**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.

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)