Die Tradition haben wir bisher beschrieben als das kirchliche Bewusstsein, als das *lebendige* Glaubenswort ». De même manière il avait parlé de « Nothwendigkeit einer sichtbar *lebendigen* Autorität » (*Ibidem*, p. 372). Sa Tradition est toutefois étroitement liée avec l’Écriture ( « die Schriftlehre mit der Kirchenlehre Eine und Dieselbe » ibidem, pp. 368-369), bien qu’elle la dépasse et l’interprète. Comme « sentiment commun de l’Église », la Tradition est le sens commun de la Foi (T. *subjective*) et son enseignement unanime (T. *objective*) (*Ibidem*, pp. 360-376). Son enseignement trouva un continuateur en J. E. von Kuhn qui, dans son introduction à la dogmatique, confie la vérité révélée à la « Tradition vivante » (Katholische Dogmatik, 1. Tubingue 1846, pp. 76-87). De Möhler un bon historien de l’Église et de la Théologie catholique devrait étendre l’intérêt aussi à J H. Newmann, comme le font BEUMER J., *La Tradition*, cit., pp. 198-200 et bien d’autres. [↑](#footnote-ref-376)
377. Cf. GEISELMANN J. R., *Die Glaubenswissenschaft der kath. Tübinger in ihrer Grundlegung durch Johann Sebastian v. Drey*, en « Theologische Quartalschrift » 111 (1930) 4-117, spéc. 64,81,91-107. [↑](#footnote-ref-377)
378. Cf. TESTORE C., *Perrone G.*, en EC IX, 1197-1198. [↑](#footnote-ref-378)
379. PERRONE G., *Prælectiones theologicæ*, II : tract. De locis theologicis, pars 2, sect. 2, c. 1, Roger & Chernoviz, Paris 1842, 1216. [↑](#footnote-ref-379)
380. LANZ A., *Franzelin G.-B.*, en EC V,1700-1701. Est très riche sa production, honorée par des éditions répétées de presque toutes ses œuvres. [↑](#footnote-ref-380)
381. Rome 1870. Il a été récemment traduit en français par l’abbé Jean-Michel Gleize : *La Tradition*, Courrier de Rome, Versailles 2009. [↑](#footnote-ref-381)
382. FRANZELIN J.-B., *De div. Traditione*, cit., thèse XXI, p. 241 ; éd. fr., p. 319, renvoyant à la thèse 11, no 174-192. [↑](#footnote-ref-382)
383. Auteurs respectivement de *De immutabilitate divinæ traditionis*, Pont. Univ. Gregor., Rome 1929 ; et *De sacra traditione contra novam hæresim evolutionismi*, Rome 1904, suivi de *De magisterio vivo et traditione*, G. Beau- chesne, Paris 1905. [↑](#footnote-ref-383)
384. SCHEEBEN J. M., *Handbuch der kath. Dogmatik*; 1. Herder, Fribourg Br., 1961, 15, no 204 ; cf. *Ibidem*, no 200-298. [↑](#footnote-ref-384)
385. SCHELL H., *Kath. Dogmatik*, 1. F. Schöningh Verlag, Paderborn-Munich-Vienne 1968, pp. 2, 52, 176-178. J’insiste, chemin faisant, sur le concept de tradition *vivante*, pour le poids que cet adjectif acquerra dans l’après Vatican II. [↑](#footnote-ref-385)
386. Cf. Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II*, 3. Constitutio dogmatica Lumen Gentium*, éd. par l’ Instituto per le Scienze religiose di Bologna, Vallecchi, Florence 1968, p. 217. [↑](#footnote-ref-386)
387. TERTULLIEN, *De præscr. Hæreticorum*, 32 PL 2,52ss. [↑](#footnote-ref-387)
388. *Ibidem*, PL 2,53. [↑](#footnote-ref-388)
389. CONC. ŒCUM. VATICANUM I, Const. Dogm. « Dei Filius », c. 4, DS 3020. [↑](#footnote-ref-389)
390. PIE XII, *Const. Ap. « Munificentissimus Deus »*, 1 nov. 1950, AAS XLII/II/XVII (1950) 756 ; S. CYPRIEN, *Ep.* 66,8 CSEL 3,2,732-733. [↑](#footnote-ref-390)
391. Je dis « s’identifie », et non « ressemble » ou « est assimilable » ou quelque chose de similaire. Sans porter préjudice à la doctrine du progrès extrinsèque, la Tradition est constituée par l’héritage réel, non par quelques nouvelles acquisitions qui la modifient substantiellement. [↑](#footnote-ref-391)
392. Est assez ambigu à cet égard, BETTI U., La trasmissione della divina Rivelazione, en AA.VV., *La Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1967, p. 235 : Si « la Tradizione, nel suo costituirsi, non eccede il tempo in cui furono scritti i libri sacri », cela veut dire qu’après ces livres, elle n’existe plus et que l’Église n’a point de tradition ici et maintenant. Mais DV 8/c déclare que les « saints Pères atteste[nt] la présence vivifiante de cette Tradition ». Par conséquent, la phrase successive devrait être modifiée de « Tutto ciò ch’è entrato in essi non è Tradizione, ma semplicemente Scrittura » en « Tutto ciò ch’è entrato in essi è diventato Tradizione scritta ». [↑](#footnote-ref-392)
393. Qu’on regarde no 86. [↑](#footnote-ref-393)
394. S. VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium primum*, c. 23 PL 50,668A. Il aurait été opportun de citer aussi PIE IX, Bulle « Ineffabilis Deus » 8 déc. 1854, DS 2802 : « Christi enim Ecclesia, sedula depositorum apud se dogmatum custos et vindex, nihil in his umquam permutat, nihil minuit, nihil addit, sed omni industria vetera fideliter sapienterque tractando si qua antiquitus informata sunt et Patrum fides sevit, ita limare, expolire studet, ut prisca illa cælestis doctrinæ dogmata accipiant evidentiam, lucem, distinctionem, sed retineant plenitudinem, integritatem, proprietatem, ac in suo tantum genere crescant, ut in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia ». En outre du Vatican I, on aurait pu citer aussi BÉNOIT XV, Encycl. « Ad beatissimi apostolorum » 1 nov. 1914, AAS 4 (1914) 578 : « ... in his ea quoque regula plerumque valet : Non nova, sed noviter »; le Lérinien avait dit : Commonit., cit., c. 22 PL 50,667 : « Eadem tamen, quæ didicisti, doce, ut cum dicas *nove*, non dicas *nova »*. En dernière analyse, c’est principe déjà formulé en 256 – et repris maintes fois – par S. Stephan I, *De baptismo hæreticorum*, c. 1 DS 110 : « Si qui ergo a quacumque hæresi venient ad vos, *nihil innovetur nisi quod traditum est* » (l’italique est à moi). [↑](#footnote-ref-394)
395. Je l’ai traduite « action exclusive » pour ne pas reporter en français le génitif « unius » qui crée *quelques* confusions. Le texte a du sens s’il signifie que « seulement » le Saint Esprit accomplit cette action d’assistance à l’Église, et non qu’elle appartient à l’ « unique Esprit ». Dans la doctrine trinitaire, saint Thomas apprend à « in divinis Personis nihil considerare nisi *essentiam* in qua communicant, et *relationes* in quibus distinguuntur » (*STh* I, 42,1 ad 4). En effet, là vaut le principe que, dans la SS.me Trinité, les personnes ont tout en commun sauf les relations qui les spécifient ??? [↑](#footnote-ref-395)
396. Et le déjà cité BETTI U., p. 250 n’hésite pas à faire dire au Concile une telle énormité : «... la Tradizione e la Scrittura sono tutt’e due necessarie, e quindi né l’una né l’altra è sufficiente da sola ». S’il avait mentionné telle insuffisance en relation à la certitude dogmatique ou de Foi, pour laquelle il est besoin de l’assertion magistérielle, la phrase – quoiqu’elle soit incomplète – pourrait paraître acceptable. Mais ainsi qu’elle est formulée, rien ni personne ne saurait la faire accepter. Et puis, si on pense au transvasement partiel de la Tradition dans l’Écriture, on comprend pourquoi beaucoup – de Pères et de théologiens – parlèrent d’insuffisance, ou d’insuffisance partielle de l’Écriture ; non de sa source, la Tradition. [↑](#footnote-ref-396)
397. Qu’on se souvienne notamment de DV 9/a : « ... in unum quodammodo coalescunt ». Même du Magistère ecclésiastique, auquel on reconnait le « munus authentice interpretandi verbum Dei scriptum vel traditum » (DV 10/b), on déclare la connexion unitaire avec la Tradition et l’Écriture (DV 10/c) dans les termes que j’ai rapportés : « inter se connecti et consociari, ut unum sine aliis non consistat » (Ibid.). C’est vraiment un mystère – et peut-être de la « première importance » – que de comprendre comment interprète et parole interprétée puissent être « unum et idem ». [↑](#footnote-ref-397)
398. CONC. ŒCUM. TRIDENT., Sess. IV, 8 avr. 1546, De libris sacris et de traditionibus recipiendis, DS 1501. [↑](#footnote-ref-398)
399. L’interprétation du « *partim/partim* » n’a pas toujours été correcte. Le Tridentin ne visait pas, comme la discussion conciliaire le tira au clair et le texte conciliaire le confirma, à exaspérer la partialité soit de l’une soit de l’autre source de la Révélation ; encore moins ne visait-il à opposer la manière orale à l’écrite et vice versa. Même si « *partim/partim* » exprime « primo et per se » une distinction sur le plan de la partialité, l’intention à laquelle il obéissait, éclaircie par sa conversion en « et/et », c’était celle des deux sources dont le Révélateur s’était servi. Que l’écrite n’égalisât pas quantitativement l’orale, cela ressort de la persistance de l’une à côté de l’autre, de la conviction de la grande partie des Pères et des théologiens, jusqu’au Vatican II. Ou plutôt, même Vatican II, quoique non sans des occasions de contradiction auprès de la « reductio ad unum » mentionnée, est forcé par l’évidence à en prendre acte et à avoir recours à « utraque »: l’une et l’autre méritant un égal respect et une égale vénération. [↑](#footnote-ref-399)
400. Pas bien explicitée même dans la documentation alléguée, qui renvoie à un texte de saint Cyprien (*Ep.* 66,8 CSEL 3,2,733) concernant non « le même sentiment des évêques et des fidèles sur la Foi transmise », mais le rapport de communion entre les uns et le autres. [↑](#footnote-ref-400)
401. Cf. PIE XII, Encycl. « Divino afflante » 30 sept. 1943, AAS 35 (1943) 3293. [↑](#footnote-ref-401)
402. LÉON XIII, Encycl. « Providentissimus Deus » 30 sept. 1943, AAS 35 (1943) 314. [↑](#footnote-ref-402)
403. Ce que je suis en train de dire, je le sais bien, c’est d’une gravité extrême. Bien sûr, c’est là la réaction d’un non spécialiste. Mais cette réaction naît du fait que les spécialistes ont enterré l’enseignement traditionnel ou ont applaudi à ceux qui l’enterraient. Pour le « pietatis affectus » et la « reverentia » envers l’enseignement traditionnel même un non spécialiste peut lever sa voix et dire ouvertement non. [↑](#footnote-ref-403)
404. Il semble que l’incise fut suggérée par Paul VI même et que le Concile fit contre mauvaise fortune bon cœur pour délimiter l’inerrance à la seule vérité de l’annonce salvifique. Si la limite coïncide avec cette vérité, il paraîtrait logique d’en tirer la conséquence que les hagiographes et leurs écrits « jouissent » de *vérité* plus que d’*inerrance*, là où ils reportent les choses relatives au salut. [↑](#footnote-ref-404)
405. Cf. S. AUGUSTIN, De gen. ad lit., 2,9,20 PL 34,270 : « ... sed Spiritum Dei, qui per eos (hagiographos) loquebatur, noluisse ista docere homines nulli saluti profutura ». Pour Saint Thomas,l’hagiographe écrit ce qu’il apparaît à ses sens (*STh* I,70 1 ad 3) et LÉON XIII, Encycl. « Providentissimus Deus », cit., DS 3288 ; et en DS 3292 : « Libri omnes atque integri, quos Ecclesia tamquam sacros et canonicos recipit, cum omnibus suis partibus, Spiritu Sancto dictante conscripti sunt ; tantum vero abest ut divinæ inspirationi error ullus subesse possit, ut ea per se ipsa errorem excludat omnem », excluant ainsi que Dieu puisse être l’auteur d’un seul erreur. [↑](#footnote-ref-405)
406. SPADAFORA F., *Ispirazione* dans « Dizionario Biblico », Ed. Studium, Rome 1963, pp. 347-353 (sp. pp. 352- 354) avec une bibliographie très bonne si datée qu’elle soit. [↑](#footnote-ref-406)
407. S. AUGUSTIN, *Ep.* 82,1,3 PL 33,277 : « Ac si aliquid in eis offendero Litteris, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse, non ambigam ». Lui-même répète en *Cont. Faust. Manich.*XI, 5 PL 42,429 : « ... sed aut codex mendosus est, aut interpres erravit, aut tu non intellegis ». [↑](#footnote-ref-407)
408. S. THOMAS, *STh* I, 68,3. [↑](#footnote-ref-408)
409. CLÉMENT VI, *Ep.* « Super quibusdam », 29 sept. 1351, DS 1065. [↑](#footnote-ref-409)
410. LÉON XIII, Encycl. « Providentissimus », cit., DS 3291. La raison est que l’Écriture n’enseigne pas « naturalium rerum constitutionem », mais en parle selon l’apparence sensible (*Ibidem*, DS 3288), sans que cela mette en conflit le théologien et l’homme de science. [↑](#footnote-ref-410)
411. CONC. ŒCUM. VAT. I, *Canones de Fide*, 4 DS 3034. [↑](#footnote-ref-411)
412. PIE XII, Encycl. « Humani Generis », 12 aout 1950, AAS 42 (1950) 569, DS 3887. À l’égard de la question débattue depuis longtemps de la présomption d’erreurs dans la Bible, qu’on se refère à l’essai limpide de HARRISON B. W., *Does Vatican II allow for errors in Sacred Scripture ?*, en « Divinitas » LII (2009) 279-304, qui synthétise ainsi : « What, then, *is* this relevance of the Bible’s salvific purpose in a discussion of its inerrancy ? As we have already noted, the *relator* at Vatican II told the Fathers that the phrase “... for the sake of our salvation”, inserted into the final draft of our sentence affirming the Bible’s freedom from error, “does *not* imply *any material limitation* on the truth of Scripture, but indicates its *formal specification*, which must be kept in mind when deciding in what sense... all those things *affirmed* by the sacred writers are true, not only matters of faith and morals, and facts connected with the history of salvation” ». Une tentative, certainement louable, de remettre même le Vatican II sur l’orbite de la Tradition de toujours. [↑](#footnote-ref-412)
413. CONC. ŒCUM. TRIDENT., Sess. XXIII, 15 juil. 1563, de sacr. Ordinis, c. 1 et can. 1, DS 1754. [↑](#footnote-ref-413)
414. *Ibidem*, c. 3 DS 1766. [↑](#footnote-ref-414)
415. *Ibidem*, Sess. VII, 3 mars 1547, de sacramentis proemium, DS 1600. [↑](#footnote-ref-415)
416. *Ibidem*, cit., DS 1501. [↑](#footnote-ref-416)
417. *Ibidem, cit., DS 1501.* [↑](#footnote-ref-417)
418. Il est superflu de renvoyer à AMERIO R., *Iota unum, Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel sec. XX*, Landau, Turin 2009. N’est pas moins connu le volume de SIRI G., *Getsemani. Riflessioni sul Movimento Teologico Contemporaneo*, Fratern. della SS.ma Vergine Maria, Rome 1980. À ces œuvres, il faut certainement ajouter les deux volumes de MARCHETTO A., *Chiesa e Papato nella storia e nel diritto. 25 anni di studi critici*, L.E.V., Cité du Vatican 2002 et *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia,*L.E.V., Cité du Vatican 2005. Et moi aussi j’ai l’impression d’avoir fait quelque chose en marge de Vatican II. [↑](#footnote-ref-418)
419. Ce tournant fut solennellement dénoncé, que quelques-uns jugèrent excessif, mais certainement pas injustifié, de FABIO C., La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi*, Milan 1974 ; deux ans plus tôt il avait déjà écrit *Il trascendentale esistenziale e la riduzione al fondamento* en *« Giornale critico della filosofia italiana »* 4 (1972) 469-512. Ce qui parut un discours excessivement sévère n’était rien d’autre qu’une analyse conséquente de la pseudo-théologie de Rahner, coupable d’avoir ouvert les portes de la théologie moderne au principe de l’immanence. [↑](#footnote-ref-419)
420. [↑](#footnote-ref-420)
421. [↑](#footnote-ref-421)
422. [↑](#footnote-ref-422)
423. [↑](#footnote-ref-423)
424. [↑](#footnote-ref-424)
425. [↑](#footnote-ref-425)
426. [↑](#footnote-ref-426)
427. [↑](#footnote-ref-427)
428. [↑](#footnote-ref-428)
429. [↑](#footnote-ref-429)
430. [↑](#footnote-ref-430)
431. [↑](#footnote-ref-431)
432. [↑](#footnote-ref-432)
433. [↑](#footnote-ref-433)
434. [↑](#footnote-ref-434)
435. [↑](#footnote-ref-435)
436. [↑](#footnote-ref-436)
437. [↑](#footnote-ref-437)
438. BARTH K., *Die kirkliche Dogmatik* I/1, Evang. Verlag A. G., Zollikon-Zurich 1947, pp. 162-168. [↑](#footnote-ref-438)
439. RATZINGER J., *Vom Verstehen des Glaubens. Ammerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens*, en « Theo- logische Revue » 74 (1978) 185 : « Was mich mitten in Ernst und Grö ße von Rahners Denken immer wieder stört, ist die allzu schnelle Übernahme moderner Verurteile gegenüber überlieferten Aussagen ». Aujourd’hui un thomiste allemand, laïque mais en rien moins important, DAVID BERGER, directeur de « Theologisches », a finalement lancé un cri « Abschied von Rahner »; et le cri a été entendu. Berger a même écrit divers articles à cet égard, p. ex. *Karl Rahner - Das Ende eines Mythos und seine Apologeten* en « Una Voce Korrespondenz » 28 (1998) 67-90 ; ID., *Abschied von einem gefährlichen Mythos - Neue Studien zu K. Rahner*, en « Divinitas » XLVI (2003) 68-69 ; ID *Gegen die Tradition oder im Licht der Tradition ? Zu neueren Interpretationen des zweiten Vatikanischen Konzils*, en « Divinitas » XLVIII (2005) 294-316. Est très important aussi le volume éd. par P. Serafino M. Lanzetta, AA. VV., Karl Rahner. Un’analisi critica. La figura, le opere, la recensione. Teologia di K. R., 1904-1984, Cantagalli, Siena 2007. Et il ne faut pas oublier la grande œuvre de CAVALCOLI G., *Karl Rahner*, Ed. Fede & Cultura, Verona 2009.

     Ce serait pourtant une erreur de penser que le *Mythos* est passé du tout : il y a encore des professeurs rahnériens, des évêques rahnériens et des apologistes comme la philosophe Giorgia Salatiello, de l’Université Grégorienne, qui ne se lasse jamais d’applaudir le maître vénéré. Au sujet de Rahner et des autres contemporains que je vais examiner, il me paraît pas nécessaire de fournir de notes bibliographiques. [↑](#footnote-ref-439)
440. GALOT J., *Dove trovare il vero volto di Gesù ? A proposito delle opere di H. Küng e di E. Schillebeeckx*, en « La Civiltà Cattolica » 126 (1975) 113-129. [↑](#footnote-ref-440)
441. SCHILLEBEECKX E., *Christus sacrament van de godsontmoeting* H. Nelissen, Bilthoven 1960. La première édition était de 1957, à la suite du grand succès qu’avait reçu son monumental *De sacramentele Heilseconomie*, t’ Groeit, Anvers 1952. La synthèse de sa théorie sacramentaire, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, fut présentée par l’Auteur même comme CITATIONS À TROUVER 1997 [↑](#footnote-ref-441)
442. Contrairement à ceci, un autre qui tient la vedette, jadis mon élève, eut l’effronterie de soutenir que Jésus prit conscience seulement sur la Croix de sa messianité. Il ne mérite point que j’en cite le nom. [↑](#footnote-ref-442)
443. CONC. CHALCEDON., Actio V, 22 oct. 551, Symbole de Calcédoine, DS 301 et 303. [↑](#footnote-ref-443)
444. SCHILLEBEECKX E., *Le monde et l’Église*, Éd. du CEP, Boulogne-Billancourt 1967 p. ? [↑](#footnote-ref-444)
445. *Ibidem*, p. 162. Quel dommage que le savant Auteur n’ait pas expliqué comment le traitement *libre* – l’italique est à moi – du dogme est, justement en tant que tel, orthodoxe aussi. [↑](#footnote-ref-445)
446. *Ibidem*. Je confesse me sentir désarmé face à ce « sens illatif ». En effet, je ne sais quelle est sa signification. Je sais qu’ « illatif » est un procédé logique pour déduire une conclusion de certaines prémisses : quelle conclusion ? quelles prémisses ? Si la comparaison entre les apôtres qui appliquèrent la Révélation aux problèmes de leurs temps rentre dans le « sens illatif », cela voudrait dire que même chez Schillebeeckx résonne la « Tradition vivante », toujours réaffirmée depuis l’École de Tubingue, et entrée toutes voiles dehors dans la théologie contemporaine, et particulièrement dans le Vatican II et dans le postconcile. Est-ce alors pour être « illatif » que Schillebeeckx s’engagea jusqu’à l’invraisemblable pour faire assumer à l’Église la pensée et en général la culture du moment ? [↑](#footnote-ref-446)
447. SCHILLEBEECKX E., *La Mission de l’Église*, Éd. du CEP, Boulogne-Billancourt 1969. p. CITATIONS À TROUVER [↑](#footnote-ref-447)
448. [↑](#footnote-ref-448)
449. *Ibidem*, p. 33. L’italique étant dans le texte, il devrait répondre à une intention particulière. Je ne l’ai point découverte et il me paraît que là les mots ne sont plus clairs : de quel intérieur parle-t-on ? et si on part de ce dernier, qui se met de fait en mouvement ? et vers où ? [↑](#footnote-ref-449)
450. [↑](#footnote-ref-450)
451. [↑](#footnote-ref-451)
452. [↑](#footnote-ref-452)
453. Quelques exemples : relevèrent chez lui des inexactitudes, des imprécisions et voire une certaine malhonnêteté SCHUMACHER J., *Der Glaube der Kirche. Neuinterpretierung oder Auflösung*, en « Münchener Theolog. Zeitschrift » 26 (1975) 186 ; WEBER J. J., en « La Document. Catholique » 1970 (1975). [↑](#footnote-ref-453)
454. Piper, Munich 1992. [↑](#footnote-ref-454)
455. Ullstein, Berlin 1985. [↑](#footnote-ref-455)
456. P. ex. en *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*, Herder, Fribourg Br. 1963 ; *Kirche im Konzil*, Herder, Fribourg Br. 1963. [↑](#footnote-ref-456)
457. KÜNG H., *Die Kirche*, cit., p. 27 : « Alle anderen Zeugnisse kirchlicher Tradition, auch die tiefsinningsten und die feierlichsten, können im Grunde nichts anderes tun als um dieses ursprüngliche Zeugnis vom Gotteswort kreisen, diese Ur-Kunde interpretieren, kommentieren, explizieren und applizieren : aus der je verschiedenen geschichtlichen Situation heraus ». [↑](#footnote-ref-457)
458. *Ibidem*, p. 39. [↑](#footnote-ref-458)
459. *Ibidem*, pp. 560-561 : « Sie [die Katholiken] sind nicht allein damit. Auch die Orthodoxen haben ihren *Papst*: die Tradition. Und auch die Protestanten : die *Bibel*. Und schliesslich auch die Freikirchen : *Freiheit*. Aber wie das *Papsttum* der Katholiken nicht einfach der Petrusdienst des Neuen Testaments ist, so ist die *Tradition* der Orthodoxen nicht einfach die apostolische Überlieferung, so ist die *Bibel* der Protestanten nicht einfach das Evangelium, so ist die *Freiheit* der Freikirchen nich einfach die Freiheit der Kinder Gottes ». [↑](#footnote-ref-459)
460. KÜNG H., *Christ sein*, Piper & Co., Munich 1993. [↑](#footnote-ref-460)
461. *Ibidem*, p. 468. [↑](#footnote-ref-461)
462. *Ibidem*, pp. 439-440. [↑](#footnote-ref-462)
463. Qu’on regarde à ce propos la conférence *Was in der Kirche bleiben muss*, Benziger, Zurich 1973. [↑](#footnote-ref-463)
464. *Ibidem*, p. 450. [↑](#footnote-ref-464)
465. *Ibidem*, p. 446. [↑](#footnote-ref-465)
466. *Ibidem*, p. 433. [↑](#footnote-ref-466)
467. Arthème Fayard, Paris 1940. [↑](#footnote-ref-467)
468. GEISELMANN J. R., *Das Konzil Von Trient über das Verhältnis der Heilegen Schrift und der nichtgeschrie- benen Traditionen : Die mündliche Überlieferung*, M. Schmaus, Munich 1957, pp. 163, 168ss ; TAVARD G. *Holy Writ or Holy Church. The Crisis of the Protestant Reformation*, Londres 1959, pp. 285-304. [↑](#footnote-ref-468)
469. [↑](#footnote-ref-469)
470. [↑](#footnote-ref-470)
471. RAHNER H., *Servir dans l’Église. Ignace de Loyola et la genèse des Exercices*, Paris 1959. [↑](#footnote-ref-471)
472. [↑](#footnote-ref-472)
473. [↑](#footnote-ref-473)
474. *Lehrbuch d. vergl. Konfessionskunde*, Fribourg Br. 1892, pp. 271-275. [↑](#footnote-ref-474)
475. [↑](#footnote-ref-475)
476. [↑](#footnote-ref-476)
477. [↑](#footnote-ref-477)
478. *S. Theologiæ Summa*, I/3 : *De Ecclesia Christi*, Madrid 1950, no 805-806. [↑](#footnote-ref-478)
479. Je me permets d’observer que cela n’a de sens que relativement au Magistère *passif*, en relation avec la *traditio passiva*, en rapport avec la *traditio passiva*. [↑](#footnote-ref-479)
480. BENOIT XVI, Lettre de 10 mars 2009 aux évêques de l’Église catholique, en « Document. Catholique » 2421, pp. 319-320. [↑](#footnote-ref-480)
481. JEAN PAUL II, *Ecclesia Dei afflicta*, §4, en « Document. Catholique » 1967, p. 778 et ??? [↑](#footnote-ref-481)
482. *Lettre à nos frères prêtres*, 42 (2009) 2. [↑](#footnote-ref-482)
483. Ibidem. L’occasion de cette réaction fut justement l’usage « injurieux » d’ « intégriste » de la parte de « La Croix » (30 mai 2009). [↑](#footnote-ref-483)
484. « Bien évidemment, qui dit formation sacerdotale et séminaire, dit logiquement ordinations – à vrai dire la logique en ce cas devrait relier les ordinations non au seul séminaire et à la seule formation sacerdotale, mais aussi aux statuts canoniques en vigueur. C’est pourquoi, depuis 1970, se déroulent au sein de la Fraternité Saint-Pie X des ordinations, depuis la tonsure jusqu’au sacerdoce, en passant par les ordre mineurs, le sous-diaconat et le diaconat, puisque, rappelons-le, la Fraternité Saint-Pie X célèbre la liturgie traditionnelle qui connait ces divers degrés vers le sacerdoce », ibidem. [↑](#footnote-ref-484)
485. Cit. de PFLUGER N., *Le principe et le fondement de notre combat*, en AA.VV., *L’Église d’aujourd’hui, continuité ou rupture ?*, Courrier de Rome, Paris 2009, p. 260, no 10. À vrai dire, on peut parler d’ « œuvre d’Église » sur le plan intentionnel, mais – pour le moment – non pas sur le canonique. [↑](#footnote-ref-485)
486. Déclaration de 21 nov. 1974, après une visite canonique de Rome ; cf. PFLUGER N., *Le principe*, cit., p. 261. [↑](#footnote-ref-486)
487. Il y a un livre de Mgr. LEFEBVRE M., *Ils l’ont découronné. Du libéralisme à l’apostasie : la tragédie conciliaire*, Fideliter, Escuroles 1987, qui dédie au Libéralisme conciliaire et postconciliaire la deuxième, troisième et quatrième partie, de p. 109 à p. 251. C’est un acte d’accusation « époustouflante », qui va de la « grande trahison » à la « mentalité catholico-libérale », du « complot satanico-libéral » au « triomphe du libéralisme catholique », du « libéralisme suicide » à son remède : « instaurare omnia in Christo » et réédifier la cité catholique.

     Qu’on ne pense pas à des phrases sporadiques et isolées : je les retrouve en d’autres publications de Mgr. Lefebvre, p. ex. en *Homélies : Été chaud*, Saint-Gabriel, Martigny 1976 ; *Le coup de maitre de Satan : Écône face à la persécution*, Saint-Gabriel, Martigny 1977 ; *J’accuse le Concile*, Saint-Gabriel, Martigny 1976 ; et de plus une série très longue de discours et de prédications. [↑](#footnote-ref-487)
488. Mgr. LEFEBVRE M., *Ils l’ont découronné*, cit., p. 111 renvoie à DOM SARDA Y SALVANY, *Le Libéralisme est un péché*, qui aux pp. 257-258 cite à son tour une lettre pastorale de l’épiscopat équatorien (15 juil. 1885) où on lit que « CITATIONS À TROUVER ». [↑](#footnote-ref-488)
489. [↑](#footnote-ref-489)
490. LEFEBVRE M., cit., pp. 13-19. C’est une photographie : personne ne saurait nier la réalité représentée. [↑](#footnote-ref-490)
491. *Ibidem*, pp. 21-29. [↑](#footnote-ref-491)
492. *Ibidem*, pp. 171-181. [↑](#footnote-ref-492)
493. À savoir, d’après Georges de Nantes qui le réfère en CRC, no 113, p. 3, il dit que la déclaration conciliaire de la *liberté religieuse* « ne [dit pas] matériellement autre chose que le *Syllabus* de 1864, et même à peu près le contraire des propositions 16,17 et 19 de ce document ». En réalité, DH ne répète point ce qui fut dit par le *Syllabus* de 1864, et encore moins fut-il le propre de Georges de Nantes de reconnaitre en celui-ci un *Antisyllabus*. Des théologiens de bien autre envergure se prononcèrent dans ce sens, comme on le verra bientôt. [↑](#footnote-ref-493)
494. *Ibidem*, pp. 183-185. [↑](#footnote-ref-494)
495. JEAN PAUL II, Motu proprio « Ecclesia Dei afflicta », §4, en DC 1967, p. 788. [↑](#footnote-ref-495)
496. La restriction inhérente à cet adjectif est significative : il n’y a de Foi que de la Bible ! [↑](#footnote-ref-496)
497. KEHL M. *Die Kirche als Institution*, Echter, Wurtzbourg 2001. Ce qui est surprenant, c’est qu’au point où on est, l’auteur renvoie à Gadamer ! [↑](#footnote-ref-497)
498. *Ibidem*, p. ? Cf. RAHNER K., *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Herder, Fribourg i. B 1990 ; BISER E., *Die Glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung*, Styria, Graz 1986. En 1904 BAINVEL J., en *De magisterio vivo et traditione*, Kessinger Publishing, Whitefish (MT) 2011 déplaçait l’adjectif « vivant » de la Tradition au Magistère ; mais à cette époque presque tout le monde faisait de même. Par ailleurs, à l’époque des discussions ecclésiologiques précédant l’encyclique « Mystici corporis », RANFT J. parlait un langage déjà « conciliaire » en *La Tradition vivante. Unité et développement*, contribution à *L’Église est une : hommage a Moehler*, éd. par P. Chaillet, Bloud & Gay, Paris 1939, pp. 102-126. [↑](#footnote-ref-498)
499. Cf. CONGARY Y. M.-J., *La Tradition*, cit., p. 318 avec la documentation aux pp. 398-409. [↑](#footnote-ref-499)
500. Le phénomène fut probablement facilité par le fait que, après l’intégration des « barbares » en son sein, l’Église affermit la conscience de sa propre autorité ; plus tard, lorsque le gallicanisme tenta de l’affaiblir en la soumettant au respect des « canons sacrés » et des traditions, l’autorité discrétionnaire de l’Église s’identifia, pour ainsi dire, avec ces canons et ces traditions. [↑](#footnote-ref-500)
501. PARENTE P., *Nuove tendenze teologice*, en « L’Osserv. Romano » 9-10 février 1942. Peu plus tard lui faisait écho SALAVERRI I., *Sacræ Theologiæ Summa,* I/III : *De Ecclesia Christi*, BAC Madrid 1961, no 805-806 : il expose et explique pourquoi la Tradition ne s’identifie point avec le Magistère. Du reste, même S. PIE X, dans le décret « Lamentabili » 3 juil. 1907, DS 3404 et 3405 semble distinguer entre l’action explicative et propositive du Magistère ecclésiastique et le complexe des vérités révélées et transmises. On trouve une distinction identique chez PIE IX, Encycl. « Mortalium animos », 6 janv. 1928, en AAS 20 (1928) 12-14. [↑](#footnote-ref-501)
502. S. AUGUSTIN, *Serm*. 176,2,2 PL 38,950. [↑](#footnote-ref-502)
503. Cf. CONGAR Y. M.-J., *La Tradition*, cit., pp. 340-341, avec une documentation variée, p. ex. PIGHI A., *Traditio viva Hierch. Eccl.cæ assertio*, Cologne 1588 ; HOSIUS qui, selon POLMAN P., *L’élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle*, Duculot, Gembloux 1932, p. 307, parle d’ « évangile vivant »; S. PIERRE CANISIUS, *Meditationes seu notæ in evangelicas lectiones*, pars I (1598), Herder, Fribourg i. B. 1939, p. 184 : « ... non modo verbum scriptum... sed etjam verbum viva dumtaxat voce traditum ». [↑](#footnote-ref-503)
504. MÖHLER J., *L’unité dans l’Église ou le principe du Catholicisme*, traduit de l’allemand par Dom André De Lilienfeld, Éd. du Cerf, Paris 1938, p. ? [↑](#footnote-ref-504)
505. *Ibidem*, p. 34. [↑](#footnote-ref-505)
506. Cf. CONGAR Y. M.-J., *Note sur l’évolution et l’interprétation de la pensée de Möhler*, en « Rev. de Scienc. Philos. et Théolog. » 27 (1938) 205-212. [↑](#footnote-ref-506)
507. MÖHLER J., *Symbolik*, cit., livre premier, chap. 5, §§36-43, pp. 328-395. [↑](#footnote-ref-507)
508. PETROCCHI M., *Fénelon François de Salignac de la Mothe*, en EC V, c. 1147. La voix va de c. 1146 à c. 1149. [↑](#footnote-ref-508)
509. SAILER J. M., *Grundlehren der Religion*, Munich 1805, p. 363 ; WIDMER J. (éd. par), *Opera omnia*, 41 voll., Salzbourg 1830-1845 ; cf. GEISELMANN J. R., *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche, J. M. Sailers Verständnis der Kirche geschichtelich gedeutet*, Schwabenverlag, Stuttgart 1952 ; ID., *Chiesa e spiritualità nei movimenti spirituali della prima metà del sec. XIX*, en « Sentire Ecclesiam », tr. it., II., Rome 1964, pp. 123-220. [↑](#footnote-ref-509)
510. DREY J. S., *Dissertatio historico-theologica de origine et vicissitudine exomologeseos in Ecclesia catholica*, Ellwangen 1815 ; ID., *Vom Geist und Wesen des Katholizismus*, en « Theologische Quartalschrift » 1 (1819) 8-28, 192-210, 360-391, 559-574 ; ID., *Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmensystem : Geist des Christentums und Katholizismus*, éd. par J. R. Geiselmann, Mayence 1940 ; cf. GEISELMANN J. R., *Die Glaubenswissenschaft der kathol. Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch J. S. Drey*, ibidem, III (1930) 49-117 ; ID., *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens*, Herder, Fribourg i Br. 1959. [↑](#footnote-ref-510)
511. HIRSCHER J. B., *Über das Verhältnis des Evangelium zur theologischen Scholastik*, Tubingue 1823 ; ID. *Ka- techetik*, Tubingue 1831 et 1842 ; ID., *Die Kirchliche Zustände de Gegenwart*, Tubingue 1849 ; cf. GEISELMANN J. R., *Lebendiger Glaube als geheiligter Überlieferung*, Mayence 1842. [↑](#footnote-ref-511)
512. Que Geiselmann, en *Lebendiger Glaube als geheiligter Überlieferung*, cit., étudie avec A. Berlage et J. E. Kuhn, en soutenant leur dépendance dans la doctrine sur la Tradition de celle de Möhler. [↑](#footnote-ref-512)
513. LAGRANGE J.-M., *Le sens du Christianisme d’après l’exégèse allemande*, V. Lecoffre, Paris 1918 ; LEUBE M., *Geschichte des Tübinger Stifts*, C. Scheufele, Tubingue 1930 ; des indications partielles sont éparpillées aussi en RICCIOTTI G., *Vita di Cristo Gesù* Mondadori, Segrate MI 1994, pp. 207-246. [↑](#footnote-ref-513)
514. SCHAUF H., *Carlo Passaglia und Clemens Schrader. Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. jahrhunderts*, Rome 1938 (cf. introduction). [↑](#footnote-ref-514)
515. En fait mention aussi P. SEMERIA G., *I miei ricordi oratori* Amatrix, Milan-Rome 1927, pp. 101-104, où cite quelques noms, parmi lesquels l’insigne Card. F. Satolli. Mais parmi ceux qui n’étaient pas rigoureusement Romains il ne faudrait pas oublier des penseurs, théologiens et historiens vaillants comme H. Hurter, J. Hergenröther, M. J. Scheeben, H. Denzinger et d’autres encore. Cf. NEUFELD K. H., *« Römische Schule ». Beobachtungen und Überlegungen zur genaueren Bestimmung*, en « Gregorianum » 63/64 (1982) 677-699. [↑](#footnote-ref-515)
516. Cependant il existe sur l’ « École Romaine » et ses champions une considérable bibliographie, tantôt favorable quoique avec des réserves, tantôt fortement critique. Qu’on regarde parmi les autres FILOGRASSI G., *Teologia e filosofia nel Collegio Romano dal 1824 ad oggi*, en « Gregorianum » 35 (1954) 512-540 ; VILLOSLADA R. G., *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Pont. Univ. Gregor., Rome 1954 ; ARÉVALO C. G., *Some aspects of the theology of the Mystical Body of Christ in the ecclesiology of G. Perrone, C. Passaglia and C. Schrader*, Pont. Univ. Gregor. Rome 1959 ; KASPER W., *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Herder, Fribourg Br. 1962 ; VERGANO G., *La forza della grazia. La teoria della causalità sacramentale di L. Billot*, Cittadella, Assisi 2008, sp. pp. 23-82. [↑](#footnote-ref-516)
517. Voilà ses deux œuvres les plus importantes : PERRONE G., *Prælectionestheologicæ*, 9 voll. Ratisbonne 1854- 1855 ; *De immaculato B. V. Mariæ conceptu an dogmatico decreto definiri possit disquisito theologica*, Milan 1852 ; *L’idea cristiana della Chiesa avverata nel Cattolicesimo*, Gênes 1862 ; *Il Protestantesimo e la regola di fede*, 3 voll. ; Gênes 1862 ; *Prælectiones theologicæ de virtutibus fidei, spei et caritatis*, Ratisbonne 1865 ; *Index alphabeticus analyticus rerum quæ in universa theologia Joannis Perrone continentur*, Turin 1868. [↑](#footnote-ref-517)
518. Cf. « Handbuch der Dogmengeschichte » (éd. par M. Schmaus, J. Geiselmann et A. Grillmeier), Herder, Fri- bourg Br. 1971, III, 3d, 93. [↑](#footnote-ref-518)
519. Parmi les nombreux à s’être intéressés à G. Perrone, une remarque particulière revient à KASPER W., *Die Lehre von der Tradition*, cit., sp. pp. 29-181 ; CAVALLERA F., *Le document Newmann-Perrone et le déve- loppement du dogme*, en « Bulletin de Littérature Ecclésiastique » 47 (1946) 132-142, 208-225 (il reconstitue un moment d’importance particulière sur le thème discuté, étroitement lié à la Tradition, celui du progrès dogmatique, au sujet duquel avait déjà écrit LYNCH T., *The Newmann-Perrone Paper on development*, en « Gregorianum » 16 (1935) 402-477 ; et au sujet duquel écrira par la suite même WILLAN F. M., *John H. Newmann and G. Perrone*, en « Newmann Studien », Nuremberg 1954 pp. 120-154). Dans la longue liste de ceux qui parlèrent de G. Perrone, il ne faut point oublier l’intérêt que lui portèrent E. Hocedez, R. Aubert, A. Antón et, particulièrement, POTTMEYER H. J., *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Matthias Grünewald, Mayence 1975, sp. pp. 285-290. [↑](#footnote-ref-519)
520. Parmi ses écrits, très nombreux, je rappelle : PASSAGLIA C., *Commentarius de prærogativis beati Petri apostolorum principis auctoritate divinarum litterarum comprobatis*, Ratisbonne 1850 ; ID., *Conférences prononcées dans l’Église du* Gesù *pendant le Carême de 1851*, Rome 1852 ; ID., *De Ecclesia Christi commentariorum libri quinque*, 2 voll., Ratisbonne 1853-1856 (très important pour notre argument aussi) ; il écrivit beaucoup au sujet de la politique aussi. [↑](#footnote-ref-520)
521. Sur Passaglia cf. KASPER W., *Die Lehre von der Tradition*, cit., pp. 185-230 ; POTTMEYER H. J., *Unfehl- barkeit*, cit., pp. 298-329 ; SCHAUF H., *Carlo Passaglia und Clemens Schrader. Beitrag zur Theologie des 19. Jahrhunderts*, Pontificiæ Universitatis Gregorianæ Rome 1938 ; ANTÓN A., *El Misterio de la Iglesia. Evolución histórica de la ideas ecclesiológicas*, BAC, II. Madrid 1987, pp. 297-308. [↑](#footnote-ref-521)
522. SCHRADER C., *De Unitate Romana commentarius*, Nabu Press, Charleston (SC), 2011 ; Theses Theologi- cæ: série 1-7. Vienne 1861-1868 ; série 8, Poitiers 1874 ; *De triplici ordine naturali, præternaturali, supernaturali*, Vienne 1864 ; *De Deo creante*, Poitiers 1875. Pour la défense du *Syllabus*, il dirigea la rédaction des cinq fascicules. sur *Der Papst und die modernen Ideen*, Vienne 1864-1867. SCHAUF H., plus qu’il y a cinquante ans, publia de nouveau ses *Thèses théologiques*: De corpore Christi mystico sive de Ecclesia Christi theses.Ekklesiologie des Konzilstheologen Clemens Schrader, Herder, Fribourg Br. 1959. [↑](#footnote-ref-522)
523. Sur Schrader on peut voir SOMMERVOGEL C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 9 voll., Marti- no Publishing, Eastford (CT) 1998., avec les ajouts successifs de E.-M. Rivière et autres, vol. VII, pp. 912-914 ; STEINHUBER A., *Geschichte des Collegium Germanicum*, II., Herder, Fribourg Br. 1906, pp. 511ss ; SCHAUF H., *Carlo Passaglia u. Clemens Schrader*, cit. [↑](#footnote-ref-523)
524. Parmi sa production très valide et énorme se distinguent : FRANZELIN G. B., *De Eucharistiæ sacramento et sacrificio*, Rome 1868 ; *De Sacramentis in genere*, Rome 1868 ; *De Deo trino secundum personas, uno secundum naturam*, Rome 1870 ; *De Verbo incarnato*, Rome 1870 ; ID., *Theses de Ecclesia Christi. Opus posthumum*, Rome 1887. Il s’agit de manuels pour l’école, très scientifiques, tous honorés par de nombreuses éditions. [↑](#footnote-ref-524)
525. Sur le Franzelin, qu’on regarde COURTADE G., *J. B. Franzelin. Les formules que le Magistère de l’Église lui a empruntées*, en « Recherch. de Scien. Relig. » 40/II (1952) 317-325 ; GAAR F., *Das Prinzip der göttlichen Tradition nach J. B. Franzelin*, Habbel, Ratisbonne 1973 ; ANTÓN A., *El Misterio*, cit., pp. 313-317. Cf. en outre SOMMERVOGEL C., *Bibliothèque*, cit., III, 950-951 ; BONAVENIA G., *Raccolte di memorie intorno alla vita dell’em.mo card. G. B. Franzelin*, Rome 1887 ; FILOGRASSI G., *La realtà oggettiva delle specie eucaristiche secondo il card. Franzelin*, en « Gregorianum » 19 (1937) 395-409. [↑](#footnote-ref-525)
526. PARENTE P., *Teologia*, en EC XI, 1963. [↑](#footnote-ref-526)
527. Les mentionne BOGLIOLO L., *Il problema della filosofia cristiana*, Morcelliana, Brescia, pp. 166-173. [↑](#footnote-ref-527)
528. Cf. BELLAMY J., *La théologie catholique au XIXe siècle*, Beauchesne, Paris 1904 ; MASNOVO A., *Il neotomismo in Italia. Origini e prime vicende*, Milan 1923 ; EHRLE F., *Die Scholastik und ihre Aufgabe in unserer Zeit*, Herder, Fribourg Br. 1933 ; FABRO C., *Scolastica*, en EC XI, 122-140 ; PIOLANTI A. (éd. par), *La Pontificia Università Lateranense. Profilo della sua storia, dei suoi maestri e dei suoi discepoli*, Pont. Univ. Later., Rome 1963 ; ID., *Pio IX e la rinascita del Tomismo* L.E.V., Cité du Vatican 1974. [↑](#footnote-ref-528)
529. CORDOVANI M. *Commemorazione di Mons. Salvatore Talamo*, Acc. Romana di s. Tommaso d’Aq., Rome 1933; PIOLANTI A. Talamo Salvatore, en EC XI, 1709-1710 ; ID., *La filosofia cristiana in Mons. S. T., ispiratore dell’“Æterni Patris”*, Libr. Editr. Vatic., Cité du Vatican 1986; ID., (éd par et avec son introduction), Salvatore Talamo : il rinnovamento del pensiero tomistico, Libr. Editr. Vatic., Cité du Vatican 1986. [↑](#footnote-ref-529)
530. SOLERI C., Lepidi A., en EC VII, 1188-1189; SESTILI G., Il p. A. L. e la sua filosofia, Turin-Rome 1930 ; il contrecarra l’ontologisme, comme le reconnut même Talamo qui lui préférait cependant Zigliara, cf. PIOLANTI A., S. Talamo : il rinnovamento, cit., p. 106. [↑](#footnote-ref-530)
531. IGNUDI S., *S. Card. F. S.*, en PIOLANTI A. (éd. par), *Pont. Univ. Later.*, cit., pp. 104-105 ; DE CAMILLIS M., *S. F.*, en EC X, 1964. [↑](#footnote-ref-531)
532. FABRO C., *P. R. Tabarelli, CPS*, en PIOLANTI A. (éd. par), *La Pont. Univ. Lateranense*, cit., pp. 108-112 ; ID., *T. R.*, en EC XI, 1675-1676 ; GRABMANN M., *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 1., Herder, Fribourg Br., 1909, p. 23. [↑](#footnote-ref-532)
533. Un seul exemple : GARDEIL A., *Le donné révélé et la théologie*, Nabu Press, Charleston SC 2011, p. I, chap. III-V. [↑](#footnote-ref-533)
534. Cf. COLOMBO G., *La ragione teologica*, Ed. Glossa, Milan 1995, p. 182. [↑](#footnote-ref-534)
535. Cf. SMITH C., *The end and meaning of religion* Fortress Press, Minneapolis (MN)1991. [↑](#footnote-ref-535)
536. SECRÉT. SYNODE D. ÉVÊQUES, *Instrumentum laboris*, Cité du Vatican 2008, p. 4. [↑](#footnote-ref-536)
537. *Ibidem*, p. 3. [↑](#footnote-ref-537)
538. *Ibidem*, p. 9. [↑](#footnote-ref-538)
539. *Ibidem*, p. 73. Phrases comme celles-là, avant le Vatican II, aurait eu affaire avec le Saint Office ; aujourd’hui elles sont élevées au niveau de Magistère officiel ! [↑](#footnote-ref-539)
540. Cf. DS 1862, 1868 et 3001. [↑](#footnote-ref-540)
541. Cf. DS 802 ; S. CYPRIEN, *Ep.* 73,21 CSEL 3/II, 795 ; PL 3,1169 A : « Salus extra Ecclesiam non est »; PIE XII, *Ep. S. Officii ad archiep. Bostoniensem*, 8 aout 1949, DS 3866. [↑](#footnote-ref-541)
542. RIVA C., *Aspetti generali della libertà religiosa*, FAVALE A. (éd. par), *La libertà religiosa nel Vaticano II*, LDC, Turin Leumann 1967. [↑](#footnote-ref-542)
543. Dans le même commentaire éd. par Favale, J. Hamer reporte le jugement du rapporteur E. J. De Smedt contraire, pour des exigences de dialogue, à un fondement théologique explicite en outre de l’ontologique ou naturel : « Per soddisfare il desiderio d’alcuni Padri, questa dottrina è stata esposta prima fondandola unicamente sulla dignità della persona umana, poiché quest’argomento può essere accettato da tutti, compresi i non credenti. Nel paragrafo seguente, poi, tutta l’argomentazione è stata ripresa in maniera più radicale, insistendo sulla relazione dell’uomo con Dio », *Ibidem*, p. 92. Qu’on remarque bien, « relazione – sia pur radicale – dell’uomo con Dio », cela ne signifie point du tout fondement biblique. [↑](#footnote-ref-543)
544. *Ibidem*, pp. 219-222. [↑](#footnote-ref-544)
545. PIE IX, *Syllabus*, 8 déc. 1864, propositions 15 et 16, DS 2915-1916. À celui qui se permit de qualifier de « pestifère » le *Syllabus* de Pie IX, je rappelle la pensée d’un « mal-pensant » Domenico Giuliotti (1877-1956) qui, dans son chef-d’œuvre, parla du «Cristianesimo vero, quello della Chiesa, la cui ultima voce più potente esplose col Sillabo », en GIULIOTTI D., *Pensieri di un malpensante*, Vallecchi, Florence 1937, p. 25. [↑](#footnote-ref-545)
546. GRÉGOIRE XVI, Encycl. « Mirari Vos », 16 aout 1832, no 1613. [↑](#footnote-ref-546)
547. S. AUGUSTIN, *Ep.* 105 (166), 2,9 PL 33,399. [↑](#footnote-ref-547)
548. Il est significatif que les éditions postconciliaires de Denzinger ne mentionnent point cette partie de « Quanta cura », étant évident son contraste avec la doctrine du Vatican II et surtout avec son exaspération postconciliaire. Le texte se trouve pourtant dans les éditions précédentes, p. ex. en DENZINGER-HUMBERG, *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Barcelone 1951, 1689-1690. [↑](#footnote-ref-548)
549. S. GRÉGOIRE LE GRAND, *Ep.* 164 (133),2 PL 54,1149B. [↑](#footnote-ref-549)
550. CCC 2105, ensuite cit. par PONT. CONSIGLIO D. GIUST. E D. PACE, *Compendio della dottrina socialedella Chiesa, LEV, Cité du Vatican 2004, no 422, p. 229.* [↑](#footnote-ref-550)
551. S. THOMAS, I/2,105,1 : « Optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in quo unus præficitur secundum virtutem qui omnibus præsit ; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem ». [↑](#footnote-ref-551)
552. LÉON XIII, Encycl. « Satis cognitum », 28 juin 1896, DS 3309. Cf. PIE XII, Encycl. « Mystici corporis » 29 juin 1943, en AAS (1943) 212 : « Episcopi non plene sui juris sunt, sed sub debita R. Pontificis auctoritate positi, quamvis ordinaria jurisdictione fruantur, immediate sibi ab eodem Pontifice Summo impertita ». Il faut remarquer à cet égard le changement opéré par Vatican II, qui fait dépendre de l’ordination épiscopale la juridiction aussi, mais pas son exercice pour autant : *Nota prævia*, no 2 : « In consecratione datur *ontologica* participatio sacrorum munerum... Ut vero talis expedita potestas habeatur, accedere debet *canonica seu juridica determinatio* »: une manière différente pour répéter « non plene (plane) sui juris ». Finalement, il faut remarquer que l’affirmation de la différence substantielle entre le pouvoir du Pape et celui des évêques, pour *collégialement* que ceux-ci soient considérés, fonde ses racines dans le primat du Pontife Romain et dans le Magistère de l’Église : cf. CONC. FLORENT., Decr. « Pro Græcis et Armeniis », 6 juil. 1439, DS 1307 : « ... Romanum Ponteficem in universum orbem tenere primatum... totius Ecclesiæ caput et omnium Christianorum patrem ac doctorem exsistere ». C’est l’écho de ce qui avait déjà dit le CONC. LUGDUNENSE II de 1274 DS 861 : « ... summum et plenum primatum et principatum super universam ecclesiam obtinet », auquel « potest gravatus quilibet super negotiis ad ecclesiasticum forum pertinentibus appellare et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius judicium recurri ». [↑](#footnote-ref-552)
553. CONC. ŒCUM. VATIC. I, constitution « Pastor æternus », 18 juil. 1870 DS 3064. Le fameux PALMIERI D., *Tractatus de Romano Pontifice*, (IV éd. revue et corrigée par G. Filograssi), Pont. Univ. Gregor, Rome 1931, défend la plénitude du pouvoir primatial dans un sens non seulement *positif*, à savoir d’un pouvoir qui « de par son droit ordinaire s’étend à tout et concerne tout le monde », mais est aussi *exclusif* d’une plénitude qui « ou formellement ou virtuellement comprend tout pouvoir avec lequel l’Église est gouvernée et qui est donc la source immédiate de la juridiction épiscopale », pp. 207-210. [↑](#footnote-ref-553)
554. S. BERNARD, *De consider.* 2,8 PL 182,751. [↑](#footnote-ref-554)