**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-2) 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-3)*, *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-4)*.

**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-5)*.*

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-6) *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-7) 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-8) , 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-9)*, 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-10) .

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-11)), 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-12). 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-13) – 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-14). 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-15)*. *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-16). 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-17), 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-18)

**6**

Il manque à cette liste toute référence à des ouvrages qui ne sont pas directement ni typiquement théologiques[[18]](#footnote-19), ainsi qu’à quelques élaborations théologiques de la Tradition suivant les deux Conciles du Vatican[[19]](#footnote-20). 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-21). 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-22)(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-23)*

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-24).

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-25).

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-26) 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-27).

* 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-28), 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-29).

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-30); 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-31), « 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-32). 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-33).

**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-34) 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-35). 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-36).

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-37). 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-38)* ***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-39). 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-40), sont fondatrices et fondamentales, pour autant que les divers passages d’évêque en évêque remontent à la toute première « traditio »des apôtres[[40]](#footnote-41). 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-42).

« 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-43)), 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-44)**

*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-45). 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-46).

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-47).

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-48) 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-49). 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-50).

# **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-51), 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-52), 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-53). 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-54)*. 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-55), 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-56). 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-57). 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-58). 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-59).

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-60) (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-61)*.

20 CHAPITRE 2. À L’INTÉRIEUR DU NOUVEAU TESTAMENT

C’est précisément parce qu’il est oral[[61]](#footnote-62), 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-63).

**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-64). 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-65). 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-66), 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-67).

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-68).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-69).

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-70).

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-71).

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-72).

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-73).

# **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-74).

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-75), 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-76)*.*

* 1. En effet, la DV manifeste une dévotion la plus religieuse qui soit pour la parole de Dieu[[76]](#footnote-77), pour la révélation historique de ses vérités, pour « la prédication apostolique, qui se trouve spécialement exprimée dans les livres inspirés »[[77]](#footnote-78). 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-79). 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-80).

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-81). 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-82) , composée avec la collaboration d’hommes choisis et députés pour cela[[82]](#footnote-83), jointe avec la Tradition[[83]](#footnote-84), témoignage de la divine complaisance vers la nature humaine[[84]](#footnote-85) et des vérités révélées par Dieu[[85]](#footnote-86), attestation de l’amour de Dieu qui va à l’encontre de ses fils[[86]](#footnote-87).* 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-88). 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-89). 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-90); que sous cette même inspiration les vérités révélées furent écrites et les livres de l’AT et du NT furent composés[[90]](#footnote-91)*,* par des auteurs inspirés qui sont pour cela « dans le plein usage de leurs facultés et de leurs moyens »[[91]](#footnote-92), lesquels « mi[rent] par écrit, en vrais auteurs, tout ce qui était conforme à son désir, et cela seulement »[[92]](#footnote-93). 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-94)*.*

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-95). 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-96). *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-97). 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-98), 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-99)*.

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-100), 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-101), en tant que parole de Dieu que le Christ et le Saint-Esprit ont confiée aux apôtres[[101]](#footnote-102), 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-103).

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-104), 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-105), 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-106) et la base de la théologie[[106]](#footnote-107).*

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-108), des évêques[[108]](#footnote-109) et de l’Église même[[109]](#footnote-110).

De plus, on confie au Magistère de l’Église, la charge d’interpréter la parole de Dieu[[110]](#footnote-111), de proposer des documents officiels[[111]](#footnote-112), d’établir un modèle de vie chrétienne cohérent pour les conjoints[[112]](#footnote-113). De la meme façon on demande *aux professeurs de sciences sacrées de conformer leur propre enseignement aux directives du Magistère ecclésiastique[[113]](#footnote-114).*

*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-115). 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-116). 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-117).

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-118).

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-119) 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-120)

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-121) 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-122). 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-123)*.*

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-124).

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-125).

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-126). L’autorité des citations néotestamentaires est en effet déduite de l’enseignement apostolique plutôt que de l’inspiration du texte sacré[[126]](#footnote-127). 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-128); 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-129), 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-130), διδάσκειν[[130]](#footnote-131), εὐαγγελὶζεσθαι[[131]](#footnote-132), 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-133); 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-134) signifie les évangiles écrits ; chez Barnabas, l’objet de la prédication. Les autres modules, documentés par Van den Eynde[[134]](#footnote-135)

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-136) 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-137)*. 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-138). 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-139). 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-140). 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-141)*, 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-142). Mais elle tire sa force de la donnée traditionnelle, c’est-à-dire du respect obéissant pour les « discours du Seigneur »[[142]](#footnote-143) et du « glorieux et vénérable canon de notre Tradition »[[143]](#footnote-144). 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-145). 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-146)*. 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-147).

C’est à peu près la même chose qu’on lit chez Justin : « Nous disons ce que nous avons appris »[[147]](#footnote-148) et Hyppolite de lui faire écho[[148]](#footnote-149).

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-150): personne, pas même les évêques, et pour aucun motif, n’aurait pu y enlever ou ajouter quelque chose[[150]](#footnote-151). 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-152). 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-153).

**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-154), 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-155).

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-156).*

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-157). 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-158).*

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-159). 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-160), 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-161).

**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-162). 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-163).

**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-164). 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-165).

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-166) 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-167). 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-168). De cette Église il n’accepte l’enseignement que dans le sens qui lui a été donné par les apôtres[[168]](#footnote-169). 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-170). 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-171). 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-172).

**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-173). 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-174)*,* 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-175), 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-176). 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-177).

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-178). « Quomodo quidam dicunt *foris extra ecclesiam, imno et contra ecclesiam*... remissionem peccatorum consequi posse ? »[[178]](#footnote-179).

« Quorum (Agrippini et coëpiscoporum ipsius) sententiam religiosam et legitimam, salutarem fidei et *ecclesiæ catholicæ congruentem* nos etjam secuti sumus »[[179]](#footnote-180). « Sententiam nostram non novam promimus, sed etjam jam pridem ab antecessoribus nostris statutam »[[180]](#footnote-181). « Diligenter de *traditione divina et apostolica observatione* servandum est et tenendum, quod apud nos quoque et fere per provincias universas tenetur »[[181]](#footnote-182).

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-183), 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-184). 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-185).

**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-186) 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-187), 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-188) ???. 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-189). Tout comme il reconnut les « organa traditionis » dans l’Église et chez les Pères de l’Église[[189]](#footnote-190). 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-191).

Cet abandon plein de foi de la part de saint Augustin, à ces « organa »intermédiaires : à l’Église, avant tout[[191]](#footnote-192), et donc aux Pères[[192]](#footnote-193) 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-194). 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-195)*.

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-196).

**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-197). 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-198). *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-199).*

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-200)*.*

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-201), 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-202)*. 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-203)– dans cette série d’œuvres[[203]](#footnote-204) où transparaît, avec sa totale dépendance de l’Écriture, la pleine harmonie de son propre enseignement avec la doctrine apostolique[[204]](#footnote-205).

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-206), mais aussi sur la Tradition apostolique[[206]](#footnote-207).

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-208). 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-209). 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-210). 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-211). 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-212).

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-213), 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-214). 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-215). 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-216).

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-217): 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-218).

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-219).

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-220).*

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-221), 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-222).

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-223).

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-224).

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-225).

**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-226). 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-227).

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-228). 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

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-2)
2. CONC. ŒCUM. TRIDENT., sess. IV (8 avr. 1546) DS 1501 ; cf. CONC. ŒCUM. VATIC sess. III (24 avr.1870) DS 3006. [↑](#footnote-ref-3)
3. Cf. S. VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium* 23 PL 50,667. [↑](#footnote-ref-4)
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-5)
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-6)
6. Cf. CHERARDINI B., Concilio Ecumenico, cit. p. 130-133. [↑](#footnote-ref-7)
7. JEAN XXIII, Alloc. 8 déc. 1962 en SEGRETERIA GEN. VATICANO II, *Constitutiones, decreta, declara- tiones*, Poliglotta Vaticana 1966, p. 891. [↑](#footnote-ref-8)
8. S. THOMAS, *STh* II/2,9 ad 2. [↑](#footnote-ref-9)
9. C’est à cela que se réfère le Concile de Trente en distinguant entre vérité du Christ et du Saint Esprit. [↑](#footnote-ref-10)
10. S. PIE X, Encycl. « Pascendi dominici gregis », 8 sept . 1907, ASS 40 (1907) 597-598. [↑](#footnote-ref-11)
11. PIE IX, Bulle « Ineffabilis Deus », 8 déc. 1854, DS 2800-2804. [↑](#footnote-ref-12)
12. GHERARDINI B., *Lutero-Maria. Pro o contro ?*, Giardini editori, Pisa 1985, p. 140-147. [↑](#footnote-ref-13)
13. S. LÉON LE GRAND, *Serm* 3,3-4 PL 54,146-147. [↑](#footnote-ref-14)
14. M. CANO, *De locis theologicis lib. XII*, Tipogr. Remondiniana, Venise 1799, notam. p. 4-7. [↑](#footnote-ref-15)
15. M. CANO, De locis, cit., p. 4. [↑](#footnote-ref-16)
16. RANFT J., Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips, Würzburg 1931, p. 112-113, 248-284. [↑](#footnote-ref-17)
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-18)
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-19)
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-20)
20. REVUE THOMISTE-INSTITUT SAINT-THOMAS D’AQUIN, *Vatican II : rupture ou continuité. Les herméneutiques en présence*. [↑](#footnote-ref-21)
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-22)
22. Ibidem, sp. p. 7ss. [↑](#footnote-ref-23)
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-24)
24. III, c. 3,174. [↑](#footnote-ref-25)
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-26)
26. Sur cet aspect cf. BEUMER J., *La Tradition*, cit., p. 212. [↑](#footnote-ref-27)
27. ZOLLA E., Che cos’è la Tradizione ?, *Bompiani*, Milan 1971, p. 97. [↑](#footnote-ref-28)
28. *Ibidem*, p. 100. [↑](#footnote-ref-29)
29. *Ibidem*, p. 98. [↑](#footnote-ref-30)
30. *Ibidem*, p. 97. [↑](#footnote-ref-31)
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-32)
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-33)
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-34)
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-35)
35. HEIDEGGER M., *Platons Lehre von der Wahrheit* V. Klostermann, Francfort 1997, p. 76 ; ID., *Sein und Zeit*, cit. [↑](#footnote-ref-36)
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-37)
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-38)
38. TERTULLIEN, *Adv. Marcionem*, IV, 5 PL 2,366 : « auctoritas ecclesiarum apostolicarum ». [↑](#footnote-ref-39)
39. ORIGÈNE, *In Jo. comment.*, I, 2,14 PG 14,128 : γραφαὶ φερόμεναι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις. [↑](#footnote-ref-40)
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-41)
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-42)
42. CONC. ŒCUM. TRIDENT., Sessio IV, 8 avr. 1546, DS 1501. [↑](#footnote-ref-43)
43. CONC. ŒCUM. TRIDENT., ibid. [↑](#footnote-ref-44)
44. Cf. *Constitutiones, decreta, declarationes*, cit., p. 447. [↑](#footnote-ref-45)
45. ALIGHIERI D., Inferno XXVII, 120. [↑](#footnote-ref-46)
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-47)
47. DV sp. n. 7 et 8. [↑](#footnote-ref-48)
48. Cf. SEMMELROTH O.-ZERWICK M., Vaticanum II über das Wort Gottes, en « Stuttgarter Bibelstudie » 16 (1966) 60ss. [↑](#footnote-ref-49)
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-50)
50. Sur cette idée insiste aussi Benoît XVI dans son *Jésus de Nazareth*, Flammarion, Paris 2007, p. 395-405 [↑](#footnote-ref-51)
51. Cf. CULLMANN O., *Die Tradition als historisches und theologisches Problem*, Zwingli Verlag, Zurich 1954, p. 13. [↑](#footnote-ref-52)
52. Cf. « Divinitas » LII/1 (2009) 3-6 : *editoriale*. [↑](#footnote-ref-53)
53. CULLMAN O., *Die Tradition*, cit. p. 22. [↑](#footnote-ref-54)
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-55)
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-56)
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-57)
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-58)
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-59)
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-60)
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-61)
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-62)
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-63)
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-64)
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-65)
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-66)
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-67)
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-68)
68. Sur Rm et Gal cf. JACONO V., *Les Épitres*, cit. pp. respectivement 79-251 et 511-581. [↑](#footnote-ref-69)
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-70)
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-71)
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-72)
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-73)
73. S. AUGUSTIN, *Cont. Ep. Manich.*, 5,6 PL 42,176 : « Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicæ Ecclesiæ commoveret auctoritas ». [↑](#footnote-ref-74)
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-75)
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-76)
76. DV 1 : « En écoutant religieusement et proclamant avec assurance la Parole de Dieu ». [↑](#footnote-ref-77)
77. DV 8. [↑](#footnote-ref-78)
78. DV 1. [↑](#footnote-ref-79)
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-80)
80. DV 4 (l’italique est à moi). [↑](#footnote-ref-81)
81. DV 9, 11, 12, 24. [↑](#footnote-ref-82)
82. DV 11, 12, 19.a. [↑](#footnote-ref-83)
83. DV 9. [↑](#footnote-ref-84)
84. DV 13. [↑](#footnote-ref-85)
85. DV 11. [↑](#footnote-ref-86)
86. DV 21. [↑](#footnote-ref-87)
87. DV 9, 11, 12. [↑](#footnote-ref-88)
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-89)
89. DV 9. [↑](#footnote-ref-90)
90. DV 11. [↑](#footnote-ref-91)
91. DV 11. Cf. Pie XII, Encycl. « Divino afflante Spiritu » 30.09.1943, AAS 35 (1943) 314. [↑](#footnote-ref-92)
92. Ibidem. Cf. LÉON XIII, Encycl. « Providentissimus Deus », 18.11.1893, DS 3293. [↑](#footnote-ref-93)
93. DS 3008, 3010, 3035 et alibi. [↑](#footnote-ref-94)
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-95)
95. DV 12. [↑](#footnote-ref-96)
96. DV 12. Cf. Pie XII, Enc. « Divino afflante » cit., DS 3829-3880. [↑](#footnote-ref-97)
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-98)
98. Cf. RAHNER K.-VORGRILKER H., cit., p. 239 : [↑](#footnote-ref-99)
99. *Ibidem*, p. 240. Les italiques sont à moi (les miens). [↑](#footnote-ref-100)
100. DV 8. [↑](#footnote-ref-101)
101. DV 9. [↑](#footnote-ref-102)
102. DV 8. [↑](#footnote-ref-103)
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-104)
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-105)
105. DV 21. [↑](#footnote-ref-106)
106. DV 24. Cf. AG 22. [↑](#footnote-ref-107)
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-108)
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-109)
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-110)
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-111)
111. Cf. GS 23, qui parle de documents récents ; PO 19. [↑](#footnote-ref-112)
112. GS 50 demande aux conjoints eux-mêmes la juste docilité aux indications du Magistère. [↑](#footnote-ref-113)
113. OT 16 : « in lumine fidei, sub Ecclesiæ Magisterii ductu ». [↑](#footnote-ref-114)
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-115)
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-116)
116. HOLSTEIN H., *Hiérarchie et Peuple de Dieu d’après la «* Lumen Gentium *»*, Beauchesne, Paris 1970. p. 31. [↑](#footnote-ref-117)
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-118)
118. P. ex., même si non en termes d’arrogante contestation, HOLSTEIN H., *Hiérarchie*, cit., p. 32. [↑](#footnote-ref-119)
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-120)
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-121)
121. S. IRÉNÉE, *Adv. hæres.* III, 3,2. [↑](#footnote-ref-122)
122. CORDOVANI M., EC III, 1455. [↑](#footnote-ref-123)
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-124)
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-125)
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-126)
126. BEUMER J., ibid. [↑](#footnote-ref-127)
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-128)
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-129)
129. P. ex., *Barn.* 5,9. [↑](#footnote-ref-130)
130. Utilisé surtout par Justin ; Van den Eynde en rapporte les textes, cit. p. 14 note 3, et p. 56 note 3. [↑](#footnote-ref-131)
131. P. ex. *Polyc.* 6,3. [↑](#footnote-ref-132)
132. Cf. encore *Barn.* 5,9. [↑](#footnote-ref-133)
133. S. JUSTIN, *Apolog.* I, 66,3. [↑](#footnote-ref-134)
134. Cit. p. 4 note 1. [↑](#footnote-ref-135)
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-136)
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-137)
137. *Did.* XV, 4. [↑](#footnote-ref-138)
138. *Ibidem*, IV, 13. [↑](#footnote-ref-139)
139. *Ibidem*, XI, 2. [↑](#footnote-ref-140)
140. Cf. FUNK F. X., *Didascalie*, cit. [↑](#footnote-ref-141)
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-142)
142. XIII, 1.3 ; XX, 1-10 ; XLIX, 1 ; L, 5. [↑](#footnote-ref-143)
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-144)
144. PAPIE, cf. EUSÈBE, *Histor. Eccl.*, III, 39 3-4. Cf. FUNK F. X., *Patres*, cit., I, p. 352. [↑](#footnote-ref-145)
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-146)
146. *Epist. ad Diognetum*, XI, 6 ; XII, 8. [↑](#footnote-ref-147)
147. *Epist. ad Diognetum*, XI, 6 ; XII, 8. [↑](#footnote-ref-148)
148. HYPPOLITE, *Contra hæresim Nœti*, 1. [↑](#footnote-ref-149)
149. S. IRÉNÉE, *Adv. hær.* I, 9,4 ; III, 11,1 ; III, 15,1. [↑](#footnote-ref-150)
150. *Ibidem*, I, 10,2. [↑](#footnote-ref-151)
151. *Ibidem*, III, 3,1 ; IV, 26,2. [↑](#footnote-ref-152)
152. *Ibidem*, III, 3,1 ; IV, 26,2. [↑](#footnote-ref-153)
153. TERTULLIEN, *De præscript. hæretic.*, 37 : « Habeo origines firmas, ab ipsis auctoribus quorum fuit res : ego sum heres apostolorum ». [↑](#footnote-ref-154)
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-155)
155. *Ibidem*, 35. [↑](#footnote-ref-156)
156. *Ibidem*, 28. [↑](#footnote-ref-157)
157. *Ibidem*, 32. [↑](#footnote-ref-158)
158. *Ibidem*, 20. [↑](#footnote-ref-159)
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-160)
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-161)
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-162)
162. CLÉMENT AL, *Strom.*I, 1 et VIII, 700. [↑](#footnote-ref-163)
163. ORIGÈNE, *Contra Celsum* I, 2 (656). [↑](#footnote-ref-164)
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-165)
165. *In Mt. comment.* 39. [↑](#footnote-ref-166)
166. *Ibidem*, 46. [↑](#footnote-ref-167)
167. Dont la « prædicatio »« totius Ecclesiæ una sententia est », De princ,, prol. 2, XI, 116. [↑](#footnote-ref-168)
168. *Ibidem*, II. 11.3 (345). [↑](#footnote-ref-169)
169. *Ibidem*, 7.1 (171) ; *Homil. in Gn.* III, 2. [↑](#footnote-ref-170)
170. *Hom. in Lv* VII, 4 (XII, 484). [↑](#footnote-ref-171)
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-172)
172. S. JÉRÔME, *Ep.* LXXXIV, 2. [↑](#footnote-ref-173)
173. TERTULLIEN, *De virgin. vel.* 1-2 ; *De anima*, 9 ; *De resurr. carn.*, 63 et alibi. [↑](#footnote-ref-174)
174. S. CYPRIEN, *Ep.* XIV, 4 ; XIX, 2. [↑](#footnote-ref-175)
175. *Ep.* XXX, 5. 8 ; XXXIII, 1. [↑](#footnote-ref-176)
176. *Ep.* XXXIII, 1 ; LXVI, 8. [↑](#footnote-ref-177)
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-178)
178. *Ep.* LXIII, 18 (PL 3,1120). L’italique est à moi. [↑](#footnote-ref-179)
179. *Ep.* LXXI, 4 (PL 4,409). L’italique est à moi. [↑](#footnote-ref-180)
180. *Ep.* LXX, 1 (PL 3,1037). [↑](#footnote-ref-181)
181. *Ep.* LXVII, 5 (PL 3,1037). [↑](#footnote-ref-182)
182. *Ep.* LXIII, 22 (CSEL 15,796). [↑](#footnote-ref-183)
183. *Ep.* LXIII, 11 (CSEL 15,701). [↑](#footnote-ref-184)
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-185)
185. *La Tradition*, cit., p. 64-65. [↑](#footnote-ref-186)
186. *Catéch.* IV, 17. [↑](#footnote-ref-187)
187. [↑](#footnote-ref-188)
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-189)
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-190)
190. *C. Julian.* II 10,33. Et il est un raisonnement à peu près identique en *C. Julian. op. imperf.* I, 107. [↑](#footnote-ref-191)
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-192)
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-193)
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-194)
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-195)
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-196)
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-197)
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-198)
198. *Serm.* LII, 1 ; LXVI, 1. Cf. *Serm.* XXVII, 1 : « Divina est enim auctoritas cui credimus, divina est doctrina quam sequimur ». [↑](#footnote-ref-199)
199. *Ep.* XV, 15. [↑](#footnote-ref-200)
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-201)
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-202)
202. LÉON M., *Ep.* CXXIV, 1 ; CXXIII, 2 ; CXXXI et CXXXII ; CXXXIV, 2 ; et alibi. [↑](#footnote-ref-203)
203. P. ex. *Ep.* CXXIV, 1 ; CXXIII, 2 ; CXXXI et CXXXII ; CXXXIV, 2 ; et alibi. [↑](#footnote-ref-204)
204. Cf. *Ep.* XCIII, CLXV, 10. [↑](#footnote-ref-205)
205. Cf. *Ep.* XXXVIII et LXXXIV, 2. [↑](#footnote-ref-206)
206. *Ep.* CII, 2 et les déjà alléguées citations de l’*Ep.* CXIX, 3 et CXIV, 2. [↑](#footnote-ref-207)
207. Cf. DS 290. [↑](#footnote-ref-208)
208. Cf. KELLY J. N. D., Early Christian Creeds, Longman, Londres 1982. [↑](#footnote-ref-209)
209. *Ep.* XXXI, 6 ; XLV, 2 ; LIX, 2 ; *Serm.* XCVI, 1. [↑](#footnote-ref-210)
210. *Ep.* CXXIV, 8 ; *Serm.* XXIV, 6. [↑](#footnote-ref-211)
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-212)
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-213)
213. Cf. PESCI B., Gregorio I, en EC VI, c. 1121. Tout l’article est irréprochable, ibid. cc. 1112-1124. [↑](#footnote-ref-214)
214. Cf. BARTOLINI O., Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi,L. Cappelli, Bologna 1941, sp. pp. 241-259. [↑](#footnote-ref-215)
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-216)
216. GRÉGOIRE M., *In Ev. hom.* XXXVIII, 2 : « Regnum cælorum præsens Ecclesia nominatur. Congregatio quippe justorum regnum cælorum dicitur » . [↑](#footnote-ref-217)
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-218)
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-219)
219. *Dial.* II, 23 ; *In Evang. homil.* XXVI, 5 ; *Moral.* III, 8 ; XXV, 8,21. [↑](#footnote-ref-220)
220. Qu’on regarde également *In Evang. homil.* XXVI, 5. [↑](#footnote-ref-221)
221. *Ep.* XXV, 1. [↑](#footnote-ref-222)
222. *In Evang. homil.* II, 26,4-5. [↑](#footnote-ref-223)
223. ALTANER B., *Patrologia*, cit., pp. 368-372. [↑](#footnote-ref-224)
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-225)
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-226)
226. Cf. MADOZ G., *Excerpta Vincentii Lerin.*, en « Estudios Onienses », première série, 1. Madrid 1940. [↑](#footnote-ref-227)
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-228)