

School of Theology at Claremont



1001 1322417

SIGNE

YVES M.-J. CONGAR, O. P.

# LA TRADITION ET LES TRADITIONS

II

ESSAI THÉOLOGIQUE

LES GRANDES ÉTUDES RELIGIEUSES  
LIBRAIRIE ARTHÈME FAYARD



The Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE  
CLAREMONT, CALIFORNIA





Gerald 03B

IMPRIMI POTEST  
Paris, le 12 février 1963  
R. J. Kott, O. P.  
Paris, France

WILL OBSTAT  
Paris, le 12 février 1963  
R. G. V. Hager, O. P.  
R. J. Kott, O. P.  
Paris, France

les traditions

IMPRIMATUR  
Strasbourg, le 12 février 1963  
† Jean-Jules Wimmer,  
Archiviste-adjoint de Strasbourg.

**NIHIL OBSTAT**

Paris, le 10 février 1963.

Fr. Ch.-V. HÉRIS, O. P.

*Mag. in S. Theol.*

Fr. I. MÉNESSIER, O. P.

*Lect. S. Theol.*

**IMPRIMI POTEST**

Paris, le 15 février 1963

Fr. J. KOPF, O. P.

*Prior Provinc.*

**IMPRIMATUR**

Strasbourg, le 19 février 1963.

† Jean-Julien WEBER,

*Archevêque-évêque de Strasbourg.*

Y. M.-J. CONGAR, O. P.

DU MÊME AUTEUR

# La Tradition et les traditions

ESSAI THÉOLOGIQUE

LE SIGNE

LIBRAIRIE ARTHUR PAVARD

18 RUE DU BOUT DU MONDE PARIS XIV

DU MÊME AUTEUR

*Chez le même éditeur.*

La Tradition et la Vie de l'Église  
(coll. *Je sais, je crois*). FAYARD.

01  
90  
C6  
V.2  
Y. M.-J. CONGAR, O. P.

# La Tradition et les traditions

ESSAI THÉOLOGIQUE

LE SIGNE

LIBRAIRIE ARTHÈME FAYARD

18 RUE DU SAINT-GOTHARD PARIS XIV

336621

B7

90

C6

v. 2

Y. M. J. CONGAR, O. P.

La Tradition et

les traditions

ESSAI THEOLOGIQUE

LE SIGNE

LIBRAIRIE ARTHÈME FAYARD  
28 RUE DU SAINT-GOUDARD PARIS XIV

© Librairie Arthème Fayard, 1963

## Avant-propos

*Le thème « tradition » connaît présentement la faveur. Les bibliographies annuelles suffisent à le montrer dans le domaine des sciences théologiques. La confrontation des positions dans le dialogue œcuménique, la conscience plus précise de ses propres principes qu'elle requiert de chacun, expliquent en partie cette abondance de publications. Le renouveau de l'idée d'Eglise également, car les deux réalités s'appellent l'une l'autre. Mais la faveur témoignée au thème « tradition » déborde le monde des théologiens. Après avoir observé comment, successivement, chaque époque s'enthousiasme pour quelque notion un peu vague, mais pour elle très parlante — « nature » chez les Grecs, « raison » au XVII<sup>e</sup> siècle, « vie » au XIX<sup>e</sup> —, un chroniqueur croyait pouvoir noter : « Actuellement, nous voyons la Tradition surgir parmi les choses admirables, mais personne ne sait encore pourquoi. Nous avons publications et propagande pour la Tradition scientifique, la Tradition hébraïco-chrétienne, la Tradition classique, la Tradition humaniste. La Tradition gréco-romaine est opposée à la Tradition teutonique; la Tradition occidentale à l'orientale, la Tradition humaniste à celle des sciences empiriques<sup>1</sup>... » Serait-ce, dans l'homme d'un siècle où tout s'analyse, où tout fait l'objet d'une technique, le besoin de se rattacher à des racines, à un*

1. Les notes sont rejetées en fin de volume.

héritage, à un donné primitif, le besoin de retrouver une sorte de matrice de son humanité, un milieu, une sécurité?

Nous aborderons ici la question de la Tradition d'un point de vue résolument théologique, non psychologique ou sociologique. Ceci, non par ignorance ou mépris des apports éventuels de la psychologie ou de la sociologie, mais parce que la tradition dont parle principalement la théologie est autre chose que le fait psychologique ou sociologique de besoin d'un milieu ou de sécurité, même si ces valeurs s'y retrouvent. N'est-il pas significatif que l'École traditionaliste française du XIX<sup>e</sup> siècle, qui a compté des hommes de grand talent, n'ait pratiquement rien apporté à la théologie de la Tradition? C'est que la Tradition dont parle le théologien est autre chose qu'un fait humain d'héritage moral ou de cohésion sociale. Elle relève du statut propre d'une religion qui n'est pas seulement un culte, mais une foi, et qui procède tout entière d'une révélation faite à un moment donné. A ce statut, les personnalités les plus créatrices sont soumises tout autant, et même de façon plus active encore, que les membres les plus moutonniers d'une Église de masse.

Même limitée à son sens dogmatique, « tradition » désigne une réalité trop vaste, une notion trop riche, pour pouvoir être comprise en une définition simple. Quand Bossuet écrivait « La Tradition, c'est-à-dire la suite toujours manifeste de la doctrine laissée et continuée dans l'Église <sup>2</sup> », il disait déjà beaucoup, et pourtant il n'exprimait qu'un aspect de la réalité. Le même mot, remarque un auteur contemporain, désigne « tantôt l'une tantôt l'autre de ces réalités connexes : les doctrines et les pratiques apostoliques qui ne se trouvent pas dans l'Écriture; la source non écrite de toute la vie chrétienne; la règle de la foi; la transmission de la vérité révélée; l'enseignement du magistère ecclésiastique, etc. <sup>3</sup> ». Aussi nous efforcerons-nous d'abord de procéder à une sorte d'inventaire et de classement : ce sera l'objet des deux premiers chapitres, l'un largement descriptif, l'autre schématique et presque scolaire. Nous avons rédigé le premier au printemps de 1960, avant la parution du livre du P. H. Holstein, *La Tradition dans l'Église*, intervenue au même moment que celle de notre *Essai Historique* (nov. 1960). Nous n'avons pas changé un mot au texte de ce chapitre I, en sorte que les coïncidences qu'il présente avec le livre du P. Holstein doivent être considérées comme des convergences significatives. Les chapitres III à VII étudient successivement les aspects les plus décisifs de la question, sans prétendre constituer un traité didactique rigoureusement articulé. C'est beaucoup plus un « essai » que nous présentons, un essai poursuivi comme une recherche, dans la solidarité avec les autres recherches ou les

débats actuels, tant dans le cadre du dialogue œcuménique qu'à l'intérieur du monde catholique.

On sait que la question de la Tradition, et de ses rapports avec l'Écriture dans la communication de la Révélation, fut abordée par le second concile du Vatican dès sa première session <sup>4</sup>. A ce moment, la rédaction du présent ouvrage était entièrement achevée. Cette rédaction, étalée sur plus de deux ans, vingt fois interrompue ou concurrencée par cent autres travaux, est, nous en avons conscience, fort imparfaite. Elle est alourdie, non seulement par une documentation qu'on aurait pourtant de la peine à nous faire trouver excessive, du moment qu'elle rendra service, mais par certaines redites, conséquence et rançon des reprises que nous venons d'avouer. Inconvénient des labeurs trop prolongés, et pourtant finalement précipités... Il est un autre de ces inconvénients : dans l'intervalle de ces deux ans, de nombreuses études sont parues, qui intéressent puissamment notre sujet. Nous avons essayé d'en tenir compte jusqu'au dernier moment de la dactylographie. Nous l'avons fait en particulier pour les livres de H. Holstein, J. R. Geiselmann, P. Lengsfeld, G. Biemer, W. Kasper, et des articles de G. H. Tavard, P. De Vooght (voir bibliographie). Nous n'avons pu, malheureusement, tenir compte de trois importantes études venues trop tard à notre connaissance, à savoir celles de R. P. C. Hanson, *Tradition in the Early Church*, Londres, 1962, qui cite souvent et critique notre *Essai Historique*; J. Beumer, fascicule de la *Dogmengeschichte* publiée par Herder, Freiburg, 1962; enfin le volume collectif *Schrift und Tradition*, Essen, 1962.

S'il est un sens d'ensemble des études actuelles touchant la Tradition, il consiste en une certaine recherche d'ampleur. On mesurera sans doute la nouveauté que le dialogue œcuménique représente dans l'affrontement séculaire des chrétiens divisés, si l'on note que, se nouant aujourd'hui très précisément sur la question de la Tradition, il dépasse délibérément le cadre trop étroit des controverses du XVI<sup>e</sup> siècle et exige des catholiques eux-mêmes un élargissement du regard. Il ne s'agit plus seulement de savoir si la Tradition comporte un apport de vérités qui ne seraient d'aucune façon contenues dans les Écritures : cette manière concurrentielle de poser la question apparaît trop étroite. Il s'agit de savoir ce que la Tradition apporte d'original, même à l'égard de ce que l'Écriture contiendrait, et la place qu'elle tient dans la vie d'une Église dont on a redécouvert, dans le même temps, qu'elle n'est pas seulement un système, une organisation, mais une vie, la vie du peuple de ceux qui veulent être à Jésus-Christ. La Tradition comme vie de l'Église dans la commu-

nion de foi et de culte, la Tradition comme milieu chaleureux où la forme, s'exprime et se conserve le sens catholique, la Tradition conçue comme étant, en son fond, « le regard intérieur qui remonte la race » dont parle Péguy : voilà ce qu'il faut aujourd'hui montrer. En technique théologique, nous dirions que, tout comme le traité de l'Église lui-même, le chapitre de la Tradition sort du domaine de la controverse et de l'apologétique, voire de la « théologie fondamentale », pour redevenir l'un des mystères chrétiens qu'étudie la théologie dogmatique. C'est dans cette perspective que nous avons travaillé et que s'inscrit, modestement, le présent essai que nous dédions spécialement aux membres et aux présidents des Commissions qui, au compte du Conseil œcuménique des Églises, à New York (P. Georges Florovsky) ou à Copenhague (prof. K. E. Skydsgaard) ou à Rome, au compte du concile œcuménique du Vatican, œuvrent aujourd'hui dans ce champ de travail, en vue de ce « réavoisinement » des chrétiens que S. S. Jean XXIII indiquait comme la première étape à accomplir dans la voie de l'unité.

Y. C.

Strasbourg, 25 janvier 1963.

## OUVRAGES LE PLUS SOUVENT CITÉS

- BIEMER G. *Ueberlieferung und Offenbarung. Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman*, Freiburg, 1961.
- BLONDEL M. *Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, dans *La Quinzaine*, t. 56 (15 janv., 1<sup>er</sup> et 16 févr. 1904), p. 145-167, 349-373, 433-458 : reproduit dans *Les Premiers Écrits de Maurice Blondel*, Paris, 1956, p. 149-228.
- CONGAR Y. M.-J. « *Traditio* » und « *Sacra Doctrina* » bei Thomas von Aquin, dans *Kirche und Ueberlieferung* (Festgabe J. R. Geiselmänn), Freiburg, 1960, p. 170-210. Une version française de ce recueil est annoncée à paraître chez Mappus, Le Puy.
- CULLMANN O. *La Tradition. Problème exégétique, historique et théologique* (*Cahiers théologiques*, 33), Paris-Neuchâtel, 1953.
- DENEFFE A. *Der Traditionsbegriff. Studie zur Theologie*, Munster, 1931.
- DE VOOGHT P. *Les Sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV<sup>e</sup> siècle et du début du XV<sup>e</sup>, avec le texte intégral des XII premières questions de la « Summa » inédite de Gérard de Bologne († 1317)*, Paris, 1954.
- *Écriture et Tradition d'après les études catholiques récentes*, dans *Istina*, 1958, p. 183-196.
  - *Le Rapport Écriture-Tradition d'après saint Thomas d'Aquin et les théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle*, dans *Istina*, 1961-1962, p. 499-510.

- *L'Évolution du rapport Église-Écriture du XIII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, dans *Ephemer. Theol. Lovanienses*, 38 (1962), p. 72-85.
- DILLENSCHNEIDER Cl. *Le Sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial*, Rome, 1954.
- FLESSEMAN-VAN LEER E. *Tradition and Scripture in the Early Church* (*Van Gorcum's theol. Bibl.*, 26), Assen, 1954.
- FRANZELIN J. B. *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, Rome, 1870 (on cite la 2<sup>e</sup> éd., 1875).
- GEISELMANN J. R. *Die lebendige Ueberlieferung als Norm des christlichen Glaubens dargestellt im Geiste der Traditionslehre Johannes Ev. Kuhns*, Freiburg, 1959.
- *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der heiligen Schrift zu den nicht-geschriebenen Traditionen* (*Quaestiones Disputatae*, 18), Freiburg, 1962.
- Voir aussi *infra*, ch. II, n. 5 et ch. III, n. 33.
- HOLSTEIN H. *La Tradition dans l'Église*, Paris, 1960.
- KASPER W. *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader), Freiburg, 1962.
- LAURAS A. *Saint Léon le Grand et la Tradition*, dans *Rech. de Sc. Relig.*, 48 (1960), p. 166-184.
- LENGSFELD P. *Ueberlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn, 1960.
- LUBAC (DE) H. *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (*Théologie*, 16), Paris, 1950.
- *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 3 vol. parus (*Théologie*, 41 et 42), Paris, 1959 et 1961.
- MÖHLER J. A. *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Väter der drei ersten Jahrhunderte* (1825). Éd. crit. par J. R. GEISELMANN, Cologne et Olten, 1957. Trad. française *L'Unité dans l'Église ou le Principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église*, trad. par A. DE LILIENFELD. Introd. par P. CHAILLET (*Unam Sanctam*, 2), Paris, 1938.
- *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (1832). Éd. crit. par J. R. GEISELMANN, Cologne et Olten, 2 vol., 1958 et 1959. Trad. française par LACHAT, *La Symbolique...*, 3 vol., Paris, 1852-1853.
- ORTIGUES Ed. *Écritures et Traditions apostoliques au concile de Trente*, dans *Rech. de Sc. Relig.*, 36 (1949), p. 271-299.
- SCHWEITZER W. *Schrift und Dogma in der Oekumene. Einige Typen des heutigen dogmatischen Schriftgebrauchs dargestellt als Beitrag zur Diskussion über das Problem der biblischen Hermeneutik*, Gütersloh, 1953.

OUVRAGES LE PLUS SOUVENT CITÉS

- SMULDERS P. *Le Mot et le concept de tradition chez les Pères grecs*, dans *Rech. de Sc. Relig.*, 40 (1952), p. 41-62.
- TAVARD G. H. *Holy Writ or Holy Church. The Crisis of the Protestant Reformation*, Londres, 1959. Trad. française par C. TUNMER (Cerf. 1963). Nous citons d'après le texte anglais, seul paru en janvier 1963.
- VEIGA COUTINHO (DA) L. *Tradition et Histoire dans la controverse moderniste (1898-1910)*. (*Anal. Gregor.*, 73), Rome, 1954.

Pour les sigles, on se reportera aux p. 9-11 de *La Tradition et les traditions. I. Essai Historique (Le Signe)*, Paris, Fayard, 1960. Nous renvoyons à cet ouvrage sous le sigle : E. H.



## CHAPITRE I

# Analyse et synthèse de l'idée de tradition

### LA TRADITION COMME TRANSMISSION

A la suite de S. Thomas d'Aquin <sup>1</sup>, nous situerons d'abord le fait de « tradition » dans l'ensemble de la communication du mystère divin aux hommes.

Il y a l'action créatrice : nous dépendons absolument de Dieu pour être, tout simplement. Il y a le gouvernement divin : tous les êtres dépendent de Dieu dans le mouvement par lequel ils gagnent leur fin, ce qui revient à se gagner soi-même, par l'Action.

Il est des fins ou visées d'action qui, tout en exigeant la motion transcendante du Gouvernement divin, n'excèdent pas, au moins en droit, ce que nous pouvons concevoir et atteindre par les ressources qui nous définissent comme hommes. Mais le christianisme affirme de plus que, par une initiative nouvelle et gracieuse de Dieu, nous sommes appelés à trouver notre fin dernière dans un certain rapport avec ce Dieu, qui dépasse ce que nous pouvons concevoir et atteindre par les ressources qui nous constituent hommes. En cela même, cependant, Dieu nous traite en hommes, non en choses inertes : cet exhaussement passe par

notre esprit et ■■ respecte les structures. Il nous est proposé en termes humains, dans une communication de connaissances qu'on appelle la Révélation. Mais tout ne s'épuise pas dans la connaissance : il s'agit, en réalité, d'un nouveau rapport de vie, qui engage, de la part de Dieu, une communication de vitalité et d'énergie en vue de réaliser avec lui une communion à la fois personnelle et collective. La Nouvelle et définitive Disposition apporte même, dans cette communication, une nouveauté extrêmement profonde, des dons tels qu'ils rendent effectivement possible une possession déifiante de Dieu par sa créature <sup>2</sup>.

La Révélation est une manifestation que Dieu fait aux hommes de son mystère : non cette manifestation totale de lui-même par lui-même, qui fixerait notre liberté et arrêterait l'Histoire, mais une manifestation en certains signes créés, qui reçoivent cependant de Dieu la garantie de n'être pas trompeurs, même s'ils sont très imparfaits. Ces signes sont des événements, des réalités, des gestes, des paroles; mais finalement, au moins s'il s'agit de l'Ancienne Disposition, les événements et les gestes eux-mêmes ne *nous* sont connus que dans des paroles, et même des paroles rédigées, des écrits : les saintes Écritures. Dieu nous a révélé son mystère en termes humains et dans une histoire d'hommes. Il est même remarquable que, quand il ne se contente pas de parler de loin et comme par personne interposée, mais quand il vient *lui-même* se montrer et se dire : « Philippe, qui m'a vu, ■ vu le Père » (Jn, 14, 9), Dieu parle plus que jamais en mots humains et vit plus que jamais une histoire d'homme, puisqu'IL SE FAIT HOMME...

Nous avons, avec S. Paul, dénommé « mystère » le contenu de la Révélation — communication, qui se totalise de façon parfaite dans l'Incarnation <sup>3</sup>. Si l'on veut préciser davantage ce contenu, il faut dire que c'est *le rapport religieux*. L'Écriture sainte n'est pas un livre de science, ni de science géologique ni même de science historique, encore qu'elle rapporte vraiment une histoire; elle nous parle de l'homme et du monde, d'Israël et de nous, selon ce qu'ils sont ou deviennent en raison du rapport qu'ils ont avec Dieu. Ils ont un rôle à jouer pour réaliser ce rapport, mais l'initiative première qui le crée appartient à Dieu. C'est *un* rapport d'alliance, qui ■ sa vérité

ou sa perfection dernière en Jésus-Christ, lequel est Dieu ■■ faisant homme pour que l'homme devienne Dieu <sup>4</sup>. S. Thomas d'Aquin formule ce contenu de la Révélation, qui est identiquement celui de la foi — car la foi est l'accueil de l'initiative divine — en distinguant ce qui appartient à l'une comme à l'autre, soit *per se*, en raison de sa propre nature ou de son propre contenu, soit par concomitance ou en vertu d'un rapport à ce qui est essentiel. Il définit ainsi ce qui appartient *per se* au contenu de la foi ou de la Révélation : « Id per quod homo beatus efficitur », à savoir : « Quorum visione perfruemur in vita aeterna et per quae ducimur ad vitam aeternam <sup>5</sup>. » Cela signifie : ce qui intéresse la fin dernière surnaturelle de l'homme, sa communion d'alliance avec Dieu, comme contenu ou comme moyen essentiel de réalisation. S. Thomas peut évoquer *Jn* (17, 3) et *Hb* (11, 5).

Ce rapport d'alliance n'est pleinement révélé et parfaitement réalisé qu'en Jésus-Christ. C'est par rapport à ce centre qu'on doit interpréter tout l'ensemble de la Révélation, et donc la sainte Écriture. C'est ce que les Pères ont fait, suivant en cela les Apôtres et le Seigneur lui-même (cf. *E. H.*, p. 76-94, et *infra*, ch. VI). Ce rapport de toutes les autres vérités au centre de la Révélation et de la foi est le nerf de ce qu'on appelle l'« analogie de la foi <sup>6</sup> ».

La nature même de la Révélation l'empêche d'être un savoir qu'un homme puisse inventer par lui-même; elle en fait nécessairement une *doctrina*, c'est-à-dire un enseignement. Comme il s'agit d'un enseignement sacré, relevant du Saint-Esprit, d'un enseignement assurant à l'homme le salut, S. Thomas parle de *Sacra doctrina*. S. Thomas voit, dans la *doctrina*, une motion, l'acte par lequel un esprit peut influencer un autre esprit, en le faisant passer de la non-connaissance à la connaissance. La Révélation que Dieu nous fait de son mystère ici-bas est, dans son sens le plus général, une *doctrina*.

S'il y avait communication immédiate et personnelle de Dieu à chaque esprit, on ne parlerait que de « révélation ». Si on la prend au niveau de ceux auxquels Dieu parle de façon *immédiate*, la *doctrina salutaris* ou *sacra doctrina* est révélation, non tradition <sup>7</sup>. Mais le plan de Dieu est de faire parvenir à beaucoup ■■

*doctrina salutaris* à partir de quelques témoins pour lesquels elle est une révélation immédiate. Et ceci de telle manière que tous les hommes ainsi bénéficiaires de cet enseignement et qui l'auront accueilli dans la foi, forment spirituellement un seul peuple, un seul corps, bref une Église. Et ceci encore, non pas simultanément, ou en un court espace de temps, mais à travers un long déroulement de générations et de siècles.

Le plan de Dieu est ainsi à structure de mission et de tradition : ces deux choses ont pour loi profonde une identité de tâche ou de contenu, assurée malgré la substitution d'une personne à une autre, et donc par la trame d'une médiation. Il y a mission quand quelqu'un fait assurer par un autre la tâche dont il a la charge, et tradition quand un même objet est communiqué successivement à d'autres, à partir d'un premier possesseur. Dans l'une ou dans l'autre, cependant, la médiation créée n'empêche pas l'immédiation de la présence spirituelle active du Dieu qui est la source de tout (cf. *E. H.*, p. 23-24, à propos du *apôtre Kurios* de S. Paul). Par la mission et par la tradition, le christianisme est un héritage ou une transmission, et il est une communion ou un peuple. Considérons successivement ces deux aspects, évidemment liés l'un à l'autre.

### *Héritage et transmission.*

Les grands Scolastiques marquent toujours que, dans la foi qui répond à la Révélation, s'opère une union de grâce intérieure et de détermination extérieure des objets de la croyance. Il se produit une union d'un événement personnel, qui atteint verticalement une conscience, et d'une transmission de type historique et social, horizontale si l'on veut. Cette transmission a pour sujet, au plan humain — car le Saint-Esprit en est le sujet souverain et transcendant, le principe profond de permanence ou d'identité —, un organisme qui porte et réalise le grand enchaînement énoncé par S. Paul : « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé (*Jl*, 3, 5; *Ac.*, 2, 21). Comment l'invoquer sans d'abord croire en lui? Et comment croire sans d'abord l'entendre? Et comment entendre sans prédicateur? Et comment prêcher sans être d'abord envoyé? Ainsi la foi naît de

la prédication et, de cette prédication, la Parole du Christ est l'instrument » (*Rm*, 10, 13-17). C'est dire que l'Église et, en elle, plus spécialement, un ministère mandaté, sont organes de transmission ou de tradition du message salutaire.

La tradition, entendue ici dans son sens le plus compréhensif, est un cas, le cas majeur, de la loi tout à fait générale selon laquelle les hommes sont dépendants les uns des autres et doivent faire quelque chose les uns pour les autres. L'analyse élémentaire de la notion de tradition comme fait de transmission ou de livraison, montre d'ailleurs qu'elle implique *deux* personnages, un qui transmet ou livre et un qui reçoit<sup>8</sup>. Cette structure d'interdépendance humaine ou de médiation fraternelle est un trait extrêmement profond de la condition humaine d'abord, de la condition chrétienne ensuite. Nous faisons partie d'un monde. La fécondation par un autre, le recours à un autre pour se réaliser soi-même, est une loi générale de la vie, chez les vivants corporels tout au moins. On peut se donner la mort à soi-même, on ne peut se donner la vie. A l'intérieur même de la sphère des vivants, une espèce vit d'une autre et l'équilibre du tout est assuré par ses parties, « c'est une immense trame, une robe sans couture<sup>9</sup> ». Dans le cours normal des choses, on reçoit la foi d'un autre<sup>10</sup>; on ne peut pas se baptiser soi-même<sup>11</sup>. Ainsi les personnes dépendent normalement les unes des autres pour la réalisation de leur destinée surnaturelle. Elles sont appelées à communier dans le même bien de vie divine, en en recevant le principe de quelque autre : fait dans lequel il est permis de voir un reflet de la vie divine elle-même, qui est don d'une Personne à une autre.

### *Le christianisme est une communion.*

Ces relations de don et de réception, de dépendance et d'échanges, ne s'égrènent pas seulement de façon linéaire d'un individu à un autre. Elles sont essentiellement communautaires.

En ce sens, d'abord, que ce qui est transmis agrège à une communion. Les *Actes* aiment exprimer l'accroissement de l'Église en disant que de nouveaux disciples étaient *adjoints* au groupe de ceux qui croyaient déjà, et finalement adjoints aux Apôtres

et au Seigneur lui-même (cf. 2, 41, 47; 5, 14; 11, 24; cf. 4, 4). Dans les Évangiles, d'ailleurs, les fidèles sont parfois désignés comme « ceux qui (étaient) avec les Apôtres <sup>12</sup>, et ceux-ci désignés comme « ceux qui (étaient) avec Pierre <sup>13</sup> » : Pierre, lui, ayant le premier, par la foi au Christ, Fils du Dieu vivant, fait en quelque sorte apparaître, au milieu d'un sable inconsistant, un banc de roc solide, sur lequel on pût construire. Construire par-dessus : l'image est fréquente dans l'Écriture, et elle est parfaitement en place ici. Elle désigne précisément l'Église, à la fois comme un unique ensemble, comme une réalisation progressive et sans cesse en montée, et comme se faisant par l'adjonction de nouveaux éléments à des assises qui communiquent à tout le reste solidité et ordonnance. Mais tandis que, dans la construction matérielle, les éléments ajoutés apportent leur masse et leur substance propres, dans l'Église, ils reçoivent tout des fondements, car ils n'existent spirituellement que par la foi, dans la communication de laquelle s'unissent la communication historique de la prédication apostolique et la communication actuelle et verticale du Saint-Esprit <sup>14</sup>. Nous avons vu, dans *E. H.*, p. 42 s., que les Pères ont conçu l'Église comme la propagation d'une semence unique. Le régime de « tradition » correspond à cette loi de communication selon laquelle on ne connaît Dieu et on ■ reçoit son don que par Jésus-Christ; on ne connaît Jésus-Christ et on ne reçoit son don que par les Apôtres. Le christianisme et, ■ lui, tout particulièrement la foi, est un héritage reçu. Sans cesse, les Pères proclament — et ce nom même de « Pères » qu'on leur donne traduit, à sa manière, le même sentiment :

L'Église, disséminée (ensemencée) par tout l'univers jusqu'aux extrémités de la terre, ■ reçu des Apôtres et de leurs disciples cette foi en un seul Dieu, le Père Tout-Puissant <sup>15</sup>...

Ayant reçu cette prédication et cette foi, comme nous l'avons dit, l'Église disséminée par toute la terre, la garde avec grand soin, comme habitant une unique maison... car, bien que les langages diffèrent sur la terre, cependant la vertu (*dunamis*) de la tradition est unique <sup>16</sup>...

Garder la prédication ecclésiastique qui, par l'ordre de la succession, ■ été transmise à partir des Apôtres et persiste dans l'Église jusqu'aujourd'hui <sup>17</sup>.

Nos idées ont passé de père ■ fils, mais les Ariens, quels pères

ont-ils pour leurs paroles <sup>18</sup>? Sous peine de devenir des fils illégitimes, il faut recevoir des pères les traditions et la doctrine orthodoxe <sup>19</sup>.

Nous communiquons à ceux qui nous interrogent ce que les Pères nous ont appris <sup>20</sup>.

Nous avons pour garant plus que suffisant de notre doctrine la Tradition, c'est à savoir la vérité venue à nous depuis les Apôtres, par succession, comme un héritage <sup>21</sup>.

Suivre la voie de l'enseignement catholique, qui a coulé depuis le Christ lui-même, par les Apôtres, jusqu'à nous et qui, de là, coulera jusqu'à nos successeurs <sup>22</sup>. La doctrine des Apôtres plantée en nous, reçue par la suite de la succession et qui doit être transmise telle quelle aux successeurs <sup>23</sup>...

Arrêtons là une série de textes qu'on pourrait facilement doubler <sup>24</sup>. La foi — disons même : la vie chrétienne — est quelque chose d'entièrement intérieur et personnel; elle n'est absolument pas un principe individualiste de vie, mais un principe corporatif, quelque chose qu'on reçoit, à quoi l'on s'agrége et communie : il faut croire et vivre comme ON a cru et vécu avant nous, depuis les Apôtres et depuis Jésus-Christ. Le vrai rapport religieux comporte de croire et de vivre avec des frères, pour des frères et par des frères.

### *Tradition et baptême.*

Il est un acte par lequel cette communication s'opère de façon décisive : le baptême, où la foi est transmise, tout ensemble connaissance, principe de vie et salut, catéchèse et sacrement, « mystère » au sens de connaissance et au sens d'acte salutaire de Dieu opérant dans les signes sacrés appréhendés avec foi. S. Cyrille de Jérusalem <sup>25</sup>, S. Basile <sup>26</sup>, S. Grégoire de Nysse <sup>27</sup>, voient un moment essentiel du régime général de « tradition » dans la transmission baptismale de la foi. S. Grégoire de Nysse l'appelle *πρώτη παράδοσις* <sup>28</sup>. S. Thomas d'Aquin parle encore de ce que les Apôtres « Ecclesiis tradiderunt servanda, quae non reliquerunt in scriptis, sed in observatione Ecclesiae per successionem fidelium » <sup>29</sup> : où *fidelis* a très probablement son sens fort de « baptisé » <sup>30</sup>.

La foi que le catéchumène devait professer dans son baptême

était essentiellement une foi transmise et livrée, un objet de *παράδοσις* ou *traditio*. L'emploi majeur de ces mots se trouve évidemment dans le contexte de la *Traditio* et de la *Redditio symboli*, dont le *Sitz im Leben* doit être cherché en Occident, à Rome et en Afrique surtout, au IV<sup>e</sup> siècle.

*Tradere*, *Traditio* étaient des termes de droit romain <sup>31</sup>. Leur sens était : transmettre un objet, avec, chez l'un, l'intention d'aliéner et, chez l'autre, l'intention d'acquérir. Par exemple, pour la cession d'une maison ou d'un magasin, on en livrait les clefs : *tradition clavium*. Le génie juridique germanique, d'autre part, affectionnait de traduire les actions dans des symboles significatifs. Son inspiration ne put que renforcer l'influence romaine. C'est ainsi que le haut moyen âge connut une *traditio instrumentorum* dans les ordinations, une *traditio puellae* dans la célébration du mariage, une *traditio episcopatus* ou *vestitura*, *investitura*, dans la remise d'un évêché par un seigneur <sup>32</sup>.

Il est clair d'ailleurs que si le vocabulaire était le même, la différence était profonde entre la *traditio* juridique et la *traditio* de la croyance baptismale : dans celle-là, le premier possesseur aliène sa possession; dans celle-ci, il fait communier avec lui une autre personne, à un même bien qu'il n'aliène pas. La foi est spirituelle, elle peut être possédée par une infinité d'hommes sans qu'aucun perde rien : au contraire, chacun s'enrichit avec tous et de tous. C'est une communion.

Le rite de la *traditio* et de la *redditio symboli* est lié à deux réalités bien définies <sup>33</sup> : 1<sup>o</sup> l'organisation du catéchuménat, non seulement comme instruction du néophyte — ce qui ■ dû exister dès le début —, mais comme réalité liturgique, dont les étapes se distribuaient durant le carême; 2<sup>o</sup> l'existence d'un symbole en tant que formule officielle dans laquelle une Église déclare la foi que doivent professer ses fidèles.

Il a existé, dès le début, des professions de foi plus ou moins stéréotypées, répondant à différents besoins. Cela ressort du Nouveau Testament lui-même. Le baptême ■ toujours été accompagné d'une confession de la foi; très tôt, sans doute déjà dans la pratique apostolique, cette nécessaire profession se faisait par mode de réponse à quelques questions touchant les bases de la foi salutaire <sup>34</sup>. Un signe d'acquiescement pouvait

aussi tenir lieu de réponse <sup>35</sup>. C'est en référence à cette profession de foi que S. Irénée parle de règle de vérité reçue dans le baptême <sup>36</sup>. Il semble bien que le symbole ainsi communiqué et professé corresponde au contenu de la tradition chez Irénée <sup>37</sup>.

Ce que nous connaissons de l'interrogatoire baptismal montre qu'il portait sur la foi trinitaire, en relation avec le précepte du Seigneur : « Allez, de toutes les nations, faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (*Mt*, 28, 19). Il recouvrait donc matériellement le contenu théologique trinitaire du symbole. Un lien extrêmement profond demeurera, traditionnellement, entre *fides*, profession de foi trinitaire, symbole dans laquelle elle s'exprime, baptême et qualité de *fidelis*, c'est-à-dire de baptisé <sup>38</sup>. Cependant, la rédaction de symboles « déclaratoires » (Kelly) est liée à deux institutions elles-mêmes solidaires : l'organisation du catéchuménat dans le cadre d'une préparation mystagogique au baptême, et la discipline du secret (arcané). En vertu de celle-ci, on ne devait ni divulguer aux non-initiés, ni, en conséquence, coucher par écrit le résumé de la foi, mais l'apprendre par cœur.

On peut dater du III<sup>e</sup> siècle les débuts d'une organisation liturgique du catéchuménat et de la règle correspondante du secret <sup>39</sup>. C'est dans ce cadre que fut introduite la double cérémonie de la *traditio* et de la *redditio symboli* : assez probablement d'abord à Rome, où, en toute hypothèse, la *redditio symboli* avait une note particulière de solennité et de publicité <sup>40</sup>. La double cérémonie qui nous intéresse est attestée en Occident par S. Ambroise <sup>41</sup> et par S. Augustin, dont nous avons plusieurs sermons prononcés à cette occasion <sup>42</sup>. L'Orient semble avoir adopté ce rite un peu plus tard que l'Occident. Il est attesté cependant par les *Catéchèses* de S. Cyrille de Jérusalem prononcées en 348, dont le *Journal* d'Éthérie confirme et précise les indications <sup>43</sup>. Avec des variantes de moment, on avait l'ordre suivant : au cours d'une catéchèse intensive, qui durait tout le carême, il y avait *traditio* du symbole, sans doute le dimanche de la Passion, *redditio symboli* et *traditio* du *Pater* le dimanche des Rameaux, *redditio* solennelle du symbole et du *Pater* dans la célébration même du baptême, au cours de la vigile pascale <sup>44</sup>. Les points essentiels de la foi trinitaire étaient encore repris dans

les interrogatoires et les réponses qui accompagnaient la triple immersion du baptême. Ainsi était-on vraiment baptisé dans la profession du symbole. Le mot de S. Cyprien, « Novatianum... eodem symbolo quo et nos baptizare <sup>45</sup> » ne vise peut-être que les interrogations baptismales, non un symbole rédigé sous forme d'exposé de la croyance : théologiquement, il n'y a pas de différence. On est baptisé dans la foi que l'on professe.

Les textes patristiques et liturgiques anciens expriment ici, avec une plénitude que toute analyse défloré, une continuité et même une unité foncières entre la foi conçue dans le cœur, progressivement éduquée dans le sein maternel de l'Église, professée dans le baptême où l'homme s'engage et se consacre, sanctionnée par l'acte corporel du baptême — plongée dans le mystère pascal du Christ, à travers, tout à la fois, l'eau et la profession de la foi trinitaire —, enfin la foi professée en louange <sup>46</sup>. Dans ces textes, l'enchaînement ou l'unité de ces moments apparaît comme la réalisation du précepte du Seigneur déjà cité, *Mat*, 28, 19-20, et aussi de textes apostoliques comme *Rm*, 10, 10, « la foi du cœur obtient la justice, et la confession des lèvres, le salut ». Ainsi la profession de foi fait corps avec l'acte même du baptême : on est baptisé en elle et dans l'eau, conjointement. Les mêmes expressions sont appliquées à la formation ou à la profession de la foi et au sacrement corporel : on en est *pénétré, imbutus* <sup>47</sup>. La profession de la foi est l'« essence même du baptême <sup>48</sup> ». Le même mot, *fides*, désigne la foi comme disposition et engagement personnels, la foi comme croyance objective professée, le symbole dans lequel elle s'exprime, et le sacrement de l'eau qui est aussi celui de la foi <sup>49</sup>. Cette foi est le commencement du salut. Elle commence à en effectuer la réalité en même temps qu'elle est information et conviction à son sujet; elle couronne à la fois une catéchèse et une mytagogie, une pédagogie et une conversion <sup>50</sup>.

Or foi, symbole et sacrement sont *reçus*. L'orthodoxie, vraie croyance et vraie louange, est essentiellement ce qu'on a reçu de ceux qui, tout ensemble, nous ont enseigné la règle de foi et nous ont baptisés en sa profession en même temps que dans l'eau. C'est pourquoi S. Cyrille d'Alexandrie comparait Nestorius à un dragon malfaisant qui méprisait « la tradition des

mystagogues de l'Oikouménè <sup>51</sup> ». La foi baptismale est la foi de l'Église, en la continuité des Apôtres. La *redditio symboli* n'a pas, aux IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles, l'allure qu'elle prendra, dans la mesure où elle subsistera, à l'époque carolingienne, d'une vérification de la foi des candidats au baptême, comme par mode d'examen. Elle ■ essentiellement une valeur liturgico-ecclésiale, celle d'une profession de la foi *de l'Église*, telle qu'on l'a reçue de l'évêque, gardien de la tradition. La *redditio symboli* était une étape dans l'engendrement du fidèle qui allait, se perfectionnant, depuis ■ conception jusqu'à sa mise au monde comme membre du Peuple de Dieu dans l'acte du baptême, que devaient suivre la confirmation et l'eucharistie <sup>52</sup>.

Un S. Thomas d'Aquin avait encore un sentiment très fort de tout cela. Quand, dans le traité du baptême de la *Somme*, il cite une vingtaine de fois la formule classique « Baptismus est fidei sacramentum », il entend par *fides* l'initiation, puis la participation de chaque personne, venant à la vie terrestre dans la suite des générations, à la doctrine et au culte de l'Église comme *coetus, unitas, congregatio fidelium*, ensemble ou communion de tous ceux qui vivent dans le Christ <sup>53</sup>. Il s'agit d'entrer spirituellement et corporellement dans l'unique réalité dont le point d'origine est le Seigneur et les Apôtres, et qui est la foi salutaire.

La *traditio symboli* a été souvent accompagnée d'autres *traditiones*. Nous avons rencontré déjà la *traditio* du *Pater*. Un peu plus tard, au VI<sup>e</sup> siècle, il y eut, à Rome, une *traditio* des Évangiles et, à Naples, des Psaumes <sup>54</sup>. Cette *traditio Evangeliorum* est attestée, à Rome, par le sacramentaire dit gélasien, sous le nom d'« Expositio Evangeliorum in aurium apertione ad electos <sup>55</sup> », mais elle se rattache à des coutumes beaucoup plus anciennes <sup>56</sup>. Une *apertio aurium* consistant ■ ■ attouchement des oreilles par l'évêque, accompagné de l'ordre évangélique « Effeta, quod est Adaperire » (*Mc*, 7, 33-34), est attestée au début du III<sup>e</sup> siècle par Hippolyte <sup>57</sup> et était pratiquée, la veille de Pâques, à Milan et dans le nord de l'Italie, ■ ■ IV<sup>e</sup> siècle <sup>58</sup>. Plus tard, à Rome, sur la fin du VI<sup>e</sup> siècle (gélasien), en Gaule au moins au VII<sup>e</sup> siècle <sup>59</sup>, le rite devint ■ ■ tradition des Évangiles. Il se célébrait dans le cadre du troisième scrutin, le mercredi précédant le dimanche

de la Passion <sup>60</sup>. Des diacres apportaient un livre de chacun des Évangiles, qu'ils déposaient aux quatre coins de l'autel. On expliquait brièvement aux catéchumènes ce qu'est l'Évangile (cf. *infra*, p. 281, n. 142 et on leur lisait le début de chacun d'eux, en expliquant son caractère propre, en liaison avec le symbolisme des quatre animaux. Cette cérémonie, qui n'a eu ni une diffusion universelle, ni un destin très durable, s'est cependant maintenue par places jusqu'à l'époque moderne.

Dans la liturgie ambrosienne, à Milan, la *traditio (expositio) Evangeliorum* était remplacée par une *traditio legis* qui avait lieu le premier dimanche de carême. On lisait un chapitre de l'*Exode* <sup>61</sup>. Le fait est isolé, si nous ne nous trompons. Dans les textes relativement nombreux du IV<sup>e</sup> siècle qui présentent le christianisme comme loi, il s'agit de l'ensemble de la doctrine, non de la loi mosaïque ni même du Décalogue. D'autre part, la désignation de certains thèmes iconographiques comme *traditio legis* est une désignation moderne, dont la pertinence a été mise en question et même récusée au nom d'arguments très sérieux <sup>62</sup>. Si le thème apparaît dans la décoration de certains baptistères, il semble difficile de tenir que les baptistères fussent les lieux propres de son apparition, et, par contre, assez facile d'expliquer sa présence en de tels lieux à partir d'une valeur plus générale de ce thème, englobant aussi d'autres applications. Nous n'en ferons donc pas cas ici <sup>63</sup>.

Le symbole qui était ainsi livré et reçu, non seulement comme enseignement, mais comme principe de vie et de salut, était la *foi apostolique*.

Cette idée a pris, au cours des âges, différentes formes. On a attribué la rédaction même du symbole aux Apôtres <sup>64</sup>. A partir du V<sup>e</sup> siècle, une légende s'est répandue, qu'on peut suivre, avec des variantes dans le détail des attributions, jusqu'à la fin du moyen âge, selon laquelle chaque Apôtre aurait formulé un des douze articles du *Credo* <sup>65</sup>. Les études historiques dont le début remonte, en ce qui concerne le symbole, aux humanistes, ont conduit à abandonner non seulement la légende, à laquelle les meilleurs esprits n'étaient d'ailleurs pas attachés, mais l'idée de composition du symbole par les Apôtres <sup>66</sup>. Il est resté l'idée,

abondamment formulée par les Pères, que le symbole est un résumé de la foi contenue dans les Écritures, et donc de la foi apostolique <sup>67</sup>. Cela est certain. Cela seul est important. Dans le même sens, avant même que des symboles formels fussent rédigés, la réponse aux interrogatoires baptismaux qui accompagnaient la célébration même du mystère, était référée à l'ordre par lequel le Seigneur avait lancé dans l'existence, et la mission apostolique, et l'Église : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit... Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé » (*Mt*, 28, 19; *Mc*, 16, 16<sup>a</sup>). C'est dans cette foi, c'est dans cette institution réelle du salut, que, par la catéchèse et le baptême, on entrait. Par eux, on s'agrégeait à la réalité unique qui, répandue par l'apostolat, avait pour *auctor*, c'est-à-dire pour origine, responsable et réalisateur, le Seigneur lui-même.

*Le christianisme, fait de communion.* La foi est un héritage transmis et reçu; elle est aussi une communion. Beaucoup de symboles, en Orient, commencent par « Nous croyons, *Pisteuomen* », au lieu de « Je crois, *Pisteuô* <sup>68</sup> ». Le principe intérieur de salut n'est pas seulement transmis : il est et reste une réalité commune à un grand nombre. Il vit dans une collectivité dont ni l'espace ni le temps ne brisent l'unité. La foi transmise et reçue est la foi *de l'Église*, la foi qui fait l'Église <sup>69</sup>. Elle est aussi qualifiée très souvent, dans le sillage de S. Augustin et de S. Grégoire, par l'attribut *universalis* : par quoi il faut entendre une communion totale, aussi bien dans le temps que dans l'espace, avec tout ce qui participe au salut acquis en Jésus-Christ.

Nous ne développerons pas ici davantage le thème du statut ecclésial de la foi, car les chapitres suivants l'étudieront sous divers aspects. Il était cependant nécessaire de le situer ici.

## LA TRADITION COMME HISTOIRE ET DÉVELOPPEMENT

*Ce qui est transmis est reçu par un sujet vivant, donc actif.*

Si la foi, ou la réalité initiale du salut, est transmise, elle est aussi, au sens fort, *reçue*. Au sens fort : cela veut dire qu'il existe un *sujet* récepteur de la foi (du salut) et que ce sujet est actif pour la recevoir. Ainsi la tradition ne sera pas seulement transmission, puis réception passive et mécanique; elle inclut la réalité d'une vérité salutaire vivant dans une conscience <sup>70</sup>.

Toute parole ou communication d'un être à un autre demande à être *reçue*. La parole veut faire impression; elle est, pour celui auquel elle s'adresse, un appel, une provocation. Elle est virtuellement créatrice d'un rapport interpersonnel <sup>71</sup>.

C'est là une donnée de structure, que vérifie la parole comme telle. S'il y a Parole de Dieu, c'est aussi pour créer un rapport : précisément le rapport religieux, qui commence en nous par la foi. La Bible est de structure dialogale, aime dire M. A. Neher. Elle est le livre où se dévoile le propos d'alliance de Dieu <sup>72</sup>. Sans cesse, dans le Nouveau Testament, reviennent des expressions comme « obéissance de la foi <sup>73</sup> », « obéir à l'Évangile <sup>74</sup> », « soumission à la profession de l'Évangile <sup>75</sup> ». La Parole doit être *reçue*, accueillie <sup>76</sup>.

Le Nouveau Testament donne Marie comme exemple parfait du fidèle. Elle accueille la Parole, et c'est ainsi qu'elle devient Mère de Dieu. Elle garde la Parole en son cœur (*Lc*, 2, 19, 51). Il y a, dans ces simples mots, une extraordinaire densité de sens, et de sens très spécifiquement biblique. « Parole » et « cœur » ont un sens biblique très prégnant; « garder » aussi, quel que soit le verbe employé <sup>77</sup>. Il s'agit de toute autre chose que d'un fait de mémoire : il s'agit d'un fait de fidélité vivante. Fidélité vivante de l'esprit, qui réfléchit sur la signification de ce qu'il a entendu, en tire des conséquences, cherche à préciser les frontières de ce qui est vrai et de ce qui ne l'est pas. Dans le dernier de ses sermons universitaires, donné le 2 février 1843, Newman

commentait le mot de S. Luc, « Marie conservait ces choses en son cœur », et il montrait en la Mère de Dieu

notre modèle, tant pour accepter la foi que pour l'étudier. Il ne lui suffit pas de l'accepter, elle s'y arrête; non seulement elle la possède, mais en même temps elle s'en sert; elle lui donne son assentiment, mais elle la développe; elle soumet ~~sa~~ raison mais elle raisonne sa foi : non pas, comme Zacharie, ~~en~~ raisonnant d'abord pour croire ensuite, mais en croyant d'abord, puis, par amour et révérence, en raisonnant sur ce qu'elle ~~a~~ cru. Ainsi elle symbolise pour nous, autant que la foi des simples, celle des docteurs de l'Église, qui ont à chercher, à peser, à définir comme à professer l'Évangile; à distinguer la vérité de l'hérésie, à prévoir les diverses aberrations d'une fausse raison, à combattre avec l'armure de la foi l'orgueil et la témérité, et ainsi à triompher du sophiste et du novateur <sup>78</sup>.

Même en cette activité de l'esprit, il ne s'agit pas d'une fidélité purement intellectuelle de raisonnement. C'est une des données les plus fermes de l'expérience chrétienne, une de celles que, dès l'époque subapostolique, les apologistes chrétiens ne cessent d'affirmer, qu'en matière de foi et de salut il n'y a pas de droiture possible, même dans la connaissance, sans une certaine qualité d'existence <sup>79</sup>. « Ne pas écouter la parole, dit S. Grégoire, c'est ne pas la mettre en action dans la vie <sup>80</sup>. » Dans le Nouveau Testament, « garder la Parole » est équivalent de : édifier sur le fondement du Christ, s'enraciner et croître dans le Christ <sup>81</sup>. Cela même suppose, de notre part, autre chose qu'une réceptivité toute passive : un échange de don. Oui, Dieu donne tout, et pourtant nous devons nourrir son action en nous, de notre substance vivante. Il faut nourrir sa vie de la Parole, mais on ne peut le faire sans se livrer soi-même, sans nourrir la Parole de sa vie. C'est un don mutuel, un échange, une sorte de banquet dans lequel la vérité, le Christ, d'un côté, l'homme fidèle de l'autre, sont l'un pour l'autre convive et nourriture : ils s'incorporent l'un à l'autre <sup>82</sup>. L'alliance, qui fait le Peuple de Dieu, va jusqu'à un mariage spirituel, donc un commerce, ~~une~~ réciprocité, et même finalement « une seule chair », un corps du Christ.

Toute âme est épouse; l'Église est épouse. Tout fidèle est

membre, l'Église est corps. L'accueil et la conversation vivante de la Parole se réalisent en chaque chrétien, mais ils ne sont adéquats, ils ne sont pleinement ce que Dieu veut qu'ils soient, que dans le corps total, à l'édification duquel sont ordonnées et les fidélités personnelles, et l'œuvre des ministères (*Ép*, 4, 12-13). La foi, élément générateur du rapport religieux, est reçue, puis vécue, dans l'Église, en sa réalité concrète et historique. Quand le rédacteur de la seconde épître de Pierre dit : « Aucune prophétie d'Écriture n'est objet d'explication personnelle (2 *P.*, 1, 20), il entend non seulement que celui qui l'a prononcée l'a fait de par Dieu, non par volonté personnelle (voir v. 21), mais aussi que celui qui la reçoit doit l'entendre et l'expliquer (*ἐπιλύειν* : cf. *Mc*, 4, 34; *Ac*, 19, 39) dans la communion de l'Église, non selon son sens tout personnel <sup>83</sup>. La foi du chrétien est toujours entourée, comme de sa sphère de vie, par la réalité concrète de l'Église; oserions-nous dire, par analogie avec « biosphère » ou « noosphère » : entourée, revêtue, pénétrée, d'une « ecclésiosphère »?

Il est important pour notre sujet de réfléchir un moment sur l'historicité de cette Église, sur le temps propre de l'Église et sur ce qui résulte de tout cela pour la tradition.

La foi salutaire est reçue par des esprits qui doivent la considérer, non seulement comme un absolu, mais comme un dépôt donné une fois pour toutes depuis les Apôtres, et s'y référer, en conséquence, « sans y rien ajouter, sans en rien soustraire <sup>84</sup> ». Mais, en même temps, ces esprits doivent le « recevoir » de façon vivante et selon ce qu'ils sont. Or ce sont des esprits humains. Leur structure est celle d'esprits discursifs, à perceptions successives et partielles; donc, aussi, d'esprits qui s'accomplissent seulement dans le commerce d'autres esprits, en recevant et en échangeant; enfin d'esprits vivant dans une durée temporelle cosmique et biologique. L'historicité est un attribut de l'esprit humain <sup>85</sup>.

Il l'est d'une première manière ou à un premier niveau, en ce sens que l'homme vit dans le temps, qu'il a besoin du temps, que ses acquisitions sont datées, successives, situées dans une trame où elles occupent une place définie par un avant et un

après. Mais il l'est aussi en un second sens, à un niveau plus profond. L'homme n'est pas seulement situé dans le temps affecté de temporalité; il a une histoire. Chaque homme a une histoire et l'humanité a une histoire. Ni les anges, au-dessus de nous, ni les animaux, en dessous, n'ont une histoire. Car pour cela, il faut à la fois être dans le temps et dépasser le temps, s'élever au-dessus de lui. Parce qu'il transcende le temps, ce qu'il fait dans le temps, non seulement peut survivre au temps — ce qui est assuré déjà dans la génération animale, dans ce qui fait l'œuvre de l'espèce —, mais est recueilli et permet un progrès. Mieux : toutes les acquisitions communicables peuvent s'intégrer dans la réalisation d'un destin qui a un sens. Il y a une aventure humaine, il y a une destinée des hommes; il n'y a pas d'aventure canine ou chevaline. Histoire demande une unité dynamique et autofinalisée, non une pure succession-répétition, de ce qui s'accomplit successivement dans le temps.

Quand il s'agit de l'Église, il faut aller plus loin encore. Le partenaire le plus décisif est ici Dieu. L'Église est faite avec des hommes mais, de façon radicale, elle n'est pas de facture humaine; elle est de l'ordre du mystère, surnaturelle. Elle a, comme telle, une durée propre. Car, à chaque degré ou type d'être correspond une durée propre, dans laquelle, avec laquelle, selon laquelle il existe.

Posée et se construisant sur la terre, l'Église de Dieu existe dans le temps terrestre, mesuré par la révolution de la terre autour du soleil et sa rotation sur elle-même : temps des saisons et des années, temps des jours et des nuits... Temps naturel et cyclique. Faite d'hommes, l'Église de Dieu existe mêlée à l'histoire humaine politique, guerrière, économique, culturelle... Créée une fois et sans cesse par l'initiative gracieuse de Dieu, l'Église a pour temps propre le temps de l'Histoire sainte.

### *Le temps de l'Histoire sainte.*

L'Histoire sainte est à la fois divine et humaine. Elle est divine en tant qu'agie par Dieu, ce qu'elle est de deux façons qui correspondent respectivement à deux moments successifs : celui de la constitution progressive de l'alliance ou du rapport religieux,

celui de l'entrée des hommes dans l'alliance selon qu'ils naissent et vivent au fil de l'histoire.

a) Dieu ■ constitué progressivement le rapport religieux par une série d'interventions qui ont été autant d'événements historiques. Il n'a pas opéré en révélant à des consciences individuelles le rapport qu'il voulait réaliser avec elles, mais en posant des faits — actions et paroles — objectifs, de soi publics, destinés à « beaucoup ». Cette série d'actions et de paroles dont la Bible porte témoignage, monte vers le fait de Jésus-Christ. En Jésus, Dieu fait chair, et tout spécialement en sa pâque, le rapport religieux parfait est révélé et fondé. Il ne peut y en avoir de plus parfait. En sa pâque, Jésus révèle et fonde la nouvelle et éternelle alliance en son sang.

L'Incarnation et la Pâque du Seigneur Jésus n'annihilent pas les révélations antérieures, elles les accomplissent. Successivement, chacun des faits révélant et fondant le vrai rapport religieux ■ été, à sa place, un de ces événements qui, arrivés une seule fois, changent la situation spirituelle du monde pour toute la suite de son histoire. On peut vraiment reprendre en ce sens le mot de S. Grégoire de Nysse à propos de Moïse, de David et de tous les hommes de Dieu dans le cœur desquels Dieu ■ disposé des ascensions successives et progressives : « Celui qui monte ne s'arrêtera jamais, allant de commencement en commencement par des commencements qui n'ont jamais de fin <sup>86</sup>. » Les initiatives prises par Dieu pour fonder le rapport religieux en Jésus-Christ restent non seulement comme vérité et souvenir, mais comme dynamisme opérant : Jean-Baptiste vient « dans la vertu d'Élie »; nous prions toujours « Garde mémoire à David, Yahvé... » (*Ps*, 132); les élus chanteront au ciel le cantique de Moïse libéré des eaux profondes...

b) Le rapport religieux est définitivement et totalement fixé, quant aux faits opérant le salut, dans l'achèvement de la Pâque de Jésus-Christ par l'envoi de son Saint-Esprit; il l'est quant à la révélation de sa nature et de son sens, quand est complètement porté le témoignage des Apôtres directement choisis et instruits par Jésus. L'ensemble des paroles et des faits constitutifs de l'alliance ou du salut offerts à tous en Jésus-Christ est alors remis à l'apostolat ou à l'Église comme envoyée au monde,

pour être annoncé et être cru (finales de *Mt*, *Mc* et *Lc*; *Ac*, 1, 6-8) : c'est l'Évangile. Ce sont, nous l'avons vu, des événements de soi publics et qui sont destinés à être publiés <sup>87</sup>. Paroles, interventions de Dieu, faits de la vie et de la Pâque du Christ, institutions posées par lui, sont autant d'éléments qui ont inauguré un trait du rapport d'alliance et qui vont désormais à sa consommation universelle « par des commencements qui n'ont jamais de fin ».

Une forme de rapports est désormais posée dans le monde et offerte à tout homme, de siècle en siècle, pour qu'il entre librement en elle et qu'il en use en vue de son salut et du terme que Dieu a fixé pour son œuvre. A chaque instant de l'histoire où un homme entre dans l'alliance et inscrit à son bénéfice ce qu'elle lui offre de vérité et de vertu salutaires, un moment de l'histoire du salut est vécu, où cette histoire se réalise, par la vertu de l'Esprit Saint, comme histoire divine dans des conditions qui dépassent celles de l'histoire purement terrestre. Dans l'Histoire sainte postpentecostale et postapostolique, il n'y a plus d'apport constitutif nouveau, en ce sens que tout a été donné, tout se trouve virtuellement en Jésus-Christ. Et pourtant, tout est nouveau en chaque instant où joue la liberté d'un homme mue par la grâce de Dieu, et tout va à un terme qui est purement et simplement le terme de l'histoire universelle.

L'Histoire sainte, où le dessein de Dieu s'accomplit par la vertu de Dieu, totalise une triple présence : celle des actes salutaires posés une fois pour toutes et qui agissent, non par simple référence mentale du souvenir, mais par une vertu actuellement opérante; celle du terme qui est visé et, de nouveau, pas seulement par la pensée et le désir, mais comme un fruit présent dans son germe; celle de l'union à Dieu actuellement réalisée à la fois comme fruit de ce qui la fonde, comme germe de ce qu'elle procurera et comme réalité présentement vécue. C'est ce qu'on peut appeler la nature sacramentelle du temps de l'Église.


Il y a une ontologie propre de chaque ordre de choses. Il y a une ontologie des rapports interpersonnels. Il y a une ontologie propre du ciel, formulée par saint Paul en ces cinq mots d'une densité insurpassable, « Dieu avec tout en tous » (*1 Co*, 16, 28). Il y a une ontologie propre de l'Histoire sainte, qui est appa-



rentée à l'ontologie sacramentelle. Celle-ci est, en effet, originale. La théologie scolastique, dont S. Thomas est le docteur commun, a montré que les sacrements réalisent simultanément une triple référence : à la Pâque du Christ comme à la cause dont la vertu est présente et active en eux; à la consommation du rapport d'alliance dans la vie éternelle, comme à la fin qu'ils visent et obtiendront; à la réalisation *actuelle* de ce rapport religieux d'alliance, dans le moment présent de notre vie terrestre, comme à la forme selon laquelle ils nous font exister quand nous les célébrons <sup>88</sup>. Ainsi les sacrements relèvent d'une durée originale dans laquelle le passé, le présent et le futur ne sont pas étrangers et mortels l'un à l'autre comme ils le sont dans la succession chronologique humaine. Le temps sacramentel, qui est celui de l'histoire du salut et de l'Église <sup>89</sup>, est un temps qui permet la communion des hommes qui se succèdent dans la durée des siècles, avec un fait unique historiquement daté et lointain : et ceci pas seulement par une référence de l'esprit, ni même une adhésion de l'esprit, comme je peux communier à la pensée de Platon ou à la mort de Socrate, mais par une présence et une action du mystère du salut <sup>90</sup>.

Établir une communion entre des réalités malgré leurs limites et la distance qui les sépare est le propre du Saint-Esprit, qui opère la communication (2 Co, 13, 13). Il l'opère entre les personnes, malgré le cloisonnement de leurs univers subjectifs, il rend présents, dans la communion des saints, des esprits que séparent, non seulement des espaces, mais des siècles et même l'appartenance à des sphères différentes (terre, ciel, purgatoire). Lui, unique et éternel, c'est-à-dire présent tout entier en un instant sans étendue, contient tout ce qui relève du Royaume de Dieu et il en opère tout en tous. Il anticipe ainsi le « Dieu tout en tous » du Royaume lui-même.

Nombre d'auteurs parlent d' « entrée de l'éternité dans le temps ». Ce n'est pas très précis ni peut-être très exact. On veut dire sans doute que, par la présence et l'opération du Saint-Esprit, il y a dépassement des limites temporelles dans les actes d'une Église qui vit cependant et qui insère ses célébrations dans le temps de l'histoire cosmique et de l'histoire humaine. On veut dire que quand le Dieu vivant lui-même est agent de l'Histoire

— non par sa seule Providence générale, mais pour réaliser une histoire surnaturelle, un « mystère » — il communique à des actes qui se passent dans le temps des possibilités et une densité qui dépassent les conditions du temps terrestre. Il se saisit d'actes terrestrement temporalisés et les introduit dans une autre sphère d'existence, celle de l'ordre eschatologique, dont l'Esprit est le principe.

L'Histoire sainte est *humaine* aussi. On peut dire de l'histoire humaine terrestre qu'elle est la condition et le lieu de l'exercice de la liberté. On peut dire de l'histoire des âmes appelées à l'alliance qu'elle est la durée dans laquelle s'inscrivent les libres réponses des hommes venus à la foi. Réponse à qui, à quoi? Réponse aux appels et aux initiatives de Dieu. Réponse aux requêtes du temps, qui doivent être données à partir du don unique de vérité et de grâce qui nous a été fait. Le temps demande, des fidèles, des réponses de pensée et de témoignage à partir de la foi, et des réponses de service, d'engagement, de véritable mise  commun (*diakonia, koinônia*) à partir de la charité.

Qu'elles soient faites dans le cadre de l'histoire temporelle humaine, bref dans l'Histoire tout court, grande ou petite, et en réponse à ses requêtes, ou qu'elles se produisent sans référence à cette Histoire, uniquement dans l'univers intérieur des relations personnelles avec Dieu, chacune des démarches surnaturelles de chaque homme engage un acte de Dieu. Elle n'est même posée par nous que parce que, d'abord, Dieu la suscite et l'opère en nous. « Une vertu s'est échappée de moi », disait Jésus (*Lc*, 8, 46; cf. 6, 19). L'Histoire sainte, l'histoire de l'Église en tant qu'Église *de Dieu*, est faite ainsi de la suite des venues de Dieu grâce auxquelles les hommes produisent ces réponses de foi et d'amour par lesquelles  construit la Cité de Dieu. En analyse théologique, ce moment d'acte divin présupposé logiquement à nos libres décisions ou réponses, est attribué simultanément à Dieu et à l'humanité toute sainte de son Christ, notre Chef<sup>91</sup>. Car Jésus-Christ est, pour tout ce que Dieu opère en faveur du monde, un « instrument conjoint et animé ». Animé : cela veut dire que ce qui,  lui, *sert* le dessein de Dieu, ce n'est

pas seulement son corps, mais son intelligence, sa conscience, sa volonté, sa liberté, son amour. En son intelligence et sa volonté, en sa conscience, Jésus *connaît* et *aime* tout ce qui rentre dans ce dessein, en sa totalité et en ses détails. Il n'est pas un mouvement de foi ou d'amour qui soit produit par un homme sans que Jésus-Christ ait consciemment et librement *servi* la pré-motion par laquelle Dieu nous donne de le concevoir et de l'accomplir.

Pierre à pierre, la Cité de Dieu se construit ainsi, dans l'histoire terrestre, à la fois d'en bas et d'en haut. Toutes ses pierres lui viennent d'en bas, mais aucune n'entre dans l'édifice qu'elle n'y soit attirée et mise par une vertu qui émane à la fois de Dieu et de son saint Serviteur Jésus-Christ. Le Nouveau Testament nous montre en cela une « venue » de Dieu, du Christ, de son Royaume <sup>92</sup>. La théologie parle de « missions divines <sup>93</sup> ». Ce qui, dans le monde, est Église et Peuple de Dieu est fait à partir de ces « venues », de ces « missions » et apparaît tout suspendu à une action de Dieu et du Christ <sup>94</sup>.

Ces rappels nous permettent de mieux comprendre le contenu spécifique de l'histoire de l'Église en tant que Peuple ou Cité de Dieu, qui se déroule au sein de l'histoire terrestre. C'est l'histoire de la réalisation du rapport religieux d'alliance. C'est la suite des réponses faites par les hommes à Dieu et aux requêtes du temps à partir du don que Dieu leur a fait à jamais en Jésus-Christ, dont les prophètes et les Apôtres nous ont livré les normes. Ces réponses sont tirées tout à la fois du dépôt apostolique et prophétique, comme de leur source objective, et de nous, comme de leur principe subjectif vivant, par une motion qui vient de Dieu. L'histoire de l'Église en tant que Cité de Dieu serait donc finalement l'histoire de la sainteté. Elle ressemblerait assez bien au chapitre XI<sup>e</sup> de l'*Épître aux Hébreux*. Mais tandis que ce chapitre ne retient, de l'Histoire sainte, que quelques *capita* qui concernent cette histoire au niveau de la constitution progressive du rapport religieux, l'histoire de l'Église est celle de la réalisation de ce rapport religieux parfaitement *fondé*, mais non consommé. Cette histoire pourrait se formuler, par exemple, à l'instar d'*Hébr*, XI : « C'est par la foi, en réalisation de l'Évangile et par une « mission » du Saint-Esprit, que le Concile de

Nicée...; c'est par la foi... qu'Augustin...; c'est par la foi... que François Xavier...; c'est par la foi... que Thérèse Martin, etc. Cette histoire est celle des chrétiens répondant aux appels de Dieu et du temps, celle des conciles et des actes du magistère, celle des entreprises missionnaires et des fondations religieuses, celle des conversions, celle de toutes les décisions prises pour Dieu; mais aussi, plus secrète et devant être connue seulement au dernier jour, celle de tous les mouvements de foi et d'amour tirés de nos libertés d'homme par la grâce de Dieu. Si on pouvait en écrire les éphémérides, on y lirait, par exemple : 23 novembre 1654, à Paris, Blaise Pascal...; 25 décembre 1886, à la messe de minuit, à Lisieux, Thérèse Martin fait sa première communion et y vit une « complète conversion » intérieure; aux vêpres, à Paris, Paul Claudel reçoit la foi... Nous évoquons seulement deux ou trois faits connus, mais il y a les myriades de myriades que Dieu connaît et qui figurent dans son Livre de Vie... Immensité, richesse, infinie variété et surabondance de cette histoire où, cependant, il ne s'agit que d'une chose : du rapport d'alliance parfaitement fondé en Jésus-Christ, c'est-à-dire de l'Évangile<sup>95</sup>...

Le temps de l'Église est donc le temps de ce que suscitent en nous de réponses saintes, dans l'ordre de la vérité et de l'amour, les « missions divines », c'est-à-dire les visites par lesquelles « Je suis-j'étais-je viens » *accomplit* le rapport religieux d'alliance révélé et posé une fois pour toutes. Chaque moment de ce temps est à la fois actualité du rapport religieux, présence active de ce qui l'a fondé une fois pour toutes, et commencement de sa consommation finale.

### *Tradition et temps de l'Église ou temps du Saint-Esprit.*

L'application à la tradition de ces considérations sur le temps de l'Église, qu'on appellerait aussi bien temps du Saint-Esprit, se fera facilement en revenant sur le rapport du présent au passé et au futur.

a) « Référence du présent au passé » n'est pas très exact. Il y a bien plutôt présence du passé dans le présent, présence des événements constitutifs du rapport religieux à chaque moment du temps par eux ouvert, situé et constitué; présence du Prin-

cipe à tout son développement <sup>96</sup>. Il y a extension à un grand nombre d'hommes dispersés à travers l'espace et le temps, de « ce qui a été donné une fois pour toutes aux saints » (*Jud*, 3), il y a transmission de l'enseignement et des prescriptions apostoliques. A cet égard, la tradition ne suit pas le temps : elle le vainc, on pourrait presque dire qu'elle l'ignore.

Elle ne comporte pas de vieillissement. Le vieillissement est une altération, et il est aussi décalage par rapport au présent. La tradition est transmission d'un dépôt à travers le temps qui altère tout; mais, au-dessus des transmetteurs qui se succèdent, le Christ, Verbe incarné, qui règne en Seigneur au-dessus des temps, par qui l'Église a sa subsistance, assure l'identité de la forme de vérité et de vie de cette Église. « Jésus-Christ est le même hier et aujourd'hui, il le sera à jamais » (*Hb*, 13, 8). Il faut même aller plus loin. La tradition n'est pas simple permanence d'une forme, elle est perpétuels renouvellement et fécondité selon la forme donnée, assurés par un principe vivant et absolu d'identité. Si l'on veut aller jusqu'à ce principe divin, sans doute faut-il invoquer ici les rapports existant entre le Christ et le Saint-Esprit. On ne peut en parler que par approximation, car ces choses nous dépassent *a toto coelo*, mais on peut tout de même en dire quelque chose de valable, sur la base de la sainte Écriture.

Le Saint-Esprit et le Christ font la même œuvre, mais des aspects différents de cette œuvre leur sont respectivement appropriés <sup>97</sup>. Le Verbe incarné révèle le Père et constitue la nouvelle et définitive alliance en sa forme et sa réalité : il institue les sacrements, l'apostolat, il fonde l'Église. Le Saint-Esprit donne à cette forme instituée l'animation, le mouvement intime de la vie, et il intériorise dans les hommes les dons acquis par le Christ. Dans ces conditions, il est possible de rattacher au Christ la tradition comme transmission d'un dépôt constitué une fois pour toutes, transcendant au temps, et de la rattacher au Saint-Esprit en tant qu'elle est intériorisée et actualisée dans les fidèles au cours de l'Histoire. On ne peut pas ici se priver de répéter le texte célèbre de saint Irénée :

La prédication de l'Église est la même partout et demeure égale à

elle-même, appuyée sur le témoignage des prophètes, des Apôtres et de tous les disciples, à travers le commencement, le milieu et la fin, bref à travers toute l'économie divine, à travers l'opération habituelle (de Dieu) qui effectue le salut de l'homme et réside à l'intérieur de notre Foi, — (foi) reçue de l'Église et que nous gardons, (foi) qui toujours, sous l'action de l'Esprit de Dieu, comme une liqueur de prix conservée dans un vase de bonne qualité, rajeunit et fait même rajeunir le vase qui la contient <sup>98</sup>.

b) Référence du présent à la consommation eschatologique ou finale. L'ontologie biblique est une ontologie eschatologique : la vérité est à la fin; les choses sont, en profondeur, ce qu'elles sont appelées à être par le Dieu vivant qui a formé un dessein, l'a fait connaître par sa Parole et en poursuit la réalisation. En ce sens, bibliquement parlant, la vérité des choses *se fait*. Mais aussi, bibliquement parlant, la fin est déjà visée dès le commencement. Celui-ci a valeur de germe, de prémices : il porte un destin dynamique.

Ce sens des choses se retrouve dans la notion biblique de témoignage. Le moment d'attestation d'un fait arrivé et vu existe bien dans le témoignage biblique. Mais, tout en ayant tort de le déprécier quelque peu, R. Asting ■ heureusement mis en relief une autre valeur, spécifiquement biblique <sup>99</sup> : le témoignage est une affirmation tenace du propos de salut de Dieu, qui est dynamiquement orienté en avant, vers sa réalisation jusqu'à sa consommation.

L'intelligence du propos de Dieu et l'obéissance à ce propos tel que sa structure a été fixée, se déploient, au fil des siècles, dans la fidélité du Peuple de Dieu. Chacun des actes de cette fidélité suppose et engage une actualisation, par le Saint-Esprit, de ce qui ■ été livré, et une actualisation répondant à la pleine historicité des moments successivement vécus. Il ne s'agit pas d'une simple répétition du disque enregistré dans les écrits apostoliques, c'est une vie historique, tant de contemplation, de louange, que de lutte contre les erreurs, de délimitation du vrai, d'entreprises missionnaires, de réponse aux requêtes du temps. Tout cela, par le Saint-Esprit. Jésus a déclaré : « Je vous ai dit ces choses alors que je demeurais avec vous. Mais le Paraclet, l'Esprit Saint, que le Père enverra en mon nom, vous

enseignera tout et vous rappellera ce que je vous ai dit » (Jn, 14, 25-26); « Quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous conduira vers la vérité tout entière; car il ne parlera pas de lui-même; mais tout ce qu'il entendra, il le dira, et il vous annoncera les choses à venir. Il me glorifiera, car c'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part » (16, 13-14). Ces paroles ont été dites immédiatement aux Apôtres, mais il est difficile de ne les pas appliquer à toute l'Église. La révélation est close, mais sans cesse est donné un « esprit de révélation <sup>100</sup> » qui en fait vivre et pénétrer le sens.

C'est ainsi que la tradition est développement en même temps que transmission. Il est impossible que le vrai rapport religieux soit gardé sans que la substance en fructifie. Ce qu'on a reçu et professé dans le baptême devient, dans la vie du chrétien, louange et service, témoignage, réponse et initiative <sup>101</sup>.

Les Pères ont vu les conciles et les conciles se sont vus eux-mêmes comme continuant, dans des conjonctures inédites et en réponse à des requêtes nouvelles du temps, la manifestation du mystère de Dieu et du vrai rapport religieux faite par les prophètes, le Seigneur et ses Apôtres. Nous avons déjà rencontré, de ce fait, de très nombreux témoignages <sup>102</sup>. Pour les Pères, pour les conciles, pour les théologiens du haut moyen âge et de la Scolastique, la Révélation inclut, comme son rayonnement dans l'histoire humaine, la totalité de la manifestation de Dieu dans l'intelligence que, sous l'action du Saint-Esprit, l'Église prend progressivement des implications du vrai rapport religieux. Il s'opère ainsi une certaine croissance, en ce sens que ce qui était enveloppé dans le dépôt hérité des Apôtres est développé, déployé ou déplié. L'Écriture, témoignage prophétique et apostolique sur le dessein de Dieu, s'explique dans la tradition : à cet égard, il y a *plus* dans la parole ecclésiale (et, éventuellement, dans quelque « définition » du magistère extraordinaire) que dans le texte de l'Écriture, philologiquement étudié et historiquement compris. Mais le magistère et l'Église doivent revenir sans cesse au point de source, normatif, du dépôt transmis. Ce faisant, ils se replongent dans une plénitude qui les dépasse : il y a *plus* dans la source que dans ce qu'elle alimente <sup>103</sup>. « Tout scribe devenu disciple du royaume des cieux est semblable à

un propriétaire qui tire de son trésor du neuf et du vieux » (*Mt*, 13, 52) <sup>104</sup>.

« Tradition » prend ainsi un second sens. C'était d'abord la transmission telle quelle d'un dépôt sacré. C'est aussi l'explication qui se fait de ce dépôt par le fait qu'il est vécu et défendu, génération après génération, par le peuple de Dieu <sup>105</sup>. La tradition garde, mais, gardant de façon vivante et dans une histoire qui n'est pas vide, elle thésaurise. Ce que nous recevons au <sup>xx</sup>e siècle est toujours « la foi transmise aux saints une fois pour toutes » (*Jud*, 3), mais nous ne pouvons pas détacher ce dépôt de la communion des saints qui l'ont reçu, gardé et vécu entre les premiers « saints » et nous. Nous communions avec les Apôtres à travers et avec toute l'Église issue d'eux et toujours habitée par l'Esprit de leur Pentecôte, qui est aussi la sienne. Finalement même, par eux et avec eux, nous communions à la conscience que Jésus-Christ lui-même a eue, en son âme humaine, de tout le dessein du Père, bref de tout le « mystère » <sup>106</sup>.

Le mystère, le dessein du Père, ont Jésus-Christ lui-même en leur centre mais englobent tout ce qui dépend de lui. Jésus, qui domine le temps, totalise sa conscience tout le « chrétien » que son corps mystique est appelé à vivre et à connaître dans la succession à travers laquelle il opère sa croissance (*Ép*, 4, 11-13). Quand il dit « Tout m'a été remis (παρεδόθη) par mon Père et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, comme nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils a voulu le révéler » (*Mt*, 11, 27), il se désigne lui-même, après le Père, comme étant la conscience qui porte la totalité de la tradition chrétienne prise en son sens le plus profond et le plus général. Pour nous, ce n'est pas à partir de son centre lumineux que nous nous efforçons à comprendre le « mystère »; nous remontons plutôt vers ce centre par la communion des fidèles et, décisivement, des Apôtres, qui furent les premiers fidèles, compagnons et témoins de Jésus : « Comprendre avec tous les saints ce qu'est la Largeur, la Longueur, la Hauteur et la Profondeur..., et vous entrerez par votre plénitude dans toute la plénitude de Dieu » (*Ép*, 3, 18-19).

La tradition que chacun reçoit n'est pas une quintessence du

christianisme primitif, mais la totalité de ce qui s'est dévoilé du Christ au cours des âges. Rien n'est perdu des acquisitions valables du passé. Il peut s'opérer en principe, à chaque moment, une totalisation de ce qui a été ainsi reçu et vécu. C'est à cela que s'efforce la « théologie positive » au sens précis du mot. Elle cherche, à travers les monuments qui nous sont parvenus, à saisir la totalité du sens catholique du dépôt tel qu'il s'est affirmé et déployé dans toute la communion de foi issue des Apôtres <sup>107</sup>.

Il faut d'ailleurs reconnaître qu'on ne peut saisir cette totalité par la seule voie de l'intelligence, ni par celle de la recherche historique ni même par celle d'une définition dogmatique. Ce n'est possible que dans la communion vivante dont la richesse ne s'exprime que partiellement au plan de la connaissance explicite. Nous aurons à revenir sur ce point.

Peut-on valablement appeler « tradition » cette thésaurisation d'explications? Ces explications rentrent-elles dans le contenu transmis ou ne sont-elles que la *forme* de la transmission? Le protestantisme refuse, au nom de la qualité unique et privilégiée du dépôt apostolique que tout cela rentre dans le contenu : ce serait assimiler l'*Histoire* à la *Révélation*.

La réponse catholique, contenue dans les positions tenues depuis toujours, a été formulée dans la théologie post-tridentine. Elle consiste en son fond à savoir que l'opération divine continue dans l'Église, non pour révéler ou fonder la structure essentielle, mais pour faire vivre et comprendre les implications du rapport religieux <sup>108</sup>. L'élaboration moderne de cette théologie de toujours a surtout consisté à développer et à justifier une doctrine du magistère comme sujet décisif de la tradition active. Assisté pour cela par le Saint-Esprit, le magistère discerne, dans la tradition matérielle, laquelle englobe les formes historiques de transmission et la luxuriance des explications et des expressions, ce qui est vraie tradition apostolique ou sens de cette tradition.

Les protestants, une nouvelle fois, récusent cette justification en disant qu'elle revient à attribuer au magistère vivant un pouvoir équivalent à celui de révélation (cf. *E. H.*, p. 280 s., n. 20).

Du côté catholique même, on a noté que la réponse, si juste soit-elle, ne saurait s'arrêter là. Le magistère est une puissance

de discernement, puisqu'il a reçu de Jésus-Christ une mission d'enseignement authentique. Il n'est pas lui-même une source de révélation et ne jouit d'aucune autonomie par rapport au dépôt : il n'en est que le ministre. On ne peut séparer une « positive du magistère » d'une « positive des sources » (*E. H.*, p. 255 s.). Le charisme fonctionnel dont jouit le magistère est, non seulement un charisme d'assistance, pas de révélation, mais il est, en soi, un don d'assistance préservatrice, quasi négative : « assistentia ne erret ». Il garantit d'erreur une décision à laquelle le magistère parvient au terme d'un travail humain (évidemment accompagné du secours de Dieu). Ce travail comporte indissolublement des recherches de « théologie positive » au sens où nous entendons celle-ci et qui inclut, en premier lieu, une étude exégétique sérieuse. La théologie positive représente ainsi, dans la vie de l'Église, une instance critique au service des théologiens, des prédicateurs et du magistère lui-même; elle est un moyen d'assurer l'authenticité des développements et de discerner ce qui, dans la luxuriance des formes historiques, peut appartenir au *contenu* de la tradition.

Mais elle n'est pas le dernier mot. Comme toute la théologie, elle est enseignante et enseignée. Le dernier mot appartient au Saint-Esprit et à son organe humain, institué par Dieu dans son peuple, le magistère du corps épiscopal, héritier du corps apostolique dans l'ordre du ministère.

## L'ÉVANGILE, SOURCE DE LA TRADITION APOSTOLIQUE

Le décret du concile de Trente concernant la tradition, 8 avril 1546, place ses déclarations sous le signe de l'Évangile : D 783. Ce qui est en jeu, aux yeux du concile, c'est la pureté et la plénitude de l'Évangile. *Sa pureté* : le but du concile, en général, et particulièrement dans le décret qu'il promulgue, est « ut sublati erroribus puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur », que soient écartées les erreurs et qu'ainsi soit gardée la pureté de l'Évangile. *Sa plénitude* : car ce que l'Évangile contient comme vérités et comme règles de comportement n'est pas

renfermé dans les seules Écritures, mais dans les livres *et* des traditions non écrites. Le concile voit les traditions dans le cadre de l'apostolicité, et le respect de ces traditions comme une condition de notre fidélité envers la plénitude de l'héritage des Apôtres. Ne garder, de celui-ci, que les écrits, serait n'en pas tout garder. Car les Apôtres n'ont pas laissé que cela.

Quant à l'« Évangile » lui-même, le concile le caractérise ainsi : 1<sup>o</sup> il a été promis antérieurement par les prophètes dans les saintes Écritures <sup>109</sup>; 2<sup>o</sup> Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, l'a pour la première fois promulgué de sa propre bouche. En son sens premier, « Évangile » désigne donc la prédication de Jésus-Christ; 3<sup>o</sup> Jésus a donné à ses Apôtres l'ordre de le prêcher à toute créature (*Mt*, 28, 19 s.; *Mc*, 16, 15) comme la source universelle et unique (*omnis*), tant de la vérité du salut que des règles de comportement (chrétien). Donc, l'Évangile remplit les trois moments historiques de l'existence du Peuple de Dieu. Sous l'Ancienne Disposition, il est promis : il est le contenu prophétique des Écritures de l'Ancien Testament <sup>110</sup>. Il est promulgué comme réalité advenue par Jésus-Christ, c'est-à-dire par Dieu lui-même fait chair, durant le temps de son existence terrestre. Il est le contenu de la prédication qui fait l'objet du mandat apostolique; comme tel, il est la source de tout ce qui a, pour le peuple chrétien, valeur de règle, tant dans l'ordre de l'action ou du culte que dans l'ordre de la pensée religieuse et qui parvient à chaque génération, tant par la voie des écrits que par d'autres modes de transmission. Bref, il est la charte du rapport religieux de l'alliance renouvelée à jamais en Jésus-Christ.

Ad. Harnack s'étonnait, en 1910, que l'histoire de la notion d'« Évangile » n'ait jamais été faite <sup>111</sup>. Effectivement, la notion a été remarquablement bien étudiée au niveau de l'exégèse biblique <sup>112</sup>. On l'a suivie chez les auteurs des trois premiers siècles <sup>113</sup>. Les historiens protestants la retrouvent ensuite chez les Réformateurs, précédés par quelques « préréformateurs ». Entre les deux, à part la poussée d'« évangélisme » dont François d'Assise est la plus belle fleur, et l'équivoque « Évangile éternel » des joachimites ou des spirituels franciscains, il semble que le fleuve se soit perdu dans les sables ou ait cheminé souterrainement.

D'un certain nombre de coups de sonde et de recherches par-elles faits dans l'Histoire, nous croyons pouvoir conclure que si, des origines du XVI<sup>e</sup> siècle, la pensée chrétienne n'a suivi la voie, ni d'une opposition de style luthérien entre évangile et loi, ni même d'un paulinisme caractérisé, elle est demeurée dans le sentiment général que l'Évangile, c'est Jésus-Christ. Il y a un Évangile quand Jésus-Christ est présent et actif pour communiquer la vie. Cette conviction s'exprime dans les textes <sup>114</sup>, dans l'iconographie <sup>115</sup>, dans la liturgie, qui est ici particulièrement significative : soit que, dans la liturgie de consécration d'un évêque, on s'attache au rite de l'imposition du livre des Évangiles, attesté en Orient depuis la fin du IV<sup>e</sup> siècle, à Rome au VI<sup>e</sup> siècle, en Gaule au VII<sup>e</sup> siècle <sup>116</sup>; soit qu'on se réfère au cérémonial entourant la proclamation liturgique solennelle de l'Évangile, surtout avec le « Gloria tibi, Domine » d'origine orientale qui a pénétré en Occident par la liturgie gallicane <sup>117</sup>. Chez S. Grégoire le Grand, dans la mission vers le nord et vers l'est, chez S. Bède, à l'époque carolingienne, puis, au XII<sup>e</sup> siècle, chez Rupert de Deutz et dans les commentaires de l'*Apocalypse*, la vie de l'Église est conçue comme prédication de l'Évangile et son histoire comme la suite des conquêtes de la Parole de Dieu <sup>118</sup>. Il y a aussi l'évangélisme des mouvements de « vie apostolique » et de pauvreté, qui a son plein fruit d'Église dans les Ordres mendiants : l'Évangile est vu comme forme de vie parfaite.

S. Thomas d'Aquin, qui a puissamment perçu l'originalité du Nouveau Testament par rapport à l'Ancien, a intégré à sa synthèse systématique une notion précise de l'Évangile qu'on retrouve, très cohérente, en maints endroits de ses commentaires scripturaires. Il l'envisage sous deux aspects principaux : comme prédication ou *doctrina* (avec la grande densité de sens qu'il met dans ce mot) et comme « loi nouvelle » consistant principalement (*principaliter* est très fort, il s'agit vraiment du principe souverain) dans la grâce du Saint-Esprit, avec ce qu'elle représente à la fois d'exigences et de vertu opérante pour réaliser le vrai rapport religieux, le salut et la vie éternelle <sup>119</sup>.

Quand le concile de Trente parle de « puritas ipsa Evangelii » et de « Evangelium... fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae », il assume une longue tradition qui était

encore très active chez les théologiens contemporains. Voici par exemple deux théologiens franciscains qui appartiennent à la génération qui précède celle des Pères du concile Caspar Schatzgeyer († 1527) et Nicolas Herborn († 1535).

Schatzgeyer a un chapitre *De Evangelio* dans sa *Traductio Sathanae* (1525)<sup>120</sup>. L'Évangile, c'est la Révélation. Il a commencé immédiatement après la chute, avec la promesse d'un salut. Cette révélation est celle de la « bona voluntas Dei Patris erga hominem lapsum », elle aboutit à l'envoi du Médiateur. Elle se dévoile dans l'Ancien Testament déjà aussi bien que dans le Nouveau. Son contenu est double, promesses et commandements, « quid nobis conferre velit; quidquid ■ nobis exigat » : ce qui est exigé, c'est l'action de grâces et l'observation des commandements, mais surtout de celui d'aimer.

Herborn reproche aux luthériens d'identifier ou de confondre Évangile, Écriture et Parole de Dieu<sup>121</sup>. Mais l'Écriture n'est qu'un signe de l'Évangile, un document lui portant témoignage. L'Évangile n'est pas principalement un texte écrit, mais la puissance qui opère le salut, la manifestation et l'expression de la grâce; il est la nouvelle loi infusée dans les cœurs au baptême par le Saint-Esprit.

Au concile de Trente lui-même, Claude Lejay, orateur du cardinal d'Augsbourg, approchait d'une manière plus topique encore de ce qui devait être la position du concile quand il disait que les traditions aussi bien que les Écritures canoniques étaient secondes par rapport à l'Évangile qui, lui, était la valeur absolue<sup>122</sup>.

Tous ces antécédents nous permettent de donner au texte du concile de Trente un sens prégnant, gonflé par la sève d'une tradition qui n'était pas oubliée. L'Évangile y est considéré comme la source de tout le christianisme issu des Apôtres : source dont les eaux salutaires sont transmises ensuite par deux voies différentes, les Écritures et les traditions. Nous voudrions développer deux points particulièrement notables de cette idée d'Évangile : son caractère de source et la dualité, dans cet Évangile, d'un aspect noétique et d'un aspect dynamique d'efficacité pour le salut.

1<sup>o</sup> *L'Évangile comme source.*

L'idée est extrêmement active, peut-être prédominante, dans la tradition chrétienne. Sans cesse, des images de fleuve, de source, de soif étanchée, sont associées aux idées d'Écritures saintes et d'Évangile. L'assimilation des quatre Évangiles aux quatre fleuves du Paradis vient, croyons-nous, d'Hippolyte : S. Irénée, son maître, ne la connaît pas, il s'en tient au symbolisme des quatre animaux <sup>123</sup>. Pourtant nous saisissons déjà chez Irénée la référence scripturaire qui est, croyons-nous, à l'origine de toute cette théologie : la référence au Christ, *comme à sa source*, de toute l'existence chrétienne dont le baptême, ~~en~~ lequel on professe la foi, est le principe. « Ceux qui ne participent pas à l'Esprit ne puisent pas au sein de leur Mère (l'Église) la nourriture de Vie; ils ne reçoivent rien de la *source très pure qui coule du corps du Christ* <sup>124</sup>... » S. Hippolyte a repris cette référence scripturaire (*Jn*, 7, 37-38), mais dans une typologie baptismale (et ecclésiale tout ensemble) plus développée. Il commente le type de Suzanne, vierge chaste, de son bain et des menées odieuses dont elle souffre de la part des deux vieillards — scène évoquée si souvent dans les catacombes —, et il écrit :

Le jardin qui avait été planté en Éden est la figure et, d'une certaine manière, le modèle du jardin véritable (...). Car *Eden* est le nom du nouveau « *Jardin de volupté* » planté à l'Orient, orné de toutes sortes de bons arbres, ce qu'il faut comprendre de la réunion des justes et du lieu saint sur lequel est bâtie l'Église. Car l'Église (est)... la sainte réunion de ceux qui vivent dans la justice. La concorde, qui est le chemin des saints vers la communauté, voilà ce qu'est l'Église, jardin spirituel de Dieu, planté sur le Christ, comme à l'Orient (...).

Il coule dans ce jardin un fleuve d'une eau intarissable. *Quatre fleuves* (*Gn*, 2, 11) en découlent, arrosant toute la terre. Il en est de même dans l'Église : le Christ, qui est le fleuve, est annoncé dans le monde entier par le quadruple évangile. Il arrose toute la terre et sanctifie tous ceux qui croient en lui, selon la parole du prophète : *Des fleuves sortent de son corps* (*Jn*, 7, 38). Dans le Paradis se trouvaient l'arbre de la connaissance et l'arbre de la vie (*Gn*, 2, 9), de même aujourd'hui deux arbres sont plantés dans l'Église : la Loi et le Verbe.

Car par la loi vient la connaissance du péché (Rm, 3, 20), mais par le Verbe est donnée la vie et accordé le pardon des péchés <sup>125</sup>...

Ainsi trouvons-nous chez S. Hippolyte une première typologie baptismale, celle du Paradis. L'Église était un nouveau Paradis avec, en son centre, le véritable arbre de vie — qu'on identifiera bientôt avec la croix. Le fleuve qui la féconde était le Christ, arrivant ■■■ fidèles partagé en quatre courants dans l'Évangile tétramorphe <sup>126</sup>. Ce fleuve d'eau vive est sorti du corps du Christ, selon ce qu'il avait lui-même annoncé (Jn, 7, 38) et que S. Jean nous montre se réaliser typiquement sur la croix, quand le coup de lance ■ ouvert, au flanc du Seigneur, une source d'eau et de sang (19, 34) <sup>127</sup>. Irénée, Hippolyte, et avant eux déjà Justin et le Ps.-Barnabé, connaissent évidemment l'application ■■ Christ du texte de l'Exode (17, 1-7; cf. Nb., 20, 2-13; Ps., 48, 21-22; 78, 16, 20; 105, 41) sur le rocher d'où Moïse avait fait jaillir une source. Comment l'eussent-ils ignoré, puisqu'elle était accréditée par S. Paul (1 Co., 10, 4)? Voici ce qu'écrivait S. Irénée : « Le rocher, c'est lui; et il ■ produit douze sources, c'est-à-dire la doctrine des douze Apôtres <sup>128</sup>. »

S. Cyprien connaît les deux typologies que nous venons de reconnaître : la typologie paradisiaque qui est, chez Hippolyte, tout ensemble une typologie du baptême et une typologie des Évangiles <sup>129</sup>, et la typologie de l'eau jaillie du rocher, c'est-à-dire du côté du Christ percé par la lance <sup>130</sup>.

Notons ici que, chez Hippolyte, les quatre fleuves d'eau vive qui sortent du corps du Christ sont les Évangiles <sup>131</sup>, chez S. Cyprien également, mais ce qui est mis en rapport avec le côté ouvert, c'est le baptême, non les Évangiles. Par contre, un poème contre Marcion, faussement attribué à Tertullien, voit probablement le baptême, mais surtout et expressément les quatre Évangiles, couler du sein du Christ comme de leur source <sup>132</sup>.

A partir de Constantin, les représentations plastiques des quatre Évangiles comme fleuves du Paradis sortant du Christ alternent avec les textes. Un bon nombre de ces représentations, ou encore d'inscriptions, se trouvent dans des baptistères <sup>133</sup>, ou unissent le thème des quatre fleuves et celui du baptême <sup>134</sup>. Parfois, l'évocation des quatre Évangiles est expressément asso-

ciée avec la scène du « Dominus legem dat ». Tout cela trouve son lieu dans le mystère baptismal : le fidèle est baptisé, tout ensemble, dans l'eau, dans l'Esprit et dans la foi qui lui a été transmise et qui est la loi du Seigneur, son Évangile. Tout cela est bien exprimé dans ce texte de Priscillien († 385) : « Quant à nous, nous sommes entrés par le symbole dans le corps de la vénérable Église de Dieu, et nous connaissons, dans l'institution des quatre Évangiles, une indissoluble *Fides* (foi, baptême) répandue par l'unique source distribuée en trois branches... » (cf. n. 133); ou celui-ci, de S. Jérôme : « (Le catéchumène) désire venir au Christ, dans lequel réside la source de la lumière, afin que, lavé par le baptême, il reçoive le don du pardon <sup>135</sup>. »

Par la suite, le symbolisme des quatre fleuves est encore largement attesté, mais, pour autant que nous puissions voir, sans particulière référence baptismale, sauf dans le thème iconologique de la Fontaine de vie <sup>136</sup> et dans quelques mosaïques de baptistères (Saint-Dié, par exemple). Il reste que le Christ est présenté comme source de l'Évangile, et l'Évangile comme source de toute connaissance et de toute vertu. Le Christ est *Fons* : source et fontaine. Il l'est simultanément des Écritures ou des Évangiles et du baptême, de la connaissance salutaire et du salut ou de la vie : « Unum et idem cum sit Verbum Dei, credentibus ei fontem aquae in vitam aeternam dans », dit S. Irénée <sup>137</sup>. Écoutons Innocent III lui faire écho, plus de mille ans après : « Fluvius... est evangelica praedicatio, quae de Domino Jesu Christo procedit; qui est fons vitae, in cuius lumine videbimus lumen, a quo generaliter omnis vera voluptas emanat... Quae (aqua) tam longe lateque defluxit, ut mundi repleverit universum... Haec irrigat paradysum, id est fecundat ecclesiam <sup>138</sup>... »

Il ressort de cette documentation, à laquelle on pourrait ajouter encore bien des témoignages textuels et figurés, que les deux grands actes de la *traditio* du symbole ou des Évangiles et de la plongée dans l'eau baptismale accompagnée de la profession de foi et de l'invocation trinitaires, étaient — et sont toujours — une communication de l'unique Source qu'est l'Évangile, c'est-à-dire le Christ (cf. *supra*, n. 114). Ces deux actes formaient, conjointement, la *traditio* complète par laquelle un homme devient membre du Peuple de Dieu ou du Corps du Christ, c'est-à-dire,

aussi bien, par laquelle se réalise l'Église comme cette expansion du Christ et des Apôtres dont nous avons parlé. La *traditio* noétique de la foi s'achevait dans une *traditio* réelle de la vie nouvelle de Jésus-Christ dans les eaux dont il est la Source. L'enseignement reçu et professé par le catéchumène devenait sa vie dans et par le sacrement, qui achevait et scellait la foi dans l'âme. « Dant regnatricem flumina sancta fidem », dit une inscription de S. Laurent in Damaso <sup>139</sup>. La *traditio* se consommait dans la (*re*)*generatio*. Sa communication comme connaissance et comme loi s'achevait dans un don de la vie. C'est ce que suggère avec autant de profondeur que de sobriété le texte de saint Hippolyte que nous avons cité (cf. n. 125).

Il y avait deux arbres dans le Paradis, l'arbre de la connaissance et l'arbre de la vie. Le baptême, réouverture du Paradis, était successivement et conjointement communication de la loi (*traditio legis*), par laquelle nous vient la connaissance du péché, et communication du Verbe en laquelle nous sont donnés le pardon du péché et la vie. Il est clair que tout cela est de grande conséquence pour l'idée que nous pouvons nous faire de la Tradition. Elle n'est pas seulement noétique, mais réelle. Elle est tradition du salut, de la vie chrétienne, de la réalité de l'alliance.

Nous croyons que, par la suite, la notion s'est quelque peu rétrécie en s'intellectualisant. C'est là un processus qu'on peut suivre dans les catégories apparentées de *Fides* et de *Fidelis* <sup>140</sup>. Sans doute le fait est-il sensible dans un texte comme celui-ci, du début du x<sup>e</sup> siècle : « Per hoc signatur nobis evangelium, quod est fons et summa fidei nostrae <sup>141</sup>... » La notion d'Évangile est ici surtout noétique. Il s'en faut cependant de beaucoup qu'on ait dès lors méconnu sa valeur dynamique totale, opération de salut, qu'exprime, par exemple, plus d'un texte de Thomas d'Aquin.

## 2<sup>o</sup> Aspect noétique et aspect dynamique de l' « Évangile ».

L'Évangile est présent comme promesse dans l'Ancien Testament (cf. *supra*, n. 110). En lui-même, il est l'annonce joyeuse du Christ advenu, du salut actuellement offert <sup>142</sup>.

Il réunit, comme tel, les deux valeurs de révélation de Dieu

et de puissance de salut, un moment noétique et un moment dynamique. Les deux sont si étroitement liés que, souvent, dans les textes du christianisme primitif, le salut est vu déjà dans la connaissance de Dieu. C'est que la Parole fait connaître et opère en même temps <sup>143</sup>. *Dabar*, parole, vient d'une racine qui signifie : être derrière, avec une nuance de quelque chose de caché et qui va être poussé en avant. La Parole est acte en même temps que manifestation ou énoncé, elle *opère* en ceux qui croient (1 Th, 2, 13). « Je ne rougis pas de l'Évangile : il est une force de Dieu pour le salut de tout homme croyant <sup>144</sup>. »

Évidemment, la Parole de Dieu n'est tout cela que si elle est *acte de Dieu*. C'est ici que s'inscrit la vérité de l'actualisme de Dieu dont la théologie barthienne est l'affirmation conséquente et systématisée. Le *texte* de la Bible ou de l'Évangile est bien un produit de l'action révélatrice de Dieu en tant qu'elle a été un fait historique : il n'est pas par lui-même, et pris en sa matérialité, opération ou acte actuel de Dieu. Plutôt que K. Barth, nous invoquerons ici Origène, et tant de témoignages patristiques après le sien <sup>145</sup>. La Parole de Dieu, c'est le Verbe-Dieu lui-même. Écriture, parole prêchée — nous ajouterons : sacrements, traditions — ne sont que des *moyens* par lesquels la Parole de Dieu révèle et agit, des *lieux* en lesquels le Verbe de Dieu, c'est-à-dire la Personne vivante du Verbe, est venu et ne cesse de venir. Le Verbe, c'est désormais Jésus-Christ. Jésus-Christ ne venait pas *en tant qu'Incarné* dans les prophètes de l'Ancien Testament, mais c'était déjà le Verbe, et nous ne trouvons la vie dans leurs écrits que si nous y cherchons et lisons Jésus-Christ. Mieux : si Jésus-Christ lui-même y vient et nous les lit <sup>146</sup>. C'est de cette façon que l'Évangile se trouve dans les Écritures de l'Ancien Testament.

Incontestablement, la notion d'Évangile, invoquée par le concile de Trente dans son décret sur les Écritures et les traditions apostoliques, ■ pour référence réelle, sinon explicite, le début de l'Épître aux Romains (I, 1-6, 15-17) : S. Paul parle de l'Évangile annoncé par les prophètes dans les saintes Écritures, dont le contenu est Jésus-Christ, Fils de Dieu, né, mort, ressuscité et glorifié, et qui est une force de Dieu pour le salut de tout homme croyant. Pourtant, dans cette notion paulinienne d'Évan-

gile, le concile envisage, en cet endroit, non le moment d'efficacité mais celui de révélation et de déclaration. S'il est la source et l'objet de la foi, celle-ci est de même envisagée ici comme connaissance, non formellement comme principe de justification et de vie divine <sup>147</sup>. Cet Évangile est source de toute détermination de vérité et de comportement dans le christianisme.

Le concile de Trente a été l'œuvre d'hommes formés dans l'esprit analytique et formel de la scolastique. Cela se marque dans la vigueur de ses textes. Pas plus que la scolastique il ne parle des choses globalement, mais, en chaque endroit, sous l'aspect formel qui convient. Mais pas plus que le premier concile du Vatican <sup>148</sup>, il n'ignore que la foi comporte un aspect de connaissance et un aspect de principe de justification et de vie éternelle. La notion d'Évangile-Source qu'il met en œuvre est vraiment celle de S. Paul et de la Tradition, mais ce qui en est dit au chapitre des livres canoniques doit être complété par ce qui est dit : 1<sup>o</sup> par le concile de Trente lui-même au chapitre de la justification ou de la conversion <sup>149</sup>. N'est-il pas remarquable que le Christ y soit présenté comme « Fons omnis justitiae » ? 2<sup>o</sup> Par le premier concile du Vatican, dans l'un ou l'autre des deux seuls articles qu'il ait abordés, celui de la foi et celui de l'Église. D'une part, en effet, il définit la foi comme l'accueil de la Révélation à cause de son principe d'origine constitué par Dieu lui-même se dévoilant <sup>150</sup> : par l'acte de Dieu, actuellement agi à notre bénéfice et qui est, en nous, l'appui et le motif dernier de notre adhésion. D'autre part, il définit l'Église comme le service institué par le Christ, Pasteur éternel et évêque de nos âmes, « ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet », pour rendre coextensif et présent à toute la durée du monde l'acte par lequel il nous a sauvés et rachetés.

L'Évangile comme puissance *opérant* le salut par le moyen de la foi prise en son moment de principe de vie, c'est ce « salutiferum redemptionis opus ». La notion néotestamentaire d'Évangile, celle que mettent en œuvre les textes et les symboles que nous avons recueillis chez les Pères, dans la liturgie baptismale, dans l'art chrétien ancien, prend « Évangile » dans toute sa compréhension, comme source de toute la vie chrétienne : connaissance, régénération, comportement, éthique, sainteté. Si

cet Évangile est transmis, la « tradition » dont il sera le contenu sera tradition du christianisme lui-même, de l'« opus redemptionis salutiferum ». Cette notion de « tradition » est évidemment authentique. Nous la retrouverons plus loin. Le concile de Trente, dans son décret, <sup>151</sup> présente une plus limitée. Il prend « Évangile » comme la *déclaration* du salut sous son aspect de vérité et de règle; cet Évangile est la source de tout ce dont les chrétiens doivent vivre au plan des vérités et des règles, et qui leur est transmis depuis les Apôtres, soit par la voie de leurs écrits, soit par celle de traditions non écrites.

Quelle est l'originalité de chacun de ces deux modes de transmission? Nous envisagerons cette question dès le paragraphe suivant en ce qui concerne l'Écriture, dans un chapitre ultérieur en ce qui concerne les traditions.

## TRADITION, ÉCRITURE, TRADITIONS DIGNITÉ DE L'ÉCRITURE

Il existe une transmission de la totalité du christianisme, en tout cas de ses déterminations objectives. Cette transmission peut être appelée « tradition ». Certains auteurs ont donné une telle extension au mot. En ce sens, la tradition englobe les sacrements et les Écritures.

Si l'on s'en tient à la déclaration, à la transmission du message évangélique, il y a eu d'abord, c'est bien certain, une transmission purement orale de la vérité salubre (*sacra doctrina*). Jésus n'a rien écrit : le fait vaut la peine qu'on réfléchisse à sa signification <sup>151</sup>.

Jésus a tout communiqué à ses Apôtres, mais rien par voie d'écrit. Les Apôtres eux-mêmes ont d'abord construit l'Église par la communication la plus totale de l'Évangile, par des paroles et par l'action, par la prédication et par l'exemple, par l'exercice de l'autorité et par l'organisation : pas par écrit. C'est un point sur lequel ont beaucoup insisté les apologistes catholiques en face de la Réforme : l'Évangile a existé tout entier avant les évangiles et les épîtres <sup>152</sup>. Ils en ont beaucoup appelé à l'idée d'évangile écrit dans les cœurs (cf. 2 Co., 3, 3) : dans le cœur

des Apôtres d'abord, puis par eux, qui coopéraient avec l'Esprit Saint, dans le cœur des premiers disciples. Déjà S. Irénée écrivait : « Et si les Apôtres eux-mêmes ne nous avaient laissé aucune Écriture, ne faudrait-il pas alors suivre l'« ordre de la Tradition » qu'ils ont transmise à ceux à qui ils confiaient les églises? C'est précisément à cet « ordre » qu'ont donné leur assentiment beaucoup de peuples barbares qui croient au Christ; ils possèdent le salut écrit *sans encre ni papier par l'Esprit Saint dans les cœurs* et ils gardent avec soin la tradition ancienne, croyant... <sup>153</sup>. »

Il s'agit alors d'une connaissance de Jésus-Christ et d'une pratique de la vie chrétienne transmises directement, en leur totalité. Quand Ignace d'Antioche écrit qu'il se réfugie dans l'Évangile comme dans la chair de Jésus-Christ <sup>154</sup>, ou que ses archives sont Jésus-Christ <sup>155</sup>, il entend par « Évangile » — il le dit clairement lui-même <sup>156</sup> — la réalité du mystère chrétien simplement reçue et vécue dans la foi vive. Il est clair que cela suffisait à faire l'Église. On peut même dire que l'Église n'a jamais davantage et mieux été l'Église que lorsqu'elle avait le mystère chrétien imprimé dans le cœur, sans Écritures autres que celles des prophètes. En ce sens, on souscrirait à la conclusion que tirait Jean Gerson : l'Écriture n'est pas de l'essence de l'Église <sup>157</sup>.

C'est pourtant une chose que nous ne dirions pas volontiers. Car s'il s'agit de l'Église *telle que Dieu l'a voulue*, elle comporte les Écritures prophétiques et apostoliques comme norme interne voulue par Dieu. De fait, plusieurs Apôtres ont écrit et ils l'ont fait mus par un ordre de Dieu <sup>158</sup>. De fait, du vivant même des Apôtres et après eux, l'annonce missionnaire de l'Évangile a été faite à la fois par écrit et par une prédication orale <sup>159</sup>. L'Église ■ été voulue par Dieu, 1<sup>o</sup> transmettrice de la totalité de la réalité et de la vérité chrétiennes; 2<sup>o</sup> avec des Écritures comme norme et comme moyen de réaliser son apostolicité. Ainsi, après avoir eu pour objet ou contenu la transmission de tout le christianisme, la tradition devait se définir comme un mode de transmission autre que l'Écriture, voire même, en un certain sens, comme la transmission d'un contenu autre que celui de l'Écriture. Très tôt, Écriture et tradition ont constitué un binôme de termes à la

fois liés et opposés, ou du moins différenciés. Le mot tradition recevait ainsi un sens plus étroit et plus formel.

Même alors, « tradition » comprenait beaucoup de choses. Pas seulement des vérités communiquées de bouche à oreille. Pas principalement cela, peut-on même dire, car il y a, dans cette idée, quelque chose d'assez chimérique. Que pourrait bien être, concrètement, un énoncé doctrinal communiqué ainsi pendant des siècles? Sur quel fait, sur quelle vraisemblance s'appuierait-on pour arguer d'une telle transmission sans aucune publicité en faveur de n'importe quel point de doctrine? Au surplus, nous l'avons vu (*E. H.*, p. 75 et n. 63, p. 112), les Pères de l'Église ancienne ont affirmé, avec une égale force, et que les Apôtres ont tout connu, et qu'ils ont tout communiqué. Mais s'il n'y a pas eu une telle susurration secrète, que tout rend invraisemblable, il y a eu bien d'autres choses communiquées et bien d'autres moyens de communication, que les écrits.

Il y a eu l'enseignement oral public portant principalement, quant à son contenu, sur le sens christologique et ecclésial du témoignage consigné dans les Écritures de l'Ancien Testament touchant le plan de salut de Dieu (cf. *infra*, ch. V). Il y a eu les sacrements : et non seulement la nue réalité, la substance dogmatique de ceux que le Seigneur avait institués ou indiqués, mais le fait même de leur célébration par les Apôtres : la façon dont ils ont procédé, peut-être sur une indication expresse du Seigneur, ou pour l'avoir vu faire ainsi, ou encore par fidélité à des gestes toujours valables de l'ancien Peuple de Dieu (les « saints » de Judée). Il y a eu tout, de ce que les Apôtres ont déterminé ou disposé pour répondre aux requêtes du temps ou des circonstances (cf. *1 Co.*, 11, 34, etc.) et qui est resté, après eux, comme une règle. Des coutumes se sont établies ainsi; d'autres ont été créées par les disciples des Apôtres, puis par l'Église au cours de son histoire...

Une distinction et un vocabulaire tendent à devenir classiques dans la théologie catholique : la distinction entre la Tradition et les traditions <sup>160</sup>. G. Söhngen la rapproche d'autres usages différentiels du singulier et du pluriel : la Loi et les lois, la Promesse et les promesses, le Péché et les péchés <sup>161</sup>; peut-être pourrait-on ajouter : la Révélation et les révélations, la Conversion et

les conversions, voire la Technique et les techniques, etc.? Nous avons vu que les théologiens ou apologistes catholiques du XVI<sup>e</sup> siècle ne connaissaient pas cette distinction (cf. *E. H.*, ch. V, n. 8). Elle affleure cependant d'une manière assez remarquable dans le discours tenu à Trente par le premier président du concile, cardinal del Monte, dans la congrégation générale du 12 février 1546. Il disait :

Vous savez, mes Pères, comment toute notre foi s'adresse à la révélation divine et que celle-ci nous est transmise (*traditam*) par l'Église, d'un côté (*partim*) à partir des Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament, de l'autre côté (*partim*) à partir d'une simple transmission comme de main en main. Aussi, pour progresser avec ordre, il nous faut, après avoir confessé notre foi, recevoir les Saintes Écritures, puis traiter également des traditions ecclésiastiques <sup>16</sup>.

### *Distinctions*

Nous aboutissons donc aux distinctions suivantes :

*Les traditions* : ce sont des déterminations qui sont normatives dans des conditions qui restent à préciser et qui ne sont pas contenues formellement dans les Écritures canoniques. Elles peuvent émaner, soit de Jésus, soit des Apôtres, soit de l'Église, et donc être divines, apostoliques ou ecclésiastiques. Elles peuvent être durables ou précaires. Par induction, on arrive à la conclusion que, sans préjudice de leurs implications dogmatiques, elles concernent principalement le culte et la discipline (cf. *E. H.*, p. 64-76).

*La Tradition* : qui présente trois, ou même quatre aspects ou sens :

1<sup>o</sup> La transmission de tout l'Évangile, c'est-à-dire, du mystère chrétien, sous quelque forme que ce soit. Écriture, parole, confession de foi, sacrements et gestes de culte, coutumes et ordonnances, tout cela avec la réalité que cela véhicule ou produit. Ceci, d'abord, au sens objectif de contenu *a*), ensuite au sens d'acte de transmettre *b*) <sup>163</sup>.

2<sup>o</sup> Dans le contenu ainsi transmis, c'est-à-dire la vérité du mystère chrétien ou de l'alliance en Jésus-Christ, on peut distinguer entre les choses (Écriture, sacrements et institutions;

Écriture surtout) et leur interprétation ou leur sens. La Tradition est alors l'interprétation ou le sens donnés aux réalités transmises dans le groupe auquel elles ont été confiées, qui les vit et les communique.

S'agissant de l'Écriture, la Tradition en est un certain usage et une certaine lecture faite en référence au mystère chrétien et qui est à la fois christologique, ecclésiologique et anagogique ou eschatologique, selon l'analogie de la foi. Ce sens objectif du mot est très fréquent chez les Pères anciens; il recouvre assez largement, mais non entièrement, la Règle de foi au sens objectif qui est aussi celui des Pères.

3<sup>o</sup> Cette interprétation ou lecture s'est déployée et exprimée dans une suite et dans un ensemble de témoignages fixés, soit dans des écrits, soit dans d'autres monuments : institutions, liturgie, art, coutumes, etc. On appelle souvent l'ensemble de ces expressions « la Tradition ». Ainsi dans le fameux *Probatum ex Traditione* de nos manuels, où « Tradition » désigne en réalité l'ensemble des monuments de la Tradition. Un certain génie ou sens vivant dans la communauté des chrétiens (*ecclesia*) comme il existe un certain génie à la base des manifestations de la culture d'un peuple, ou un certain éthos dans le climat intérieur d'une famille, se trouve au principe de tels monuments : la Tradition est alors le sens catholique que possède l'Église comme sujet supra-individuel vivant de la suite des témoignages dans lesquels s'exprime son interprétation de ce qu'elle transmet et dont elle vit.

Il nous arrivera, dans la suite de ce travail, de préciser en quel sens le mot « Tradition » est employé, en référence à ce tableau. Les sens 2<sup>o</sup> et 3<sup>o</sup> de « Tradition » seront étudiés respectivement dans les chapitres V et VI de cet Essai. Auparavant nous considérerons, dans le chapitre III, le sujet vivant de la Tradition et, dans le chapitre IV, la modalité propre qui s'attache à la transmission du dépôt apostolique du fait qu'elle est autre chose que la simple transmission d'un texte. Après ces longs discours, nous aborderons une nouvelle fois, en un chapitre VII et dernier, le débat séculaire pendant entre l'Église et la Réforme, au sujet de l'Écriture et de la Tradition. Cependant, avant de clore ce chapitre introductif, il nous faut encore dire un mot, 1<sup>o</sup> des tradi-

tions apostoliques; 2<sup>o</sup> de la dignité propre de l'Écriture en tant que texte fixé par écrit.

### *Les traditions apostoliques.*

Nous ne les étudierons pas de façon détaillée. Il n'y a rien à ajouter à ce qui a été dit, dès le xvi<sup>e</sup> siècle (Cano, Bellarmin), touchant leur existence et les critères permettant de les reconnaître. Nous renvoyons, pour cela, aux exposés existant. Nous voudrions seulement apporter une précision. La polémique durcit les positions : c'est ce qui est arrivé au xvi<sup>e</sup> siècle. Il est rare qu'on introduise des distinctions et des nuances dans ce qu'on doit d'abord défendre contre une attaque d'ensemble. C'est pourquoi il est bon de se déprendre, si l'on peut, des étreintes de la controverse et, pour mieux dépasser celle-ci, d'interroger les esprits qui ont librement respiré avant elle. On retrouve alors une situation désenfiévrée, une liberté et une aisance, bref un climat dans lequel bien des difficultés perdent leur caractère aigu et irritant.

Les Pères les plus proches des origines admettaient qu'il pouvait exister des traditions apostoliques divergentes : S. Irénée le note à propos du conflit né au sujet de la date de la célébration pascale <sup>164</sup>. Plus tard, à l'époque classique des Pères (iv<sup>e</sup>-v<sup>e</sup> siècles) et durant l'ère, également classique à sa manière, des grands Scolastiques, on n'exigeait pas, pour qu'il y ait « tradition apostolique », qu'une institution, ou éventuellement une doctrine, ait été tenue et transmise telle quelle et toute formée, par les Apôtres. Ni, pour qu'il y ait « tradition divine », qu'elle ait été promulguée telle quelle et formellement par le Seigneur. On savait que la forme ou la formulation en était *ecclésiastique*, mais on attribuait la chose aux Apôtres parce qu'elle venait substantiellement d'eux. Rien n'est plus instructif à ce sujet que la façon dont s'exprime S. Léon <sup>165</sup>. Qu'il s'agisse des jeûnes ou des collectes charitables, par exemple, S. Léon, tout à la fois, en rattache l'institution aux Apôtres, et la forme particulière à « nos pères ». Il y a « tradition apostolique » quand l'idée qui s'exprime dans une institution se rattache aux Apôtres. L'identité est moins celle de la forme extérieure que celle de l'inspiration ou de la visée, gardées à travers l'histoire par le Saint-Esprit

qui guide les fidèles pour qu'ils gardent le dépôt et en comprennent le sens « (Spiritus Sanctus) qui nunc quoque cordibus fidelium suis praesidet institutis ut ea omnes et obedienter custodiant et semper intelligant <sup>166</sup> ».

Les grands Scolastiques ont une position analogue sur des points plus importants encore, de portée pleinement dogmatique. Citons-en trois ou quatre tout à fait majeurs : *a*) L'origine apostolique du Symbole. S. Thomas d'Aquin, par exemple, l'admet, comme fait tout le moyen âge (*supra*, p. 26-27, n. 65, 67), mais il en attribue la publication à l'Église <sup>167</sup>. *b*) L'institution des sacrements. C'est S. Bonaventure qu'il est bien instructif d'interroger ici <sup>168</sup>. Il est des sacrements tels que la confirmation et l'extrême-onction, que le Christ, pense-t-il, n'a institués que dans leur principe, d'autres comme la confession, qu'il a instituée « insinuando et auctoritatem dando... ». *c*) L'institution de la primauté romaine. Les textes abondent (nous en avons recueilli des dizaines) qui, affirmant qu'elle vient du Seigneur lui-même à travers l'apôtre Pierre, attribuent cependant une part de décision à diverses sources historiques : conciles, empereurs, situation de Rome, etc.

L'important est de noter que le moyen âge et les Pères n'éprouvaient aucune difficulté à conjoindre l'absolu de l'institution divine ou apostolique et le relatif des déterminations historiques. Ils ne voyaient pas de coupure entre le moment de l'Incarnation ou des Apôtres, au niveau duquel joue la grâce de révélation ou de fondation, et un moment quelconque d'histoire ecclésiale, où joue une grâce de fidélité vivante, donc aussi d'explication ou de développement, qui émane du même Esprit-Saint. Étrange phénomène : c'est au moment où la théologie catholique pouvait enfin disposer des ressources des disciplines historiques qu'elle s'est mise à défendre des positions de moindre historicité... C'est qu'elle se déployait dès lors sous l'aiguillon de la polémique.

Dès maintenant, notons bien que, dans le décret du concile de Trente sur Écriture et traditions, la fidélité à tenir les traditions apostoliques non écrites se situe dans le cadre d'une *totale* fidélité à garder l'héritage apostolique. Dès qu'elle s'est trouvée en présence d'une prétention de n'admettre que la *seule* Écriture,

l'Église a frémi, craignant qu'on ne lui ravisse une moitié de l'héritage des Apôtres<sup>169</sup>, non en valeurs quantitatives, mais quant aux voies par lesquelles cet héritage lui parvient d'âge en âge. Il est possible, en effet, que les théologiens, au moment du concile et après lui, aient entendu la distinction entre Écriture et traditions apostoliques au sens d'une distinction entre deux lots d'objets contenus respectivement dans une corbeille A et une corbeille B; mais ce n'est pas *cela* que le texte du décret prononce. Il dit que rejeter ou mépriser les traditions apostoliques revient à négliger une des deux voies, un des deux modes, par lesquels nous parvient, dans sa plénitude, l'héritage des Apôtres.

*Dignité propre de l'Écriture en tant que texte écrit.*

La question est à voir dans la perspective du présent chapitre. Il s'agit, disions-nous en le commençant, d'assurer l'identité d'un dépôt infiniment riche, en la profession et par la vertu duquel une multitude innombrable d'hommes doit être sauvée dans toutes les régions de la terre et à travers toutes les générations. Il s'agit, pour la conscience de l'Église, de vaincre l'espace et le temps, facteurs éventuels de dégradation, voire de désintégration.

La transmission non écrite offre de très certains avantages : 1<sup>o</sup> Elle permet la plénitude, que le texte risque de contracter dans les limites de son énoncé clair. 2<sup>o</sup> Elle est, de soi, communautaire, alors que le texte permet un contact immédiat et peut être lu par un individu en son particulier; ainsi elle répond, par son statut même, au régime et aux exigences de l'Église en tant que communion. D'autant que cette communion n'est pas une société de pensée, mais une communion de vie surnaturelle, qui communique sa substance la meilleure, non par voie d'enseignement intellectuel seulement, mais aussi par celle d'une célébration des mystères du salut en leur réalité.

Pourtant, le texte écrit présente d'autres avantages et il a une dignité propre qui, de tout temps et partout, a valu au *livre* une sorte de respect et même de vénération religieuse<sup>170</sup>.

S'agissant de l'Écriture sainte, une dignité et valeur absolues

lui viennent de l'institution du Seigneur, puisque Dieu ■ voulu que ce texte fût, et qu'il l'a produit par une grâce insigne. Mais il faut ajouter des avantages et une dignité :

1<sup>o</sup> De publicité. La publicité est une propriété essentielle de la Révélation (cf. *supra*, p. 32-33 et n. 87). Elle lui convient plus encore au temps des Apôtres et de l'Évangile qu'à celui des prophètes et d'Israël, puisque l'alliance est désormais offerte à toutes les nations (*Mt*, 28, 19). Or, S. Augustin fait une remarque qu'a reprise S. Thomas d'Aquin <sup>171</sup>. Les prophètes qui ont commencé d'écrire sont aussi ceux qui ont proposé un message intéressant spécialement les Gentils, et ils l'ont fait au moment où était fondée Rome, appelée à réunir ces mêmes Gentils sous son sceptre. Augustin interprète comme il peut la séquence et les connexions de l'histoire telle qu'elle s'est déroulée sous la conduite de Dieu. L'idée est intéressante. Elle souligne bien la coïncidence de la rédaction écrite et de la publicité la plus universelle.

2<sup>o</sup> De permanence et de solidité, donc aussi de certitude. *Scripta manent*. C'est pourquoi l'on parle d'un « Livre de vie » pour désigner la connaissance ferme que Dieu ■ de ceux qu'il a choisis et prédestinés pour la vie éternelle, *firma notitia de praedestinatis* <sup>172</sup>. D'une façon plus topique, Möhler notait que « sans la sainte Écriture considérée comme la plus ancienne incarnation de l'Évangile, la doctrine chrétienne n'aurait pu se conserver dans toute sa pureté et dans toute sa simplicité. (...) Nous ne saurions nous faire une image complète du Sauveur, car nous manquerions de certitude sur bien des détails, et tout se résoudrait en légendes et fables <sup>173</sup> ».

La Tradition peut venir des Apôtres, mais leurs écrits sont aujourd'hui encore, et ils demeureront à jamais, exactement tels qu'ils les ont produits, et dans la forme même où ils les ont produits, reproduisant leurs paroles jusque dans les mots. Ce fait est évidemment d'une valeur toute particulière si on le met en rapport avec le principe de la clôture de la Révélation avec la mort des Apôtres. Il faut s'attendre à ce que la référence à l'héritage écrit des Apôtres soit une des conditions concrètes de l'apostolicité de doctrine qui doit accompagner l'apostolicité de ministère <sup>174</sup>.

3<sup>o</sup> De vérification ou de référence indiscutable. Déjà S. Luc

déclarait à Théophile avoir rédigé par écrit le récit des événements « tels que les avaient transmis ceux qui furent dès le début témoins oculaires et serviteurs de la parole... afin que tu te rendes bien compte de la solidité des enseignements que tu as reçus » (1, 1-4; cf. *Jn*, 20, 31). Les Écritures sont, pour l'annonce orale de la Bonne Nouvelle, un instrument externe, donc incontestable, de vérification et de persuasion <sup>175</sup>. *Testis, trestis* le témoin, c'est le point extérieur et immobile de référence, le troisième terme, qui peut départager deux contradicteurs ou prouver qu'un objet a changé.

À l'intérieur même de l'Église, les Écritures représentent une norme qui, ayant certes besoin d'interprétation, se présente dans un état de fixité indiscutable et d'expression explicite tel qu'elle puisse, mieux que la tradition non écrite, servir de critère. Il est plus difficile de préciser le contenu normatif de la Tradition que celui de l'Écriture. Dans l'Église primitive, elles étaient employées ainsi : non pour la première conversion, mais pour confirmer et approfondir la foi <sup>176</sup>. Le danger est, de prime abord, plus grand, de mêler des idées personnelles à une tradition non fixée dès l'origine qu'à l'Écriture. On pourrait illustrer cette remarque par des faits tirés de l'histoire des idées de l'Église primitive, par exemple en matière d'eschatologie. C'est de ce danger que Calvin argue en faveur de la référence scripturaire <sup>177</sup>. Il méconnaît une pleine ecclésiologie de l'Église comme mystère et, au surplus, s'en prend à une position catholique abâtardie. Nous ne saurions accueillir sa remarque dans un sens de *Scriptura sola*. Elle contient pourtant quelque chose de juste. Si la Tradition permet surtout à l'Église de garder la plénitude du dépôt apostolique, l'Écriture lui permet surtout d'en garder la pureté. La théologie positive, qui est vouée à l'étude des monuments de la Tradition, a une fonction critique à exercer à l'intérieur de la fonction enseignante de l'Église. Elle ne permet pas seulement d'alimenter la connaissance de foi, ce qu'elle fait puissamment : elle permet de s'assurer que l'on construit avec de l'or ou de l'argent, non avec du bois ou de la paille (1 Co, 3, 10-17). L'Écriture est, pour l'Église, la garantie externe — finalement, la seule efficace — de l'appartenance, à la Révélation, de ce qu'elle croit et prêche <sup>178</sup>.

Les Pères déjà — Irénée, Tertullien, Athanase, Vincent de Lérins, etc. — ont montré dans l'Écriture un moyen de prouver ou de confirmer la vérité de l'enseignement oral : *instrumentum*, dit Tertullien <sup>179</sup>. Newman a repris cette idée des Pères. Le docteur Hawkins avait très tôt attiré son attention sur elle <sup>180</sup>. La Tradition, disait-il, enseigne, l'Écriture a pour rôle de prouver <sup>181</sup>. Aussi est-il normal qu'on se réfère d'autant plus à elle que la vérité est en discussion. Les Pères ont beaucoup invoqué l'Écriture pour combattre les hérésies. Mais ils l'ont chérie plus encore comme la source de toute connaissance salutaire. On composerait tout un livre de leurs témoignages à ce sujet.

Tu me confias à Ton serviteur et Ton disciple, en lui ordonnant de me laver de toute souillure. Il me conduisit par la main, comme on mène un aveugle à la source, c'est-à-dire aux saintes Écritures et à tes divins commandements (...). A partir de ce jour, Tu revins plus souvent; chaque fois que je me trouvais devant la source, Tu prenais ma tête et Tu la plongeais dans l'onde, me laissant voir l'éclat de Ta lumière <sup>182</sup>.

Quelle plus belle expression trouver d'une expérience bénie, faite des myriades de fois, que celle du mystique byzantin S. Siméon le Nouveau Théologien? Elle exprime bien le dépassement de toute utilité de preuve, dans l'usage chrétien des saintes lettres. Du reste, pour revenir sur cette utilité de preuve, précisons, pour finir, qu'Écriture et Tradition se complètent mutuellement : car l'Écriture appelle une interprétation, qui doit être conforme au *sensus Ecclesiae*. L'appel aux témoignages de la Tradition est, pour le catholique, l'assurance ou le signe que son interprétation est correcte. Un Thomas d'Aquin s'est attaché à toujours en citer quelqu'un. Ainsi la Tradition (3<sup>e</sup> sens) a-t-elle aussi valeur de preuve, mais c'est précisément par le côté où elle est fixée en quelque monument, de sorte qu'on reste dans la perspective du troisième avantage que nous avons reconnu au texte écrit comme tel.

Ainsi, dès cette fin de notre premier chapitre, Écriture et Tradition nous apparaissent comme ne s'opposant pas, mais s'impliquant et s'appuyant l'une l'autre. L'Écriture apporte la preuve

que l'interprétation de la Révélation (c'est-à-dire : du rapport religieux) est exacte; la Tradition, saisie en ses monuments, est la garantie de l'authenticité de notre lecture de l'Écriture. Entre les deux, il doit s'établir et se maintenir un nécessaire dialogue. Les deux ont le même auteur souverain, le Saint-Esprit, et le même lieu d'existence, le Peuple de Dieu.

## CHAPITRE II

# Essai de clarification de la notion de tradition Aspects et acceptions

1<sup>o</sup> Tradition dit, de soi, une transmission de personne à personne. Elle implique un sujet vivant. Au point de vue de son contenu, la tradition ainsi prise en son sens le plus primitif et le plus large se réfère simplement à un dépôt, quel qu'il soit; elle ne précise ni n'exclut rien. Ce dépôt ou ce contenu peut comprendre des écrits aussi bien que des paroles, des gestes, des règles de comportement, des institutions. Bref, la tradition ne se définit pas d'abord par un objet matériel particulier, mais par l'acte de transmettre. Son contenu est simplement *id quod traditum est, id quod traditur*.

Ce sens se rencontre souvent chez des auteurs modernes<sup>1</sup>. Nombre d'entre eux admettent un sens total de « tradition », représentant la transmission de toute la Révélation ou de tout l'Évangile, Écritures comprises, et un sens plus étroit, limité chez eux, non seulement à ce qui n'est pas transmis par écrit, mais à ce qui n'est pas contenu dans les Écritures (cf. *infra*, n. 7).

2<sup>o</sup> Ce contenu représente la tradition ■■ sens objectif, *ce qui* est transmis. On l'appelle aujourd'hui assez communément « tradition passive ». Ce ■■■ du substantif est prépondérant chez les

Pères anciens <sup>2</sup>. On en distingue ce que, depuis Schrader et surtout Franzelin, on appelle la « tradition active ». On entend par là l'acte de transmettre formellement considéré. Cet acte du sujet vivant a pour contenu la tradition au sens objectif. C'est même, selon nous, une bonne raison de tenir au premier sens, en quelque sorte sans frontières, de « tradition ». Car la notion de tradition active s'applique toujours à la totalité de ce qu'a reçu l'Église dans le dépôt apostolique : qui oserait dire qu'elle ne transmette pas les Écritures canoniques ? Dès lors, ne faut-il pas les inclure dans la tradition au sens premier et large du mot, au nom de la correspondance entre tradition passive et tradition active <sup>3</sup> ? Du reste, il faut éviter, en parlant ainsi, de se représenter deux traditions ; on ne désigne par là que deux aspects d'une unique tradition, dont l'un implique l'existence de l'autre, et réciproquement. Il n'existe ni acte sans contenu ni contenu sans transmission active.

3<sup>o</sup> Cependant, une précision s'impose, à partir de ce qui caractérise formellement la tradition. Elle comporte dans son contenu, tel que nous l'avons envisagé jusqu'ici, des réalités qui ont une existence objective indépendamment du sujet vivant qui les transmet. C'est le cas de tous les monuments de la tradition : les monuments figurés, mais surtout les écrits.

Par « écrits » nous entendons tous les textes. Ils ont, comme tels, une existence objective et sont leur propre « sujet » en tant même que textes écrits. Ils subsistent *en eux-mêmes*, nonobstant le fait qu'ils ne suffisent pas, par soi seuls, à faire discerner leur valeur d'authentiques témoignages portés à la pensée de Dieu. Nous reviendrons dans un instant sur ce point.

Il résulte de ce fait que ce qui, dans le contenu total de la tradition, est texte vérifie imparfaitement le caractère propre de la tradition, qui est d'être une transmission de personne à personne, nécessitant un sujet vivant. S'il s'agit de la transmission du dépôt apostolique, cette remarque s'applique évidemment aux écrits apostoliques <sup>4</sup>. De là vient que si, en prenant la tradition dans toute son extension, on y englobe les écrits (n<sup>o</sup> 1), on peut aussi la prendre en un sens, non seulement plus étroit, puisqu'il est moins extensif, mais plus précis, puisque la restriction

qu'on lui fait subir s'inspire ou se réclame d'un élément formel du concept de tradition.

En ce sens restreint, la tradition objective se définit par distinction d'avec l'Écriture et en opposition à elle : elle est ce qui est transmis autrement que par écrit, au moins originairement. Nous ajoutons cette restriction, car ce qui a d'abord été transmis autrement que par écrit peut être rédigé par la suite, au moins en partie. Ou bien la tradition est, dans l'acte de transmettre (sens actif), ce qui se fait par un autre moyen, et donc selon un autre mode, que celui de l'écriture.

La controverse du xvi<sup>e</sup> siècle a donné une prépondérance à ce sens restreint de « tradition ». Certains le considèrent même comme seul authentique (ainsi le P. Proulx, cité n. 3), ce qui ne laisse pas d'avoir de sérieuses conséquences pour l'orientation de tout un éventuel traité de la tradition. D'une façon générale, l'esprit peut s'orienter en deux directions, à l'intérieur de cette acception restreinte du mot. Soit en considérant la tradition comme ce qui est transmis *autrement* que par l'écriture. On s'attache alors au *mode* de la transmission; on n'introduit *a priori* aucune limite dans les objets transmis. C'est dans ce sens qu'avec bien d'autres auteurs contemporains <sup>5</sup>, nous nous engagerons. Soit en considérant les *objets* ou le contenu matériel : la tradition est alors la partie des institutions et des doctrines non consignée dans les Écritures. Ce sens, qui s'annonce chez les Pères du iv<sup>e</sup> siècle (S. Basile, etc.), est celui qui prévaut dans l'interprétation du texte du concile de Trente, « in libris scriptis et sine scripto traditionibus <sup>6</sup> » entendu dans le sens, non de deux canaux ou deux modes, mais de deux sources dont l'une apporterait un contenu d'objets que l'autre ne fournirait pas. Mais J. R. Geiselman et Ed. Ortigues ont bien montré que cette interprétation, non seulement ne s'impose pas, mais qu'elle force le texte dans un sens qui n'est pas celui qui découle de sa construction même.

La distinction que nous avons faite entre une notion première et formelle, mais large, de tradition (n<sup>o</sup> 1) et une notion formelle plus restreinte (n<sup>o</sup> 3), est bien connue des théologiens <sup>7</sup>. Elle est supposée par certains textes du magistère <sup>8</sup>. Le plus souvent, cependant, celui-ci parle, soit de Tradition en un sens cumulatif incluant sans distinction tradition active et tradition passive,

contenu écrit et non écrit <sup>9</sup>, soit de traditions apostoliques non écrites, dans la ligne de la controverse du xvi<sup>e</sup> siècle <sup>10</sup>.

4<sup>o</sup> Nous avons parlé de tradition, et même d'écrits ou d'écriture, dans les termes les plus généraux, nous tenant jusqu'ici au plan d'une pure définition formelle. Il faut maintenant distinguer, s'agissant de la religion révélée et même de la religion chrétienne. Il y a le temps de la Révélation et il y a celui où l'on vit de la Révélation faite. Il y a la tradition dont les Apôtres sont les sujets actifs et il y a la tradition dont l'Église, fondée sur la Révélation faite aux prophètes et aux Apôtres <sup>11</sup>, est désormais le sujet : tradition apostolique, tradition ecclésiastique. N'insistons pas davantage sur une distinction classique, au moins depuis le concile de Trente, et bien présente à nos esprits modernes. Mais voyons ce que cela signifie pour les écrits et pour la tradition au sens restreint du mot, définie par une transmission non écrite.

Nous avons acquis de précieuses distinctions entre 1<sup>o</sup> tradition objective et tradition active (n<sup>o</sup> 2), puis 2<sup>o</sup> tradition totale et tradition au sens restreint (n<sup>o</sup> 3), enfin 3<sup>o</sup> tradition d'origine apostolique et tradition d'origine ecclésiastique (n<sup>o</sup> 4). Nous pouvons nous faire un tableau plus complet en appliquant les distinctions 1 et 2 à chacune des deux catégories de la distinction 3. Nous aboutirons ainsi à une explication de la réalité assez complexe, mais aussi assez complète malgré sa brièveté. C'est cette réalité qui est complexe, étant très riche. Nous ne cherchons qu'à y voir clair et à y mettre de l'ordre. Distinguer reste le seul moyen qu'on ait trouvé pour ne pas confondre.

5<sup>o</sup> La tradition apostolique est celle qui a pour sujet transmetteur les Apôtres.

1<sup>o</sup> *Tradition active.* — Quand il s'agit des Apôtres et du christianisme, l'acte de transmission de personne à personne a toujours la garantie divine, parce que les Apôtres ont été, tous et chacun, par la grâce du Saint-Esprit, des révélateurs et des fondateurs.

2<sup>o</sup> *Tradition objective.*

A) Est tradition apostolique, au sens premier et total, tout ce que les Apôtres ont transmis pour faire vivre le Peuple de

Dieu dans la vérité du rapport religieux issu de Jésus-Christ.

B) Si l'on sépare, dans ce qui est ainsi transmis, les écrits et ce qui n'a pas été écrit, que dira-t-on?

a) Les écrits apostoliques appartiennent à la Révélation, tout comme les Écritures d'Israël. Les uns et les autres sont relatifs à Jésus-Christ comme à leur centre. Que les écrits prophétiques et apostoliques appartiennent à la Révélation, cela signifie que Dieu en porte la responsabilité, ayant agi, par les charismes de l'inspiration, de telle sorte qu'il puisse et doive être dit véritablement l'auteur (*auctor* : le sujet responsable, parce qu'il est à l'origine) d'un écrit qui a pourtant un rédacteur humain, historique. En raison de cela, ces écrits ont une valeur normative absolue. On les appelle les Écritures canoniques<sup>12</sup>. Un assez grand nombre d'écrits se sont donnés comme émanant de tel ou tel des témoins choisis par Dieu afin de porter leur témoignage sur les faits de la Révélation. Il en existe près d'une cinquantaine rien que parmi ceux qui se donnent comme « évangiles ». Pourtant, ils n'ont été ni reconnus ni retenus comme canoniques. Nous aurons l'occasion d'aborder, dans un chapitre ultérieur, les problèmes que pose ce fait décisif.

b) La tradition apostolique au sens restreint du mot comprend tout ce que les Églises ont reçu des Apôtres comme enseignement, règles de conduite et de discipline, réalités de culte, sens du mystère chrétien et des Écritures prophétiques, organisations, etc., considéré comme transmis indépendamment des textes ou autrement que dans les textes. On en isole parfois, sous le nom de « traditions apostoliques », quelques points particuliers tenus depuis toujours et universellement, dans l'Église, comme venant des Apôtres (cf. *supra*, n. 10). De ces points, on ne peut exclure *a priori* des vérités dogmatiques, n'est-ce que l'idée même d'un canon des Écritures du Nouveau Testament. Encore faut-il éviter de se représenter la chose sous la forme, chimérique, d'une sorte de chuchotement de bouche à oreille, de génération en génération, dont la substance, un beau jour, serait produite au grand jour de la publicité. Traditionnellement, on ■ rattache toujours, d'une manière ou d'une autre, aux Écritures canoniques, toutes les vérités dogmatiques ou, comme on préférerait dire, les vérités nécessaires au salut<sup>13</sup>; quand on ■ cité des

exemples de « traditions apostoliques », c'était communément, *in recto* et en premier lieu, des points de culte ou de discipline qui comportaient ensuite, éventuellement, d'importantes conséquences ou implications doctrinales <sup>14</sup>.

6° La tradition ecclésiastique ou ecclésiale est celle qui a pour sujet d'origine l'Église en sa vie historique. Nous disons bien : sujet d'origine. L'Église est aussi le sujet de transmission de la tradition apostolique, soit au sens total A), et c'est ce qu'on entend le plus communément par la Tradition <sup>15</sup>, soit au sens restreint des traditions apostoliques (B b) du paragraphe précédent). Celles-ci ne perdent pas cette qualité, qui leur vient de leur origine, du fait qu'elles sont gardées et transmises par l'Église. Seulement, elles sont, de ce fait, difficilement discernables en leur qualité d'apostoliques.

1° *Tradition active*. — Elle est, nous l'avons vu, transmission de tout ce qui est donné par Dieu ou sous sa motion pour que son peuple vive, à la fois purement et pleinement, selon l'Alliance. Le sujet qui la porte est, pour cela, non pas « inspiré », comme l'ont été les prophètes et les Apôtres pour devenir le principe humain de ce qu'avec le P. Deneffe on peut appeler la *traditio constitutiva*, mais « assisté » pour être authentiquement le principe actif de la *traditio continuativa* <sup>16</sup>.

Le sujet de cette tradition active est l'*ecclesia*, au sens traditionnel de ce mot (Pères, liturgie), qui est sensiblement ce que nous appelons la communauté chrétienne. L'assistance est donnée à l'*ecclesia* comme telle, qui est le sujet adéquat des dons de l'Alliance et singulièrement de la tradition. Elle se distribue, dans l'*ecclesia*, selon la place et le rôle que les différents membres ont à y tenir. Les simples membres en ont leur part, dans l'unité, pour vivre de l'Alliance et selon elle; les membres qui occupent une place de chefs en bénéficient pour exercer leur mandat et leur service de chefs, d'autorité, impliquant le droit à ordonner et à être obéis. Ce sont les charismes du magistère, classiquement définis par sa charge de garder fidèlement et déclarer ou expliquer authentiquement le dépôt confié à l'*ecclesia* comme à l'Épouse du Christ <sup>17</sup>.

Les charismes de l'*ecclesia* et plus précisément ceux du magis-

tère permettent ainsi : 1<sup>o</sup> de discerner, dans le matériel tel quel qui se présente, porté par le fleuve puissant et souvent limoneux de l'Histoire, quels sont les éléments qui appartiennent authentiquement à la tradition; en conséquence, 2<sup>o</sup> de leur conférer une valeur normative pour la foi ou pour la conduite chrétienne, à chacun conformément à sa nature et à sa valeur intrinsèque. Non qu'ils *créent* cette valeur : ils seraient incapables de la leur conférer s'ils ne l'avaient déjà, l'ayant reçue du Saint-Esprit. Mais, la reconnaissant et la proclamant publiquement pour l'*ecclesia*, le magistère promulgue, pour cette même *ecclesia*, sa règle, en mettant en œuvre l'autorité afférente, tout comme les charismes, à la mission qu'il a reçue de paître le Peuple de Dieu (Ac, 20, 28). C'est ainsi que la tradition active telle que l'exerce le magistère assisté, constitue les éléments matériels de la tradition historique, en leur qualité formelle d'éléments d'une tradition normative<sup>18</sup>. Il le fait pour tout ce que la tradition historique de l'Église charrie en fait d'écrits, d'idées et de propositions, de coutumes, de rites et de dévotions, etc. C'est lui qui discerne entre un Père de l'Église et un simple écrivain ecclésiastique, et, chez un Père lui-même, chez un docteur de la grâce comme S. Augustin par exemple, entre la part de pensée personnelle et le purement catholique. C'est lui aussi qui, finalement, juge de l'authenticité d'un écrit se présentant comme prophétique ou apostolique, donc comme témoignage inspiré sur l'Alliance conclue en Jésus-Christ. L'établissement d'un canon des Écritures ne crée certes pas l'inspiration divine d'un écrit, mais elle fixe, pour les fidèles, le domaine du normatif scripturaire. Bref, la tradition active du magistère est constitutive des éléments matériels de la tradition en leur caractère formel de règle de foi. Elle intervient enfin et 3<sup>o</sup> pour interpréter authentiquement le contenu de ce qu'elle transmet et dont toute l'*ecclesia* est, avec et sous le magistère, la gardienne.

Par tout cela, l'*ecclesia*, tous ses membres en elle mais surtout ceux qui pensent, écrivent, cherchent, enfin, à titre tout à fait décisif, le magistère, développent et thésaurisent, au fil des temps, de nouvelles expressions de la foi et des comportements chrétiens. Ainsi, comme le remarquait déjà bien Scheeben<sup>19</sup>, la tradition ecclésiastique active, en traversant les siècles, se produit en

monuments qui rentrent à mesure, s'ils en sont dignes, dans le développement de la tradition objective, d'une façon analogue, bien que non tout à fait comparable, à ce qu'est devenue la tradition apostolique écrite à l'égard de la première tradition apostolique orale.

2<sup>o</sup> *Tradition objective.*

A) *Au sens total.*

B) *Au sens restreint* : a) *Écrits ou autres monuments.* — Il s'agit des *expressions* de tout ce qui s'accumule, dans l'Histoire, d'explications relatives ■■ christianisme, c'est-à-dire à la Révélation ou à l'Évangile, qui nous sont accessibles dans les témoignages portés par les prophètes et les Apôtres aux faits de Révélation, et suprêmement à Jésus-Christ et à son œuvre. Il y ■ les charismes hiérarchiques, liés à la mission; il y ■ les charismes donnés librement à ces chrétiens innombrables qui, au cours de l'Histoire, ont apporté leur part au développement de la tradition. Il s'opère ainsi une croissance, une sorte de thésaurisation, qui laisse des monuments et surtout des écrits, grâce auxquels nous y avons accès. La tradition n'est pas un capital stérile mécaniquement conservé : elle connaît un développement, un déploiement, par lesquels elle s'enrichit du dedans, sans ajoute extérieure. Nous avons vu comment la tradition active, surtout si on la prend comme acte du magistère, surveillance, contrôle, approuve, rejette ou corrige, le matériel très divers qui se propose ainsi au fil du temps. On sait à la fois la valeur et la manipulation délicate des critères de l'*Unanimis Patrum consensus* et du « Canon lérinien » : ■ *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* <sup>20</sup>. »

b) *Tradition pure, non écrite.* — Elle a forcément un certain corps, fait des gestes de la fidélité chrétienne, mais elle dépasse de beaucoup son corps. C'est un esprit; on n'a pas trouvé de meilleure comparaison que celle de la conscience dans la vie d'une personne. Finalement, c'est la continuité de la foi de l'Église (au sens le plus total du mot « foi »), assurée par la présence du Saint-Esprit en elle. C'est ainsi qu'en parlent Möhler et ceux qui se sont inspirés de lui ou des mêmes pensées que les siennes <sup>21</sup>. C'est ce que, tant et tant de fois, on a appelé « l'Évangile écrit dans les cœurs », ou encore la loi nouvelle, imprimée, non sur du papier avec de l'encre, mais par l'Esprit Saint dans

les cœurs <sup>22</sup>. Ou encore le sens catholique, le sens de la foi <sup>23</sup>. On l'envisage ainsi en son état subjectif. Ce qui lui correspond, au plan objectif, c'est l'homogénéité du développement et l'unanimité ou la communion à laquelle on a déjà fait allusion.

Le résultat en est une certaine intelligence authentique du dépôt lui-même, et surtout des saintes Écritures qui sont, et de beaucoup, la partie la plus décisive du dépôt. Si même on pense, comme nous le faisons pour notre part, que toutes les vérités nécessaires au salut sont contenues ou au moins insinuées dans les saintes Écritures, on peut dire que la tradition non écrite consiste, au point de vue dogmatique, dans la vraie interprétation des Écritures. C'est sans aucun doute l'idée qu'en avaient les Pères. Plus précisément, dirions-nous, elle concerne la vérité du rapport religieux, c'est-à-dire du mystère chrétien réalisé en Jésus-Christ et dont les Écritures portent témoignage.

Il existe et se constitue ainsi dans l'Église une *traditio interpretativa* qui, venant de ce sens intérieur dont nous parlons, finit par s'exprimer, et donc rentre dans ce développement de la tradition selon sa part écrite, dont il a été question. Avec de légères variantes dans les étiquettes, on distingue assez souvent, dans cette tradition, ce qui est simple déclaration de ce que dit déjà expressément l'Écriture (*trad. declarativa*), et ce qui est explication de ce que l'Écriture ne contiendrait qu'implicitement (*trad. inhaesiva*) <sup>24</sup>. Mais ces distinctions nous semblent avoir quelque chose d'artificiel : fruit de la controverse avec les protestants, elles distinguent des catégories dans ce qui, à l'état concret et vivant, est un tout, à savoir l'intelligence ecclésiale du dépôt apostolique, transmis et vécu de génération en génération.

7° Tout ce qui est *exprimé* de la tradition objective, soit apostolique, soit ecclésiastique, représente, au fond, *les monuments de la tradition*, entendue au sens total : ce en quoi on la saisit. L'expression est de Perrone, elle a été reprise et répandue par Franzelin, dont le traité reste, aujourd'hui encore, un des meilleurs et presque un classique sur la difficile question de la tradition.

S'il était permis de résumer encore, dans un tableau, un exposé déjà schématique, nous proposerions ceci :

1. Tradition au sens total = transmission d'un objet à une autre personne.

2. Cela peut s'entendre au sens actif : acte de transmettre.

— — objectif : ce qui est transmis (contenu).

3. Tradition au sens restreint : transmission autrement que par écrit

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{s'appliquant à l'acte, cela} \\ \text{désigne un } \textit{mode} \text{ de trans-} \\ \text{mission autre que l'écriture.} \\ \text{tradition apostolique = dont les Apôtres sont le sujet actif} \end{array} \right\}$$

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{d'une tradition } \textit{divine} \text{ par son origine.} \\ \text{d'une tradition } \textit{apostolique} \text{ par son origine.} \end{array} \right\}$$

4. Distinction entre tradition ecclésiastique = dont l'Eglise, vivant dans l'Histoire sur le fondement des Apôtres, est le sujet.

5. Apôtres : 1° Acte.

2° Contenu : A) Au sens total.

B) Au sens restreint : a) Les écrits.

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{Tradition au sens dogmatique = le sens de ce qui est écrit, son} \\ \text{contenu plénier.} \\ \text{Les traditions non écrites = surtout des points de culte et de dis-} \\ \text{cipline.} \end{array} \right\}$$

transmettant simplement la et les traditions apostoliques.

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{Acte.} \\ \left\{ \begin{array}{l} \text{Tout le corps garde et transmet; l'autorité apostolique, fait, du matériel tel quel transmis, une} \\ \text{valeur normative.} \end{array} \right\} \end{array} \right\}$$

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{étant elle-même} \\ \text{origine de trad.} \end{array} \right\} \left\{ \begin{array}{l} \text{Contenu.} \\ \left\{ \begin{array}{l} \text{Les actes ainsi posés (A) Au sens total.} \\ \text{développent la} \\ \text{tradition comme} \\ \text{contenu.} \end{array} \right\} \left\{ \begin{array}{l} \text{a) Écrits.} \\ \text{b) Traditions non} \\ \text{écrites.} \end{array} \right\} \end{array} \right\}$$

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{Au point de vue dogmatique = le} \\ \text{sens du dépôt apostolique (sub-} \\ \text{jectivement pris = } \textit{sensus eccl.}; \\ \text{objectivement pris = } \textit{consensus}, \\ \text{unanimité dans la communion).} \\ \text{Au point de vue pratique = les} \\ \text{traditions ecclésiastiques.} \end{array} \right\}$$

7. Tout ce qui est exprimé l'est dans ce qu'on appelle les monuments de la tradition.

### CHAPITRE III

## Le sujet de la tradition

Nous prenons ici « tradition » dans le sens objectif total : son contenu est tout ce qui nous est livré et transmis pour que nous vivions selon l'Alliance.

Cette Tradition peut être considérée au niveau de la constitution du dépôt qui, en sa perfection, n'est autre que l'Évangile, ou au niveau de la transmission et de la réception de ce dépôt pour que l'Église en vive. Au premier niveau, le sujet en est formé par les prophètes, Jésus-Christ et les Apôtres. Au niveau de la transmission, par l'*ecclesia*. Ce sont là des sujets humains. Cependant, à chacun de ces niveaux, le Saint-Esprit, « qui a parlé par les prophètes » et qui est l'âme de l'Église, représente le sujet dernier et souverain responsable de la Tradition.

Nous allons dans ce chapitre : A) Reprendre, en le précisant, cet énoncé préliminaire. B) Étudier l'*ecclesia* comme sujet de la Tradition. Nous verrons qu'elle est une réalité organique dont toutes les parties sont appelées à être vivantes (rôle des simples fidèles), mais qui possède des organes qualifiés (hiérarchie, magistère). Nous préciserons la part qui revient au magistère, les limites et les conditions de son exercice. C) Envisager enfin la condition transcendante de la Tradition, à savoir l'activité et

l'actualité du Saint-Esprit et la qualité profonde qui, dans l'Église, répond à l'économie que nous aurons reconnue au cours de tout ce chapitre. Ainsi achèvera de se préciser la qualité d'existence du sujet porteur de la Tradition.

A) LE SUJET DE LA TRADITION EN SON POINT D'ORIGINE ET EN SA TRANSMISSION.

*L'Église a reçu des Apôtres, les Apôtres ont reçu du Christ ou de Dieu*<sup>1</sup>.

En son point d'origine, la Tradition s'identifie avec la Révélation, si toutefois l'on fait abstraction de ce que les Apôtres ont pu ajouter comme venant d'eux-mêmes (par exemple, *1 Cor*, 7, 12). Cette Tradition a pour sujet les hommes choisis et envoyés pour poser les fondements : ce sont les prophètes et les Apôtres, en comprenant par « prophètes », comme font souvent les Pères, les auteurs inspirés de l'Ancien Testament<sup>2</sup>. Tout ce qu'ils transmettent, les uns et les autres, est relatif à Jésus-Christ « que les deux Testaments regardent, l'Ancien comme son attente, le Nouveau comme son modèle, tous les deux comme leur centre<sup>3</sup> » : ou plutôt comme la Réalité absolue de ce dont ils parlent et de ce qu'ils livrent. Nous avons vu que le concile de Trente appelle « Évangile » cette Réalité. Elle ne peut être que totale et absolue, au point de vue du rapport religieux, du sens final des choses et donc de leur salut, puisqu'elle est, non point un don de Dieu mais le don de Dieu lui-même, non une parole mais la Parole elle-même : le magistère de Jésus-Christ a la force et l'autorité du magistère même de Dieu.

Si la Tradition est constituée, en sa première origine, par des hommes choisis et ordonnés, elle ne laisse pas d'avoir été, dès ce moment, reçue dans un certain milieu, de telle manière que l'activité réceptrice de ce milieu entrât elle-même, à quelque degré, dans la constitution de la Tradition pour les générations ultérieures. C'est un fait, dont il faut recueillir la signification, que les prophètes ne sont pas des hommes sans attaches : tous, de même que les Apôtres et Jésus-Christ lui-même, ont été membres d'Israël, le peuple de Dieu. Ils sont des élus à l'inté-

rieur d'un peuple élu dont le génie humain et religieux est entré dans le don même que, par eux, Dieu faisait au monde. De plus, la nécessité de discerner, puis de conserver et de transmettre, et même d'interpréter, les Écritures *canoniques* montre qu'on ne peut pas exclure l'Église de la constitution, pour les siècles, de la tradition fondamentale elle-même. L'Église, disons-nous : il faut lui adjoindre la Synagogue, cette Église d'avant l'Église. Aussi quand la question s'est posée au début du XVII<sup>e</sup> siècle, les théologiens catholiques ont-ils, dans leur ensemble, attribué à la Synagogue le charisme d'indéfectibilité, et parfois même celui d'infaillibilité <sup>4</sup>.

Les mêmes questions se posent s'il s'agit du Nouveau Testament. On sait mieux, de plus, depuis l'école de l'Histoire des Formes, que les écrits apostoliques et même les lettres de S. Paul ne peuvent être isolés de la communauté des croyants. Celle-ci ne les a pas reçus seulement, elle les a, d'une certaine façon, produits. En sorte que le sujet de la transmission de la Tradition n'est pas totalement exclu de l'activité qui la constitue. Quelques-uns ont été choisis, mais pas isolés de tous les autres : un peu comme l'existence d'un sacerdoce public, commis à quelques-uns, n'a empêché, ni en Israël ni dans l'Église, la qualité sacerdotale de tout le peuple.

Pourtant, si l'on ne peut exclure totalement du moment constitutif lui-même le sujet de la conservation, de l'interprétation et de la transmission, les deux moments de constitution et de transmission restent distincts. Certains théologiens catholiques ont bien parfois noté qu'on pourrait entendre l'Église au sens où elle inclut les Apôtres comme une partie d'elle-même <sup>5</sup>. A ce compte-là, il faut dire que l'Église est, purement et simplement, le sujet de la Tradition. Tout le monde, cependant, admet que l'Église post-apostolique ne jouit plus des charismes de ses Apôtres fondateurs, et même qu'à son origine elle n'a possédé ces charismes, non en tant qu'Église mais en tant qu'ayant au milieu d'elle les Apôtres. Il faut donc distinguer, sans séparer ni opposer. Les « prophètes » au sens que nous avons dit représentent un grand nombre d'hommes différents, dont l'identité nous est bien souvent inconnue et qui se répartissent sur près d'un millénaire. Nous sommes loin de bien connaître tous les « Apôtres »

ou hommes apostoliques. Quant à « l'Église », c'est la *turba magna* bigarrée, se renouvelant au fil des siècles. Ainsi les sujets de la Tradition sont multiples et divers au suprême degré. Ils forment pourtant, ensemble et avec Jésus-Christ, un sujet unique, non seulement en raison du contenu de ce qu'ils transmettent, la Bonne Nouvelle du Salut, mais en tant que sujet, et ceci en raison d'une double raison d'unité, l'une externe et l'autre intérieure.

La raison externe d'unité est celle de la mission, qui est le principe et l'âme de toute l'économie salutaire. Elle englobe, chacun à sa place, les prophètes, le Christ, les Apôtres et l'Église. On peut dire que l'Évangile est le contenu de la mission et qu'il n'existe qu'une mission, comme il n'existe qu'un Évangile ou un salut. Les prophètes sont essentiellement des envoyés, les Apôtres aussi et plus rigoureusement encore; l'Incarnation n'est que la mission du Verbe-Fils de Dieu; l'Église est vouée à la mission dans la prolongation de celle du Christ et des Apôtres. A condition de poser aussi les différenciations qui s'imposent, on peut dire que tous forment un unique sujet d'une mission unique et qu'ils forment, pour autant, une unique personne morale.

On peut formuler cette vérité en termes juridiques, comme l'a fait Perrone (cf. *supra*, n. 5), ou en termes bibliques et théologiques, comme le font généralement les théologiens catholiques <sup>6</sup>. La notion juive de *šaliah*, mise en relief ces dernières années, trouve ici son « lieu » incontestable. D'après cette notion, qui se retrouve certainement dans l'Évangile et le Nouveau Testament, l'envoyé forme, comme tel, une même personne, un même sujet de droits et d'action, avec celui qui l'envoie <sup>7</sup>. Dieu est dans ses messagers les prophètes, le Père est dans le Christ, qui peut dire : « Ma doctrine n'est pas *ma* doctrine, mais celle de celui qui m'a envoyé, le Père » (*Jn*, 7, 16); le Christ est avec ses Apôtres, et il l'est jusqu'à la fin du monde (*Mt*, 28, 20). La mission est d'une seule coulée depuis le Père, Origine absolue, Principe sans principe, Sujet premier de l'*agapé* qui est l'âme de la communication et de l'envoi. Par là, Dieu (le Père) est toujours le sujet dernier (*auctor*) de la Tradition, l'étant de la mission.

Il est le sujet dernier de toute tradition authentique. Il l'est dans la mesure où il est engagé dans la mission et où l'envoyé est fidèle. Cette mesure est variable. Dieu ne prend pas la responsabilité de tout de la même façon ni au même degré. Il prend la responsabilité des Écritures canoniques : il en est l'*auctor*, c'est en cela que consiste leur inspiration. Il prend la responsabilité de tout ce qu'ont fait les Apôtres pour fonder les Églises. Il porte, de façon absolue, la responsabilité de tout ce qu'a fait et dit le Christ. Quand on arrive à l'Église, et même à ce qui est en elle succession des Apôtres, le lien de Dieu avec son action n'est plus qu'un lien général d'alliance. C'est assez pour assurer l'« imprévaricabilité » de l'Église (*Mt*, 16, 18), son indéfectibilité en ce qui intéresse, précisément, la substance de l'alliance, et donc les actes décisifs touchant la conservation et l'interprétation du dépôt. Cela ne garantit — mais cela n'infirme ni ne disqualifie —, ni les excroissances par rapport au dépôt, ni la totalité des actes de l'Église relatifs à ce même dépôt. Certaines présentations de l'idée d'« incarnation continuée », d'après lesquelles l'Église étant le corps du Christ, sa bouche serait la bouche même du Christ et tout ce qu'elle dit viendrait du Christ, ne tiennent pas assez compte de la différence qui existe entre union d'Incarnation et union d'alliance<sup>8</sup>. La première fait que tous les actes de l'Homme-Dieu ont Dieu pour sujet d'attribution, et donc portent une garantie absolue. La seconde est celle d'un corps « mystique », qui est aussi Épouse et garde sa subjectivité particulière en face du Christ, son Seigneur; elle laisse au sujet humain sa liberté et sa responsabilité propres, dans le cadre des faiblesses et des grâces, des efforts et des aléas de sa fidélité, en ne garantissant que les décisions finales touchant la réalité même de l'alliance.

C'est pourquoi nous estimons nécessaire de restaurer, à côté de la notion d'infailibilité, dont on a trop exclusivement et trop abondamment usé, surtout à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, la notion d'indéfectibilité. Un certain nombre d'*actes* de l'Église, ou du pape qui la personnifie, sont infailibles. On ne peut pas dire, purement et simplement, du pape ou de l'Église qu'ils *sont* infailibles. Ils *ne le sont* pas. Certains actes dont ils sont les sujets sont assurés de l'être, et ainsi peut-on dire, avec le concile du Vati-

can, que le pape est infaillible *quand...* Ces actes interviennent parfois au terme d'une recherche ou d'une lutte pleine d'incertitudes et de va-et-vient, et dont l'histoire nous fournit plus d'un exemple.

L'unité des sujets de la Tradition ■ pour raison interne le Saint-Esprit qui accompagne chaque moment de la mission pour lui donner la réalité que l'engagement de Dieu suppose, selon sa nature et son degré. La mission est ainsi, en ses structures instituées par Dieu, comme un sacrement de l'Esprit. Cet Esprit est celui « qui ■ parlé par les prophètes <sup>9</sup> ». Il apparaît comme le principe intérieur de la mission du Christ dès le début de son ministère public <sup>10</sup>. Il est aussi le principe intérieur de la mission des Apôtres et même de toute l'Église (Pentecôte) <sup>11</sup>. Il ne cesse d'habiter et d'animer l'Église et de concélébrer avec elle dans le témoignage qu'elle donne : « Nous sommes témoins de ces choses, nous et l'Esprit que Dieu ■ donné à ceux qui lui obéissent » (Ac, 5, 32; Jn, 15, 26-27) : qui lui obéissent, c'est-à-dire qui demeurent dans la forme de l'Alliance telle qu'il l'a définie (cf. Jn, 14, 23 s. et tout le thème de « garder la parole »).

Il existe des différences de degré et de mode dans le don du Saint-Esprit comme dans l'engagement de Dieu par la mission : les deux choses se correspondent exactement. En l'une comme en l'autre il y a unité de sujet, mais unité relative, admettant des étagements et des différences de condition. Le même Esprit qui a parlé par les prophètes, qui est l'« auteur » des saintes Écritures, habite et anime l'Église : cela fonde l'homogénéité de l'interprétation ecclésiale (Tradition au troisième sens de la page 57) par rapport à l'Écriture sainte. Mais là, il *inspire*, ici il *assiste* : cela pose une différence qualitative entre les deux moments, et l'obligation correspondante de faire de l'Écriture la norme, au moins la norme négative, de toute interprétation et de toute transmission.

## B) L'« ECCLESIA », SUJET DE LA TRADITION.

*Foi, sens, conscience de l'Église.*

Notre premier chapitre ■ largement expliqué et fondé l'idée du caractère essentiellement ecclésial de la foi salutaire. Chez S. Irénée, par exemple, le don de la foi, dont les fidèles vivent, apparaît confié à l'Église qui, en l'accueillant et le gardant, se construit en son unité <sup>12</sup>. Essayons de préciser ce caractère ecclésial de la foi à partir des catégories classiques <sup>13</sup>. Prise au sens objectif et abstraitement (*fides quae creditur*), la foi-croyance est une, chez tous les fidèles, d'une unité d'identité numérique : c'est identiquement la même. Prise au sens subjectif existentiel (*fides quâ fidelis credit*), la foi est une comme l'humanité est une en nous, d'une unité spécifique. Mon humanité est la mienne, non celle de Hermann ou de John, ma foi est la mienne, non celle de Pierre ou de Paul. C'est l'unité d'une idée possédée ou réalisée par différentes personnes individuelles.

Il existe pourtant une grande différence entre la manière dont plusieurs fidèles professent la foi chrétienne et celle dont plusieurs hommes se rencontrent dans une idée philosophique, artistique ou politique. Le christianisme, qui ■ été parfois appelé une école, est tout autre chose qu'une école. Ce qu'un fidèle professe et réalise n'est pas *son* idée; il n'en est pas le sujet premier et totalement autonome. C'est l'idée *des Apôtres* et de l'*Ecclesia* en tant que ce mot désigne une réalité supra-personnelle et supratemporelle. Nous participons à *leur* pensée en nous y livrant et nous y adaptant. Ce sont eux les véritables et adéquats sujets de la foi : à cela près qu'il faudrait dire que c'est le Christ, en sa conscience humaine, s'il ne fallait alors préciser ce qu'on entend *en* lui attribuant une *foi*; il en est, en tout cas, le premier sujet au titre de Docteur. La notion de foi de l'Église, *fides Ecclesiae*, est courante chez les Pères et les théologiens médiévaux <sup>14</sup>; elle est impliquée réellement, théologiquement et canoniquement, dans toute notre théologie sacramentaire <sup>15</sup>. Nous faisons tout autre chose que nous rencontrer avec d'autres dans une idée qu'il se trouverait que ces autres partagent. L'unité n'est pas un

simple résultat de nos démarches. Elle les précède et nous participons à elle.

Tout cela traduit la nature propre de la foi et celle de la Tradition. La foi est tout autre chose que des opinions religieuses. Elle est une conviction à laquelle on se livre, mais dont on ne se donne pas le contenu. Elle est une communion avec un grand nombre d'autres, dans la chaîne d'une suite historique, avec les Apôtres de Jésus-Christ. C'est pourquoi elle est communiquée, transmise, à partir d'eux. C'est ce qu'a remarquablement exprimé Möhler : « Sans tradition plus de doctrine chrétienne, plus d'Église, mais seulement des chrétiens isolés : plus de communauté, mais des individus; plus de certitude, mais le doute et l'opinion <sup>16</sup>. »

*Fides Ecclesiae* peut avoir deux sens : ce que croit l'Église (*fides quae creditur*) <sup>17</sup> ou la réalité vivante de la foi, dans l'Église (*fides qua creditur*) <sup>18</sup>. De même, *Sensus Ecclesiae*, le sens de l'Église. La signification première, et de beaucoup dominante, dans l'usage catholique de cette expression, est celle de : ce que croit l'Église, ce qu'elle voit dans ses sources, son interprétation des textes et des choses. Ce sens s'annonce chez les Pères : S. Athanase, S. Hilaire, S. Augustin, S. Vincent de Lérins <sup>19</sup>, au moyen âge <sup>20</sup>; il se rencontre abondamment au début du xvi<sup>e</sup> siècle <sup>21</sup> et surtout au concile de Trente. Le concile emploie également un grand nombre d'expressions équivalentes :

*Ecclesiae catholicae sensus* <sup>22</sup>;

*Ecclesiae catholicae consensus* <sup>23</sup>

*Quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit* <sup>24</sup>;

*Uti semper catholica Ecclesia docuit* <sup>25</sup>;

*Persuasum semper in Ecclesia Dei fuit* <sup>26</sup>;

*Prout universalis Ecclesia hucusque professa est* <sup>27</sup>; [custodit <sup>28</sup>;

*Prout Ecclesia universa indicavit (vel) servavit, (vel) retinuit, (vel)*

*Sensus (S. Scripturae) quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia* <sup>29</sup>.

Souvent les Pères de Trente ont décidé au nom de ce motif : « Et hic est sensus Ecclesiae », « talis est consensus Ecclesiae perpetuus », « consensus totius Ecclesiae fuit et est », « communis consensus Ecclesiae est »<sup>30</sup>. On rencontre souvent des expres-

sions analogues chez les théologiens contemporains, Melchior Cano et Martin Perez Ayala, par exemple, qui ont un nom dans l'histoire du traité de la Tradition <sup>31</sup>. La formule « *secundum sensum quem tenuit et tenet Ecclesia* » est devenue un *topos* des énoncés conciliaires ou pontificaux <sup>32</sup>.

Il ressort de ces anciens que la tradition ~~ne~~ sépare pas ~~un sens~~ subjectif, sorte d'instinct de la foi, du contenu objectif; elle ~~ne~~ connaît pas une autonomie de l'instinct mystique et subjectif des choses de Dieu, à l'égard de la proposition que Dieu a lui-même veillé à nous ~~en~~ faire par tous les moyens de l'économie de ~~la~~ communication ~~aux~~ hommes : Révélation, Église, docteurs et saints...

Le sens subjectif, celui d'un certain instinct catholique de la foi, intéresse beaucoup les modernes. On dirait plutôt alors *sensus fidelium*, *sensus fidei*, le sens de la foi. L'attention des modernes s'est volontiers portée sur les aspects psychologiques et subjectifs de la connaissance. Möhler a de plus tiré parti de l'idée romantique du génie ou de l'esprit d'un peuple, *Volksgeist*, sans d'ailleurs le transposer purement et simplement à la tradition de l'Église. Pourtant, même dans la *Symbolique*, « il compare la tradition à l'esprit d'un peuple, à l'esprit national, lien vivant entre le passé et le présent, cet esprit qui s'incarne, devient objectif dans les lois et les institutions, et dont l'État est la forme concrète la plus achevée <sup>33</sup> ». Mais il ne s'agit pas là d'une création de la communauté ou d'un simple résultat de sa vie : Möhler rattache cet esprit commun à la Réalité transcendante du Saint-Esprit comme à sa cause opératoire, et à celle du Christ comme à son contenu de vérité-vie <sup>34</sup>. Il le rattache au fait positif de la Pentecôte. Cet esprit ou ce sens qui habite la communauté est inséparable du contenu objectif de la Tradition qu'il conserve, entend et interprète <sup>35</sup>.

On a dit que le *sensus fidei* de l'Église était ce que Newman appelle l'*illative sense* ou sens des inférences <sup>36</sup>. Est-ce bien exact? Nous dirions que ce sont des réalités de même ordre, des facultés de perception, mais considérées à des niveaux et dans un rôle différents. L'*illative sense* est une faculté d'anticipation des résultats, qui répond à la préformation de la conviction au stade des approches de la vérité. Le ~~sensus~~ *fidei* de l'Église est ~~une~~

faculté d'entendre les implications, non encore élucidées, d'une réalité *déjà possédée*.

Les théologiens modernes se sont attachés surtout à l'aspect subjectif du *sensus fidei*. Ils ont repris les textes où S. Thomas d'Aquin parle de la faculté de perception et de discernement que possède en nous la foi, faculté qu'il attribue, au moins dans ses œuvres les plus mûres, aux dons du Saint-Esprit, donc à une activité dont le principe reste une motion actuelle et gracieuse de Dieu <sup>37</sup>. S. Thomas a limité sa considération à la personne individuelle croyante. Les théologiens modernes l'ont étendue à la communauté des fidèles dans l'espace et dans le temps; ils ont vu le *sensus fidei* comme principe de développement et comme fruit de la communion ecclésiale <sup>38</sup>.

La réalité objective qui fait face à ce sens ou instinct est, en tant qu'il est principe de perception progressive, et donc de développement, le déploiement même de la vérité chrétienne, et, en tant qu'il suppose la communion ecclésiale, la foi catholique <sup>39</sup>, l'ensemble de ce que l'Église tient unanimement, au sens où, concluant le concile de Trente, le cardinal de Lorraine s'écriait, le 4 décembre 1563 : « Tous nous croyons ainsi; tous nous avons le même sentiment; tous d'un même cœur nous embrassons cette vérité et y souscrivons. C'est la foi de Pierre et des Apôtres; c'est la foi des Pères; c'est la foi des croyants orthodoxes <sup>40</sup>. » On parle parfois, pour le développement, de « tradition vivante », de « vérité vivante <sup>41</sup> ». La vérité est vivante en tant qu'elle est principe de vie pour l'esprit; la vérité salutaire est vivante parce qu'elle fait vivre vraiment et éternellement. Mais la vérité n'est pas elle-même un sujet (sauf en Dieu, en Jésus-Christ), et ce n'est pas en lui attribuant une majuscule qu'on fait d'elle un sujet réel auquel conviendrait le prédicat de « vivant ». Ce qui est vivant, c'est le sujet qui croit : chaque fidèle personnellement, et l'Église comme sujet supra-personnel, seul finalement adéquat, de la foi. Non que nous imaginions une super-personne ayant, comme telle, une existence empirique indépendante de celle qu'elle a dans ses membres. Elle a pour principe supra-personnel d'unité l'institution du Seigneur, la vérité de l'Alliance qui suscite son terme, l'Épouse, et enfin le Saint-Esprit qui remplit et unifie tous les chrétiens à travers l'espace et le temps <sup>42</sup>.

Les auteurs que nous avons cités, Möhler, Newman, mais aussi d'autres au XIX<sup>e</sup> siècle et parmi les contemporains, parlent souvent du *sensus fidei Ecclesiae* en termes de « conscience ». La Tradition serait la conscience de l'Église, elle aussi selon les deux aspects, subjectif et objectif, comme acte ou faculté et comme contenu <sup>43</sup>. Nous accueillons volontiers cette idée, qui peut se réclamer des Pères <sup>44</sup>, mais voudrions la préciser quelque peu.

La conscience est l'intuition ou le sentiment plus ou moins clairs qu'a un esprit de ses états ou de ses actes, bref d'un certain contenu de vie, comme siens. Elle suppose un contenu qui n'est pas pur apport du présent, mais totalisation et mémoire. Dans le cas de l'Église, il faut même ajouter une précision que l'idée de conscience ne dit pas : ce contenu est, en son fond le plus essentiel, un donné reçu, un dépôt. L'Église ne fait pas qu'avoir conscience d'elle-même, elle garde et réalise la mémoire vivante de ce qu'elle a reçu et dont son Époux et Seigneur rafraîchit sans cesse en elle la présence et la fraîcheur. En un sens, cette conscience possède son objet ■■ intégrité dès le départ. Mais elle ne l'actualise pas parfaitement à chaque moment. Newman ■ bien analysé ces faits de possession réelle, non pas même simplement d'un instinct vital, mais d'idées ou de convictions définies, que nous pouvons porter ■■ nous sans en avoir une conscience explicite ou claire, sans les avoir formulées. Nous reviendrons sur tout cela dans le chapitre suivant. Nous n'avons prise sur la conscience de l'Église que dans la mesure où elle s'exprime, mais ses expressions n'en épuisent pas le contenu.

N'imaginons pas non plus une unique conscience dont les consciences personnelles des chrétiens et des chefs d'Églises seraient des manifestations ou des moments. La conscience appartient aux personnes, qui ne peuvent *fusionner* en une unité supérieure. L'unité des personnes dans l'Église n'est pas du type « fusion », mais du type « communion » : un grand nombre de personnes possèdent ■■ commun les mêmes réalités (identité numérique : cf. *supra*) comme le contenu de leur vie, de leur mémoire, et donc de leur conscience. Ainsi ont-elles conscience, non de leurs opinions personnelles, mais de l'enseignement ou des déterminations de vie de l'Église, issue des Apôtres. Telles

sont les bases de ce qu'on peut appeler la vie conciliaire de l'Église ou sa « conciliarité » profonde, qui n'est elle-même qu'un autre nom de l'Église comme communion, c'est-à-dire comme étant à la fois une et catholique. Un concile n'est pas la somme des voix particulières mais une totalisation obtenue par la communication des consciences en qui se personnalise la mémoire des dons remis ou faits par le Seigneur à son Épouse : essentiellement, des consciences des chefs d'Église qui s'y rassemblent en une célébration commune et qui personnifient — et, en ce sens, représentent — les communautés qu'ils président. Au concile, les évêques témoignent : « Ainsi croit l'Église, ainsi a-t-elle toujours cru, c'est ce que nous avons reçu de nos Pères et vécu dans la fidélité à leur tradition <sup>45</sup>. »

*L'Église est une réalité organique, où chacun est animé pour le rôle qu'il doit remplir.*

Nous avons parlé de l'*ecclesia* en termes tout à fait généraux. Nous avons reconnu l'existence d'une conscience de l'Église, mais qui existe portée par des consciences personnelles. De quelles personnes? Comment se distribue cette conscience parmi les membres de l'Église? Ceux-ci sont-ils tous indistinctement et également porteurs du sens de la foi que nous venons d'étudier, ou quelques-uns seulement le sont-ils?

Cette dernière hypothèse est radicalement exclue par les données les plus certaines de la Révélation et de la Tradition, selon lesquelles tous les membres du Corps du Christ sont animés et vivants, actifs et responsables <sup>46</sup>. Mais responsabilité peut signifier deux choses différentes. On est toujours responsable au titre de ce qu'on a reçu et dont on doit rendre compte. Tous ont reçu la vie chrétienne, qui comporte à titre essentiel ou comme un *Existenzial* au sens de Heidegger, un devoir de partager, de témoigner et de servir (*koinônia, marturia, diakonia*). Tous sont responsables au titre de la vie, d'un partage, d'un témoignage et d'un service. On peut être responsable au titre d'un mandat reçu, d'une charge publique : *quelques-uns* sont responsables en ce sens. Ils ont reçu, en ce sens, une mission, c'est-à-dire une certaine tâche, dont ils devront répondre, assortie des

ressources nécessaires pour l'accomplir : pouvoir, autorité, grâce. Telle est la situation des Apôtres aux origines de l'Église, puis des ministres institués par eux pour présider les communautés et les « paître »; enfin, des ministres hiérarchiques dans l'Église. Les textes sont bien connus, les faits bien établis. Nous cherchons seulement à en saisir le sens relativement à notre sujet.

Tout se met en place si l'on applique une distinction, au fond traditionnelle, heureusement formulée par Scheeben <sup>47</sup>, entre garder ou transmettre simplement un enseignement, et le définir comme une règle ayant valeur de loi expresse. Tout le corps garde la Tradition, et d'abord en vivant sa fidélité, comme nous le verrons dans le chapitre suivant; tous les fidèles sont appelés à témoigner. A l'intérieur, déjà, de la conservation et de la transmission du dépôt, quelques-uns ont, en raison des circonstances, des dons particuliers reçus, en raison, éventuellement, d'une fonction d'enseignement librement assumée, puis sanctionnée et même conférée par l'autorité, un rôle qualifié : c'est le cas des théologiens. Cela a été le cas historique des Pères, génies et saints appelés à préciser les traits du visage de l'Église à un moment où il se formait comme à son époque classique, par la doctrine précisée contre des hérésies fondamentales, dans les conciles, par la liturgie, la discipline pastorale, etc. Au surplus, la plupart des Pères ont été évêques, même lorsqu'ils venaient de la vie religieuse.

La définition de la Tradition, soit par la promulgation de son sens, soit par sa fixation en « dogmes » proprement dits, c'est-à-dire en règles de croyance ayant une valeur de loi, a toujours été le fait des évêques et s'est traditionnellement exercée de façon solennelle dans les conciles. Dans les conciles, la communion de toute l'Église se traduit dans la communion des évêques, son unanimité dans l'unanimité des évêques, sa conscience par la conscience des évêques. Ils y sont les « juges de la foi », ils y définissent.

Cette distinction des actes permet d'attribuer à tous les fidèles la part qui leur revient sans porter atteinte à la fonction et aux privilèges hiérarchiques. C'est faute de l'avoir eue présente l'esprit que certains, pour bien maintenir cette fonction et ces privilèges, ont réduit les laïcs à un rôle purement passif ou ont

passé sous silence la part qu'ils ont dans ce sujet de la Tradition qu'est l'*ecclesia*. Mais tant d'auteurs entendent, pratiquement, par « Église », le seul corps des *praepositi ecclesiae* <sup>48</sup>!

Cette même distinction nous permet, en accueillant la part de profonde vérité qui se trouve dans l'idée orthodoxe-russe de *Sobornost*, d'en mettre au point certaines formulations critiquables, celle, en particulier, d'Al. St. Khomiakov, chef théologique de l'école slavophile, qui l'a poussée jusqu'à la négation de l'autorité d'un magistère <sup>49</sup>. Nous nous rencontrons d'ailleurs ici avec des théologiens ou hiérarques orthodoxes, qui relèvent précisément, chez Khomiakov et dans son interprétation même du texte des patriarches orientaux de 1848 où il avait pensé trouver un confirmatur solennel de sa thèse, la méconnaissance de sa distinction entre *hyperaspistès*, défenseur, et *kritès*, juge, entre garder simplement la vérité et la formuler sous forme de canons <sup>50</sup>.

Ainsi reconnaissons-nous certaines différenciations à l'intérieur du sujet global de la Tradition qu'est l'*ecclesia*. Il y a des différenciations de fait, en quelque sorte historiques (théologiens, Pères). Il y a une différenciation de droit en quelque sorte essentielle : hiérarchie et peuple fidèle sont inégalement et différemment sujets de la Tradition à l'intérieur de ce grand et unique sujet qu'est l'*ecclesia*. Nous allons les envisager l'un après l'autre, afin de mieux préciser leur rôle respectif et leurs rapports.

### *Le peuple fidèle ou le laïcat.*

Qu'il soit, pour sa part, sujet de la Tradition, c'est une évidence qu'imposent la nature des choses, les faits et des textes sans nombre : nous en avons cité ailleurs, tirés en particulier des Pères <sup>51</sup>. S. Thomas parle de certaines traditions que les Apôtres ont transmises aux Églises sans les consigner par écrit et qui sont gardées dans l'observance de l'Église *par les générations successives de fidèles, per successionem fidelium* <sup>52</sup>. Écrivant pourtant contre Wyclif, Thomas Netter dit que la foi de l'Église dont parle le Symbole n'exclut pas, mais au contraire inclut, le témoignage des laïcs <sup>53</sup>.

L'école théologique de Tubingue, qui si largement retrouvé

la veine ecclésiologique des Pères, ■ tenu, non parfois sans un certain exclusivisme au détriment du magistère hiérarchique, que toute la communauté ecclésiale est l'organe de la Tradition <sup>54</sup>. De son côté, Newman trouvait dans l'histoire de l'arianisme un exemple du fait que le peuple chrétien avait mieux gardé la vraie foi qu'un grand nombre d'évêques <sup>55</sup>. Avant de raconter et d'exploiter cette histoire, il avait fait place aux fidèles, parce qu'il honorait la notion patristique d'*ecclesia*, dans son *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*. Son idée avait été accueillie par Perrone qui, jusqu'alors peu soucieux du rôle des fidèles, le trouvait maintenant intéressant pour fonder en tradition le dogme de l'Immaculée-Conception de Marie, dont on préparait la définition à Rome <sup>56</sup>. Mais Perrone n'avait pas précisément le concept patristique de l'*ecclesia* <sup>57</sup>. Selon lui, le dépôt n'a été remis qu'à la hiérarchie et les fidèles ne sont qu'un *medium traditionis*, une sorte de miroir dans lequel l'Église enseignante peut lire ou retrouver ce qui, en réalité, vient d'elle <sup>58</sup> : le *sensus fidelium* n'était qu'un argument éventuellement utile pour fonder la doctrine promulguée par la hiérarchie. Passaglia et Schrader sont demeurés fidèles à cette vue des choses <sup>59</sup>. Franzelin lui-même, qui donne une attention très positive au rôle des fidèles, amenuise le sens des textes scripturaires ou même patristiques qui en parlent, et ramène ce rôle à celui d'une infailibilité passive *in credendo* et d'un témoignage rendu à la hiérarchie sur un enseignement reçu d'elle <sup>60</sup>. De même Kuhn : il n'a pas ici suivi Möhler et n'a vu que la hiérarchie comme sujet de la Tradition <sup>61</sup>. Mais Scheeben, qui doit beaucoup à Kuhn, s'est séparé de lui sur ce point. La distinction que nous avons rappelée plus haut lui permet de mettre dans toute l'*ecclesia*, laïcs compris, le sujet de la *transmission* de la Tradition; selon lui, la profession ou confession du corps des fidèles a sa force, non par la seule influence du corps des Docteurs, mais par une action directe du Saint-Esprit <sup>62</sup>.

Tous les théologiens que nous venons de citer, et d'autres encore, contemporains de ceux-là ou de nous-mêmes <sup>63</sup> — s'accordent à reconnaître aux fidèles, là où ceux-ci sont unanimes, la qualité de témoins secondaires de la Tradition : on peut lire la Tradition de l'Église dans ce qu'ils tiennent ou professent

croire. Est-il possible d'aller plus loin? On peut, nous semble-t-il, tenir cette thèse minima commune, soit dans une perspective dominée par l'affirmation du privilège hiérarchique, soit dans une perspective plus favorable aux ressources chrétiennes que possèdent les laïcs. Dans le premier cas, on parle pour les fidèles d'infailibilité *passive*, et l'on entend par là l'infailibilité qui leur revient parce qu'ils sont dociles, qu'ils sont disposés par la grâce de Dieu à être dociles envers le magistère qui a, lui, une infailibilité *active*. L'infailibilité des fidèles n'est ici que le corrélatif de la seule valeur originale et positive qu'est l'infailibilité du magistère dans son acte de magistère <sup>64</sup>.

Cette façon de présenter les choses traduit des vérités très certaines. Il est vrai que la foi des fidèles est *reçue*, objectivement déterminée par la prédication de ceux qui forment un seul corps d'envoyés depuis les Apôtres. Leur sens intime de la foi n'a pas d'autonomie par rapport à la prédication de celle-ci, qui est originellement un acte de la mission hiérarchique. C'est après un moment d'obéissance (antérieur d'une antériorité logique ou de nature) et sur la base ainsi reçue que les fidèles peuvent être actifs pour transmettre, développer et rayonner la foi : « M'étant fait disciple des Apôtres, je deviens docteur des peuples », dit l'auteur de l'*Épître à Diognète* <sup>65</sup>. Il est également vrai que, si l'on considère la Tradition en son état le plus formel qui est celui de règle, norme, loi ou « dogme », le magistère seul en est le sujet propre. Dire cela, c'est simplement dire que les laïcs n'ont pas d'*autorité publique* d'enseignement, ce qui est affirmé par toute la tradition chrétienne orthodoxe. En ce sens-là il est vrai que toute valeur du corps des fidèles comme témoin de la Tradition est dérivée du magistère.

Dans cette perspective, cependant, on n'exprime pas *toutes* les valeurs dont il convient de tenir compte. Outre qu'on apparaît excessivement dominé par l'idée d'« infailibilité », on ne peut tout ramener aux énoncés susdits qu'en forçant les textes du Nouveau Testament à rentrer dans un cadre trop étroit pour eux. Il n'est que de voir — le sujet vaudrait une recherche méthodique — le sort fait chez les théologiens ou apologistes à des textes comme *1 Jn*, 20, 2-27 : « Quant à vous, vous avez reçu l'onction venant du Saint et tous vous possédez la science (...).

Quant à vous, l'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous et vous n'avez pas besoin qu'on vous enseigne. Mais puisque son onction vous instruit de tout <sup>66</sup>... ». Le cas des plus antiprotestants parmi nos apologistes nous rappelle celui de quelques théologiens ramenant le titre sacerdotal des fidèles, dont parle le Nouveau Testament, à leur soumission et union au sacerdoce des prêtres du ministère public <sup>67</sup>.

Ce qu'il faut ajouter à la thèse commune, c'est que le fait d'être dépendant du magistère hiérarchique pour recevoir les déterminations objectives de la foi n'empêche pas les fidèles d'être un sujet irréductible au magistère, ou, comme on dit (depuis quand?) à l'Église enseignante. La plante semée ■ ses racines propres, en un terrain nouveau, original, elle produit des fruits qui sont les siens. Nous accueillerions en ce sens l'idée défendue par Newman et à laquelle Scheeben n'est pas demeuré étranger, selon laquelle le *sensus fidelium* ne se réduit pas à l'acte du magistère mais lui ajoute sa valeur propre de témoignage, et, éventuellement, de développement. Newman pensait qu'il s'opère ainsi normalement une *conspiratio fidelium et pastorum* : une expression, notons-le, qui, peut-être par Perrone, est passée dans la bulle *Ineffabilis Deus* dogmatisant l'Immaculée Conception <sup>68</sup>. Newman ajoutait même que l'Église enseignante n'a pas toujours été, dans l'Histoire, l'instrument le plus actif de l'infaillibilité : cas de la crise arienne. C'est à l'Histoire à nous dire ce qu'il en a été; les théologiens ne peuvent que situer les faits dans une doctrine qui les accueille. Il est probable que la distinction de Scheeben trouverait ici une application précieuse. La croyance (*sensus fidei* en sens objectif) est finalement déclarée par le magistère <sup>69</sup>.

Les actes qu'exercent les fidèles comme sujet corporatif de la tradition consistent principalement à la garder et à la transmettre. Ils la gardent dans la fidélité, non seulement de la pensée, mais de l'action chrétienne; leur sens de la foi, c'est leur fidélité chrétienne, qui garde ce qu'elle a reçu : voir chapitre suivant. Ils la transmettent : a) par l'enseignement et l'éducation; b) par le témoignage ou la profession de foi. Par tout cela, ils exercent la maternité spirituelle de l'Église

a) Les laïcs ont occupé et occupent toujours une grande place

dans l'enseignement : non, bien sûr, l'enseignement *ex cathedra*, mais l'enseignement scientifique et la catéchèse. Les « didascales » étaient parfois des laïcs. Le dialogue suivant s'engageait sous Marc-Aurèle, entre Papylos, un simple martyr à Pergame, et son juge :

Le Proconsul : As-tu des enfants?

Papylos : Beaucoup, grâce à Dieu.

Une voix dans la foule : Ce sont les chrétiens qu'il nomme ses enfants.

Le Proconsul : Pourquoi mentir et me dire que tu as des enfants?

Papylos : Apprends que je ne mens pas, je dis la vérité. Dans chaque province, dans chaque ville, j'ai des enfants en Dieu <sup>70</sup>.

Ce que Papylos avait fait pour beaucoup, les parents le font pour leurs propres enfants. L'importance de cette tradition commune ou générale <sup>71</sup> est immense. Concrètement, ce sont les parents chrétiens qui font les enfants chrétiens. Il est même arrivé que l'Église ne subsiste que par cette tradition (livraison, transmission) de la vie et de la doctrine chrétiennes par les parents et les Anciens, en l'absence de tout sacerdoce hiérarchique. Si beaux que soient ces cas, cependant, ils illustrent finalement l'insuffisance de cette voie, ou du moins les dangers qu'elle présente <sup>72</sup>.

b) Nous avons parlé ailleurs du témoignage de la foi, *professio* ou *confessio fidei*, des laïcs en tant qu'il est une activité chrétienne. Qu'il suffise de le situer ici en tant qu'il intéresse la question du sujet de la Tradition : soit parce qu'il *transmet* effectivement l'Évangile et rentre ainsi dans la « tradition active », soit parce qu'il constitue un « lieu théologique », propre et rentre ainsi dans l'ensemble des témoins, signes ou monuments de la Tradition.

Transmettre le dépôt de la foi apostolique, c'est exercer la maternité spirituelle de l'Église. Sans cesse les Pères disent que les hommes sont engendrés en croyant et qu'ils engendrent à leur tour en parlant ou en enseignant <sup>73</sup>. Mieux : en constituant, par

l'unité de leur communauté, le milieu spirituel et moral dans lequel on est formé selon la foi.

### *Le magistère et la règle de foi.*

Nous voudrions, dans ce paragraphe et sous ce titre, aborder trois points : 1<sup>o</sup> établir et considérer le fait de la part décisive qu'a le magistère pastoral hiérarchique dans l'*ecclesia* comme sujet de la Tradition; 2<sup>o</sup> préciser en quel sens on peut attribuer à ce magistère la qualité de règle de foi et 3<sup>o</sup> à quelles conditions il peut au mieux remplir ce rôle.

1<sup>o</sup> Les ministères institués apparaissent, dans le Nouveau Testament, comme étant essentiellement des ministères d'enseignement : « paître », c'est d'abord communiquer l'enseignement des Apôtres <sup>74</sup>. Les siècles ultérieurs n'ont pas une autre idée. Ceux qui président aux communautés sont des dépositaires et des économes du don spirituel de la vérité <sup>75</sup>. Ils transmettent un héritage et sont eux-mêmes constitués héritiers par la légitimité de leur succession. Leur autorité tient à cela; elle leur vient tout entière du fait qu'ils appartiennent à ce corps unique de mission dont nous avons déjà parlé, dont les prophètes, les Apôtres et, de façon souveraine, Jésus-Christ, sont les membres capitaux : ils lui appartiennent tant par la légitimité de leur succession que par l'authenticité de ce qu'ils transmettent.

Il y a donc ici un titre particulier pour assurer la conservation et la transmission de la vérité. Non le simple titre d'un dépôt dont on vit, mais celui d'une mission au sens fort du mot, c'est-à-dire d'un mandat reçu en même temps que les ressources nécessaires pour le remplir. Que le Seigneur ait donné à son peuple cette structure à la fois communautaire et hiérarchique, cela ressort du fait, déjà mis en lumière <sup>76</sup>, que Dieu ne révèle pas à chaque personne individuellement la vérité salutaire, mais en a fait une communication unique, collective et publique, dont il a confié la transmission et la diffusion à un corps d'envoyés dans lequel la succession des mandatés, rendue nécessaire par leur caractère mortel, ne porte pas atteinte à l'unicité de la mission.

Que toute l'*ecclesia* soit sujet de la Tradition, nous l'avons assez

dit. Mais, en elle, les ministres ordonnés dans la suite et la succession du ministère apostolique en sont le sujet d'une manière majeure et particulièrement qualifiée. Aussi accomplissent-ils, à l'égard de la Tradition, les actes que tous les fidèles produisent, mais dans des conditions nouvelles, et ils en font aussi d'autres que les simples fidèles sont inaptes à poser.

Tous les chrétiens gardent le dépôt. Les ministres hiérarchiques ont pour cela les charismes afférents à leur charge pastorale et qui leur sont donnés, d'abord, par le sacrement sacerdotal, épiscopal <sup>77</sup>. Les prêtres vivent de la Tradition, non seulement par des études qui leur en donnent une meilleure connaissance, mais par la célébration des mystères. Tous les chrétiens transmettent le dépôt par l'enseignement et par la confession ou la profession de la foi. Les ministres hiérarchiques font cela par l'exercice public de la parole sacrée, par tous les actes et avec l'autorité du pastorat; ils ne transmettent pas seulement, ils expliquent authentiquement le sens du dépôt, ils l'interprètent, ils opèrent avec autorité un discernement dans la luxuriance des apports de l'Histoire <sup>78</sup>. Telle est l'affirmation traditionnelle commune à l'Orient et à l'Occident, comme en témoigne ce texte d'un théologien Orthodoxe : « Le magistère régulier de l'épiscopat ne tient pas son autorité de la multitude des fidèles, il vient du Chef commun de tout le corps et est transmis par la succession apostolique. Toutefois, ce n'est qu'une autorité de proclamer, d'identifier et de reconnaître ce qui a été confié à l'Église entière <sup>79</sup>. »

Expliquer davantage ces points relèverait plutôt d'un traité du magistère. De plus, cet aspect de la question, à coup sûr très important, se trouve abondamment développé dans les traités classiques. Il a même été considéré de façon prépondérante, presque exclusive parfois, par la théologie catholique depuis le concile de Trente <sup>80</sup>. De plus en plus nettement, on a considéré l'ensemble des témoignages constituant la tradition objective comme une simple matière, dont seul l'acte du magistère, cette tradition active, faisait une règle de croyance ou de pratique pour l'Église. On a cité surabondamment, mais sans se demander ce qu'il mettait au juste sous *ecclesia*, le texte fameux de S. Augustin : « Evangelio non credere nisi me catholicae ecclesiae

commoveret auctoritas <sup>81</sup>. » Ceci nous amène à notre seconde question.

2<sup>o</sup> En quel sens peut-on attribuer au magistère la qualité de règle de foi? Chez les Pères, *regula fidei* désigne un objet, la doctrine qu'il faut professer pour recevoir le baptême dans l'Église <sup>82</sup>. Pour les modernes, *regula fidei* signifie : le magistère. La plupart disent : les expressions objectives de la croyance, même l'Écriture, constituent une règle éloignée ou matérielle; l'enseignement actuel du magistère est règle prochaine et formelle <sup>83</sup>. Pour L. Billot, même, la Tradition comme contenu ou ensemble d'attestations est *objet* de la transmission, mais seul le magistère mérite le titre de *règle* <sup>84</sup>. S. Thomas d'Aquin, par contre, n'eût pas volontiers parlé de *regula fidei* à propos de l'Église, préoccupé qu'il était avant tout, non de l'Église elle-même ou de son magistère, mais du caractère entièrement théologal de l'acte de foi. Cependant, sa théologie de la foi permet d'attribuer, en la situant avec précision, une certaine valeur de règle au magistère de l'Église.

L'acte de foi exige en effet deux éléments déterminants : un motif d'adhésion et la connaissance d'un certain contenu <sup>85</sup>; cette connaissance est acquise pour nous, non par une révélation immédiate, mais par l'audition de la prédication <sup>86</sup>. Celle-ci suppose elle-même la mission, qui est la structure que prend, dans l'économie positive et chrétienne du salut, le grand mouvement par lequel Dieu, se servant de ses créatures, conduit les hommes vers la connaissance de Lui-même et la vie éternelle : « Comment l'invoquer sans d'abord croire en lui? Et comment croire sans d'abord l'entendre? Et comment entendre sans prédicateur? Et comment prêcher sans être d'abord envoyé <sup>87</sup>? »

Si l'on envisage le *motif* de la foi, il n'est rien d'autre, répète avec force S. Thomas, que la Vérité Première, c'est-à-dire l'Acte absolu et incréé de vérité qui est Dieu lui-même <sup>88</sup>. La foi n'est donc déterminée intrinsèquement que par l'accueil en nous de l'Acte de Dieu témoignant de Soi-même. L'acte de foi suppose, non seulement une relation verticale immédiate à Dieu, mais un événement actuel absolu. Mais, pour ce qui est de la détermination de son contenu objectif, il dépend des faits historiques de Révélation, du témoignage public porté à ces faits, du corps

mandaté pour communiquer, interpréter, ce témoignage, et qui s'étend sur toute la durée historique et à travers le monde entier. C'est pourquoi, considérant la foi dans sa condition existentielle, S. Thomas en définit le motif lui-même comme étant la Vérité Première liée aux conditions concrètes en lesquelles Elle a choisi de se manifester et qui sont les saintes Écritures et l'enseignement de l'Église<sup>89</sup>. Écriture, Église, sont des réalités créées, mais qui, d'un côté, ayant Dieu pour auteur, se réduisent à la causalité divine<sup>90</sup>, et qui, d'un autre côté, sont de pures *conditions* de proposition ou de détermination du contenu de ce que Dieu m'a dit. La règle de l'adhésion, c'est bien son objet et, à cet égard, nous n'admettons pas la distinction faite par L. Billot entre objet et règle. Pour S. Thomas, l'esprit n'est fixé que par l'objet lui-même, tout comme l'action volontaire l'est par le bien, qui porte *en lui-même* sa valeur d'obligation<sup>91</sup>. La règle de la foi est immanente à l'objet de foi; le magistère est normatif pour les croyants en ce qu'il ne fait que traduire l'objet de foi. L'autorité de l'Église, qui procède de Dieu, intervient dans le processus de communication qui va de Dieu à nous, non dans le mouvement qui va de nous à Dieu et qui est le mouvement théologal de la foi. Cajetan a défini cette situation ou ce rôle de l'Église : *ministra objecti*<sup>92</sup>, organe de communication d'un objet qui est la règle de la foi.

Il faut pourtant situer, dans cette théologie thomiste, la vérité que traduit, dans ses catégories propres qui varient d'ailleurs parfois quelque peu de théologien à théologien, le traité moderne de la Tradition. De par l'institution divine (la mission) et l'assistance du Saint-Esprit, les pasteurs ont, à l'égard de l'Église sur, dans et pour laquelle ils sont établis, la charge et le privilège de déterminer avec autorité le contenu et le sens de l'Objet ou du Dépôt dont ils sont les ministres. Ils ont pour cela, de par Dieu, charge et mandat, donc aussi l'autorité et les charismes correspondants. En cela, l'Église n'est pas *règle objective* de notre foi, mais critère (extérieur à l'objet, bien qu'homogène à lui, puisqu'il procède du même auteur) de notre interprétation de cet objet. Citons une fois de plus ici, comme exprimant bien la doctrine commune, ce texte de S. François de Sales :

Ce n'est pas l'Écriture qui a besoin de règle ni de lumière étrangère, comme Bèze pense que nous croyons; ce sont nos gloses, nos conséquences, intelligence, interprétations, conjectures, additions et autres semblables manèges du cerveau de l'homme, qui ne pouvant demeurer coï s'embesogne toujours à nouvelles inventions : ni moins voulons-nous un juge entre Dieu et nous, comme il semble qu'il veuille inférer en son épître; c'est entre un homme tel que Calvin, Bèze, Luther, et entre un autre tel qu'Echius, Fisher, Morus; car nous ne demandons pas si Dieu entend mieux l'Écriture que nous, mais si Calvin l'entend mieux que S. Augustin ou S. Cyprien <sup>93</sup>.

Il arrive que les pasteurs de l'Église interviennent en ajoutant à la pure autorité du vrai, c'est-à-dire de la Parole de Dieu — à l'égard de laquelle ils ne sont que *ministri Objecti* — une obligation légale, éventuellement assortie d'une sanction. La déclaration du vrai, à laquelle ils procèdent, prend alors par surcroît valeur de loi pour la communauté des chrétiens. Elle devient un *dogma*. Certes, c'est peu de chose au regard de la vérité comme telle, qui est la valeur suprême. Ce n'est pas peu de chose au regard de l'unité de l'Église, qui doit vivre dans l'unanimité de la croyance et dans la paix : « Ayez tous le même sentiment; qu'il n'y ait point parmi vous de divisions; soyez bien unis dans le même esprit et dans la même pensée » (1 Cor, I, 10).

Par l'aspect où le magistère des pasteurs, c'est-à-dire des chefs ayant juridiction sur les fidèles, est habilité à imposer comme une obligation une certaine interprétation ou une certaine façon de faire, il est donc véritablement règle <sup>94</sup>. Même là où il s'agit du contenu de la Révélation divine ou de l'enseignement apostolique, c'est lui qui leur donne éventuellement forme de règle canonique pour la communauté des fidèles. On peut donc le dire règle secondaire à deux titres : 1<sup>o</sup> parce qu'il interprète le Dépôt et juge des interprétations proposées dans l'Église; 2<sup>o</sup> parce qu'il ajoute éventuellement une valeur légale ou canonique à ce qu'il communique.

Quand il s'agit de pures lois, rites ou coutumes ecclésiastiques, ce second titre est seul en jeu. La règle n'est qu'ecclésiastique. L'Église elle-même en est la source, et donc aussi la maîtresse et la mesure.

3° A quelles conditions le magistère peut au mieux remplir son rôle? Demeurant dans le domaine de la Tradition au sens le plus compréhensif du mot, il faut dire que l'autorité canonique du magistère, source de la valeur légale de ce qu'il transmet, est toute au service d'une pure communication du contenu de l'Évangile, dans le domaine de laquelle ce même magistère intervient comme pur *minister objecti*. Nous avons vu que le magistère lui-même ne conçoit pas son rôle autrement (cf. les textes rassemblés dans *E. H.*, p. 257 s. et voir *infra*, n. 98).

Cela engage ce magistère dans l'obligation de donner une primauté effective au moment de témoignage fidèle sur l'aspect de « définition » et d'exercice de son autorité. C'est cela la loi traditionnelle de cet exercice, aussi bien dans l'Église présente que dans le passé, compte tenu du fait que l'anarchie doctrinale de l'époque moderne appelle un exercice plus actif du magistère. Même alors, le magistère transmet, en l'expliquant, le dépôt évangélique.

Il doit toujours chercher à le transmettre selon une double exigence de pureté et de plénitude. De pureté : cela demande qu'il éprouve critiquement, à la balance de la Tradition, les ajouts, nouveautés, développements qui pourraient être des excroissances, sans oublier cependant que Dieu parle encore aujourd'hui, bien que la Révélation soit close. De plénitude : le magistère n'échappe pas à l'histoire, il est lié au temps. Ses interventions en portent la marque, parfois d'une façon qui le montre excessivement lié aux particularités et aux limites d'un moment théologique : penser à la bulle *Unam Sanctam*, aux décrets « Pro Armenis » et « Pro Jacobitis » de 1439 et 1441, aux considérants théoriques des bulles déposant Élisabeth I<sup>re</sup> ou Henri IV de Navarre... Il arrive que les énoncés du magistère soient, à un moment donné, orientés d'une façon telle qu'ils laissent de côté d'importants aspects de la Tradition. Tout le monde, aujourd'hui, admet jusqu'à l'idée d'oublis ou d'obscurcissements momentanés dans la conscience dogmatique, comme en montre, par exemple, l'histoire des réordinations. De même l'enseignement du magistère moderne sur la propriété, orienté qu'il est contre le collectivisme, insiste presque exclusivement sur la légitimité et les convenances de l'appropriation privée et ne reprend

guère l'enseignement patristique et médiéval sur la communauté première des biens. On pourrait citer d'autres exemples.

Or la Tradition, tout comme la théologie positive qui en est une étude technique à l'usage de la science sacrée, cherche à être une totalisation, une communion aussi pleine que possible à la foi ou à la pensée de l'*ecclesia universalis* <sup>95</sup>. Pour y parvenir, ou tout ~~au~~ moins s'y efforcer, les moyens sont à la fois spirituels et techniques : spirituels, ce sont ceux de la vie dans la Communion, et par-dessus tout la pratique vivante de la liturgie dont nous parlerons au chapitre suivant; techniques, ce sont ceux de la connaissance, donc de l'étude. Nous en avons déjà touché un mot (cf. ch. I, p. 42-43). Les théologiens n'appartiennent pas à l'« Église enseignante » au sens dogmatique du mot, mais ils occupent une place importante dans la fonction enseignante de l'Église. Ils sont, pour le magistère, des coopérateurs, non sans doute indispensables, non nécessairement parfaits, mais souvent très profitables : la plénitude admirable de doctrine qu'on trouve dans les textes du concile de Trente vient ~~en~~ grande partie de leur collaboration <sup>96</sup>. Leur travail ne remplit pas seulement une fonction d'alimentation de la conscience dogmatique, mais également une très nécessaire fonction critique à l'usage du sens de l'Église et même, en elle, du magistère : avant, bien sûr, qu'il ait parlé. Il ne leur revient pas seulement de justifier en Tradition (au 3<sup>e</sup> sens du mot) l'enseignement actuel du magistère, mais aussi d'éclairer la pratique et la parole (non encore fixée en dogme) actuelles de l'Église à la lumière de cette Tradition. Le P. d'Alès disait que « le canon de Lérins est un principe directeur pour l'Église enseignante elle-même » (*D. A. F. C.*, IV, 1753). Tâche parfois délicate <sup>97</sup>, qui réclame encore plus de sens catholique que de courage. La théologie positive est une plante très difficile à cultiver, car elle doit satisfaire aux exigences d'une double loyauté : envers la documentation historique et envers des références de type dogmatique <sup>98</sup>. Il en va de même d'un service qui doit à la fois être historico-critique et tenir compte de la différence qui existe entre tradition historique et tradition dogmatique <sup>99</sup>.

L'histoire de l'Église en Occident depuis la dernière décennie du XIII<sup>e</sup> siècle a largement conditionné la situation dans laquelle

nous nous trouvons. D'un côté, bien des siècles se sont écoulés. Une puissante recherche d'*intellectus fidei* s'est déployée, dont les fruits se sont ajoutés au trésor de la Tradition : apport de la théologie scolastique, maintenant des sciences bibliques, peut-être bientôt des sciences de l'homme, etc. D'un autre côté, l'autorité de l'Église et singulièrement l'autorité papale, ■ pris un très grand développement à partir de la Réforme grégorienne, et surtout elle s'est formulée en une forme de plus en plus juridique. Il en est résulté un grand développement du sens de l'Église et de son enseignement actuel comme de lieux théologiques propres et quasiment autonomes; donc, une tendance, pour l'Église, à se prendre elle-même comme source, alors qu'elle ne peut « définir » que ce qui est révélé <sup>100</sup>, et que son magistère, loin d'être identique à la Tradition, s'y réfère comme à la source de son enseignement, donc, comme à sa règle objective (cf. *E. H.*, p. 257 s.).

C'est contre certains aspects de la vie catholique où se manifestait cette tendance que se sont élevés successivement les mouvements spirituels, souvent antiecclesiastiques, du XII<sup>e</sup> siècle, puis Wyclif et Huss aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, d'autres esprits critiques encore, rarement d'aplomb dans le sens catholique, enfin les Réformateurs du XVI<sup>e</sup> siècle. L'autorité, disaient-ils, ne suffit pas à fonder le droit à être obéi si ce qu'elle enseigne n'est pas conforme à la vérité dont chacun peut connaître les énoncés normatifs (la Bible) <sup>101</sup>. Les protestants d'aujourd'hui articulent la même protestation et la même critique <sup>102</sup>. On ne peut justifier par un *sensus fidei* ou par un charisme de magistère pratiquement autonomes, la définition comme de foi de vérités qui ne seraient pas réellement contenues dans la Révélation et dans la Tradition; du reste, le magistère catholique a toujours affirmé ne rien définir qui n'y fût contenu. Mais il faut qu'une telle affirmation soit honorée et que ses exigences soient prises très ■ sérieux. Certaines présentations des choses semblent de nature à exciter les craintes plutôt qu'à les apaiser. Mais nous nous sommes élevé, d'autre part, non seulement contre le faux principe de la *Sacra Scriptura*, sur lequel nous reviendrons, mais contre des exigences de documentation textuelle ou d'énoncé littéraire qui, en prétendant constituer rigoureusement la mesure

d'une certitude valable, trahissent la réalité de la Tradition et le statut même de l'héritage dont l'Église est appelée à vivre <sup>103</sup>.

En conclusion, dire que Dieu communique sa Révélation par l'Église, par la prédication d'un ministère mandaté, héritier, à ce plan-là, de la mission apostolique (cf. *Mt*, 28, 19; *Mc*, 16, 15; *Ac*, 1, 7-8), ce n'est pas identifier l'autorité de l'Église et celle de Dieu, comme les protestants nous accusent de le faire <sup>104</sup>. C'est situer l'Église et le ministère ordonné à la place que la Parole de Dieu elle-même leur assigne dans l'économie de la Révélation salutaire. A notre tour, nous interrogeons le protestantisme. Nous lui demandons de tirer les conséquences du fait, attesté dans toute l'économie salutaire, que la Révélation n'a pas un statut individualiste et privé, mais social et public; et aussi de prendre au sérieux la promesse de la présence et de l'assistance du Saint-Esprit, en tant qu'elle a été faite à l'Église.

#### C) LE SAINT-ESPRIT, SUJET TRANSCENDANT DE LA TRADITION. SON ACTUALITÉ DANS L'ÉGLISE-CORPS DU CHRIST.

La Tradition, dont le point de source est « Dieu », a plusieurs sujets humains : au niveau de son origine historique, les prophètes, Jésus-Christ, les Apôtres; au niveau de sa transmission, l'Église, faite de fidèles et de pasteurs. Ce qui fait l'unité de ces sujets divers, c'est, nous le savons, extérieurement la mission, intérieurement le Saint-Esprit qui, n'étant pas un simple principe mais une personne, devient de ce fait sujet, et sujet éminent, de la Tradition. Mission et présence active du Saint-Esprit forment comme un sacrement, avec son support visible de signes et son âme opérante intérieure. Il nous faut consacrer un moment particulier de considération au Saint-Esprit comme sujet transcendant de la Tradition, et à ce que cela suppose ou entraîne au plan de l'ecclésiologie.

S. Irénée parle d'une sorte de transmission ou de tradition du Saint-Esprit par les Apôtres <sup>105</sup>, et S. Hippolyte fait de même <sup>106</sup>. Irénée voit dans l'Esprit Saint le principe actif intérieur à la foi

et qui en renouvelle sans cesse la jeunesse <sup>107</sup>, Tertullien, le principe garantissant à l'Église de vivre dans l'unanimité et la vérité, en gardant fidèlement la Tradition <sup>108</sup>. S. Cyprien fait aussi, de l'unanimité, l'effet propre et immanquable du Saint-Esprit <sup>109</sup>. Novatien, qui ■ une très belle théologie de l'action du Saint-Esprit dans l'Église, parle en particulier de cet Esprit, « grande force de l'Église, qui explique la règle de foi, qui empêche de proférer des paroles contraires aux Écritures et garde intacts et entiers dans les autres les droits de la doctrine du Seigneur <sup>110</sup> ».

Pourtant, les Pères les plus anciens ont relativement peu parlé du Saint-Esprit comme principe de la Tradition : la continuité historique, pour eux certaine, leur suffisait. On ■ surtout fait mention de l'Esprit pour répondre, quand on l'a posé, au problème de l'homogénéité entre l'enseignement actuel de l'Église et le dépôt apostolique. Nous discernons trois grands moments de cette théologie : 1<sup>o</sup> Depuis le début de l'époque patristique jusqu'à la théologie moderne, dans la conviction d'une action permanente du Saint-Esprit « inspirant » les chrétiens, les hommes d'Église, les conciles, les écrivains sacrés : car toute explication ou détermination valable intervenant dans la vie sainte de l'Église provient du Saint-Esprit <sup>111</sup>. On pense moins historiquement que théologiquement, sacramentellement. La plupart du temps, on se contente d'affirmer l'actualité de l'opération du Saint-Esprit, sans connoter une continuité historique avec les origines. Parfois, cette action de l'Esprit est dite, précisément, assurer cette continuité <sup>112</sup>.

2<sup>o</sup> Face à la Réforme et à l'époque du concile de Trente, ■ au cours de ce concile, lui-même, pour justifier le « plus » que présente l'enseignement actuel de l'Église par rapport à la lettre de l'Écriture. La valeur de cet enseignement et l'autorité des traditions ont toujours été justifiées par le fait que le Saint-Esprit habite l'Église et qu'il opère dans les actes les plus décisifs de sa vie <sup>113</sup>. Cette justification est très exactement celle que donne, de son côté, la théologie Orthodoxe <sup>114</sup>.

3<sup>o</sup> Dans la grande théologie de la Tradition qu'on trouve dans l'école de Tubingue et particulièrement chez le Möhler de *Die Einheit* <sup>115</sup>. Celui-ci, qui s'inspire tellement des Pères et a effectivement retrouvé leur veine profonde, ne leur emprunte pas,

telle quelle, cette théologie : c'est son élaboration personnelle. Mais il n'a fait qu'appliquer à la Tradition la théologie patristique du Saint-Esprit âme de l'Église : on dirait, en termes scolastiques, leur théologie du Saint-Esprit, principe opérationnel du Corps mystique. Möhler voit dans la Tradition ce qui réalise l'unité de l'Église comme Église issue à la fois de l'enseignement du Christ et de la Pentecôte : par l'Esprit, la vérité enseignée par Jésus-Christ s'intériorise et devient, par l'amour, inspiration de communion. L'Esprit crée à la fois, du dedans, l'unité de la communauté et les organes ou les expressions de son génie, c'est-à-dire de sa tradition.

Le nerf de toutes ces théologies est l'identité du principe qui agit dans la durée de l'Église et dans les activités par lesquelles elle se construit, et du principe qui était à l'œuvre à l'origine, dans la Révélation des prophètes et des Apôtres, dans l'activité salutaire du Verbe incarné.

Nous avons vu, chez les Pères (*E. H.*), et nous verrons mieux encore (cf. *infra*, ch. V), que le contenu dogmatique de la Tradition consiste dans la juste interprétation de la Révélation scripturaire en fonction de son objet central, le Christ et l'Église. Or, d'après le Nouveau Testament, si le Christ est le contenu de l'Écriture, il nous donne l'intelligence de celle-ci par son Saint-Esprit. C'est l'Esprit qui fait dire « Jésus est Seigneur » (1 Co, 12, 3); les textes sont obscurs jusqu'à ce qu'on se convertisse au Seigneur sous l'action de son Saint-Esprit (2 Co, 3, 12-18). C'est pourquoi sans doute l'Apôtre exhortait Timothée à « garder le bon dépôt avec l'aide de l'Esprit Saint qui habite en nous » (2 Tm, 1, 14). Les protestants ne se refuseraient sans doute pas de dire avec nous : l'Esprit est l'âme de la Tradition entendue en ce grand sens <sup>116</sup>.

D'autres textes de S. Paul, et les *Actes* de S. Luc attribuent ■■ Saint-Esprit toute la vie de l'Église et l'œuvre de son ministère. Dans ces conditions, il faudrait avoir des raisons bien décisives pour exclure l'Église de la promesse du don de l'Esprit faite par Notre-Seigneur aux Apôtres dans l'évangile de S. Jean, sous le prétexte qu'elle n'est expressément adressée qu'à ceux-ci. On a, au contraire, des raisons, tout en reconnaissant qu'elle concerne

immédiatement les Apôtres, d'admettre qu'elle concerne l'Église de tous les temps <sup>117</sup>. Swete note la récurrence, dans *Jn*, 14 et 16, du mot « vous » : je *vous* donnerai, je *vous* enverrai, il *vous* conduira, il *vous* fera comprendre. Ce « vous » répété désigne à la fois les personnes (des Apôtres) et la communauté <sup>118</sup>. De fait, le jour de la Pentecôte, l'Esprit est donné à tous les disciples, au nombre de cent vingt (cf. *Ac*, 1, 15; cf. *Lc*, 24, 33 : « Les Onze et ceux avec eux »). L'Esprit a été promis et il est donné à la communauté de ceux qui sont présents; à mesure que de nouveaux membres s'adjoindront au premier noyau, puis à l'Église, dans la suite des temps, ils recevront à leur tour l'Esprit, qui est le réalisateur du Corps du Christ (cf. *1 Co*, 12, 13) <sup>119</sup>. N'avait-il pas été promis aux Apôtres « pour qu'il demeure éternellement » (*Jn*, 14, 16-17)? Au fond, il en est du don de l'Esprit comme de l'ensemble de l'économie du salut : l'événement arrivé une fois concerne toute la suite et opère en elle. Möhler va jusqu'à assimiler ou comparer ce fait à celui de la vie qui, apparue par un acte créateur de Dieu, se propage ensuite, d'intermédiaire en intermédiaire, par communication de la force vitale une fois mise au cœur des choses <sup>120</sup>. Nous avons vu qu'Irénée et Hippolyte admettraient assez cette idée (cf. *supra*, nn. 105 et 106). Relisons les promesses de Notre-Seigneur :

Je ne vous laisserai pas orphelins, je reviendrai à vous : *Jn*, 14, 18, qu'il est difficile de ne pas rapprocher de *Mt*, 28, 20.

Le Paraclet, l'Esprit Saint, que le Père enverra en mon nom, vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit (*Jn*, 14, 26). Quand viendra le Paraclet, que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui provient du Père, il me rendra témoignage (15, 26). J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter maintenant. Quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous conduira vers la vérité tout entière, car il ne parlera pas de lui-même, mais tout ce qu'il entendra il le dira et il vous annoncera les choses à venir (16, 12-13 : ce texte vise peut-être les seuls apôtres).

Le rôle qui est ainsi dévolu au Saint-Esprit est d'actualiser et d'intérioriser ce qui a été dit et fait par le Christ. Cela résulte aussi des textes de S. Paul, encore que l'Apôtre ne distingue pas nettement les deux moments, christique et pneumatique. S. Luc

et S. Jean le font beaucoup mieux (voir *E. H.*, p. 24 s.). Le Christ a prononcé une fois les paroles du saint Évangile; il a, une fois pour toutes, accompli notre salut et donné sa vie; il a une fois institué les sacrements et consacré les Apôtres. Il a ainsi posé ou « dressé » la forme d'existence de son peuple.

Tout cela doit être vécu par des personnes humaines qui se succèdent dans le temps et coexistent, dispersées, dans l'espace. La forme de vérité et de vie posée une fois pour toutes, et pour tous, doit devenir forme de vérité et de vie personnelle, pour chacun des hommes, et forme commune pour tant et tant d'hommes qui égrènent leur existence à travers la durée et sur tous les points du monde. Et ceci, non par une pure décision émanant de ces hommes et qui ne serait, ni un principe d'unité, ni un principe de vie divine, mais par une nouvelle opération de Dieu lui-même, non plus incarné visiblement à un moment de l'histoire humaine, mais donné intérieurement à chacun et à tous. C'est l'œuvre du Saint-Esprit.

*Esprit*, il agit dans l'intime des personnes sans leur faire violence. L'Écriture caractérise son intervention en la comparant à une habitation, à une onction pénétrante, à une inspiration intérieure presque indiscernable du travail de notre propre esprit <sup>121</sup>, une conscience qui seule pénètre la profondeur d'une vie personnelle (*1 Co*, 2, 10 s.). Et pourtant, il est le même en tous. Il y opère, du dedans, l'unité et l'unanimité. Il incline chacun dans le sens de la communion, selon la nature, la vocation et la place d'un chacun. Ses dons sont faits « pour l'utilité commune » (*1 Co*, 12, 7), « pour l'édification du Corps du Christ » (*Ép*, 4, 12; cf. *1 Co*, 12, 13).

Si telle est son œuvre propre, elle n'est pas pour autant une œuvre autonome. « *Esprit du Christ* », il ne fait que l'œuvre du Christ. Il n'actualise ni ne personnalise autre chose que la forme évangélique de vérité et de vie salutaires que le Christ a posée sur terre et à l'accomplissement de quoi il veille. Il s'en opère ainsi une perpétuelle actualisation. L'institution bourgeoise en « événements » qui produisent les fruits à travers un temps que l'Esprit domine, participant à l'éternité de Dieu, étant le Dieu éternel venant à nous et avec nous dans le temps <sup>122</sup>. Le Christ, Chef invisible et céleste de son corps visible et temporel, actua-

lise ~~sans~~ cesse son Évangile, en continuité avec la forme qu'il lui a donnée une fois pour toutes, dans toute la suite historique des témoignages authentiques de la Tradition <sup>123</sup>.

Nous avons rencontré déjà cette structure de notre foi, qui résulte de l'union d'une inspiration ou d'une énergie spirituelle reçue immédiatement de Dieu et de l'accueil d'une doctrine transmise par l'Église, depuis le Christ et les Apôtres, à travers toute une suite historique. Dans notre foi s'unissent une transmission historique de la forme de croyance et un événement spirituel dont l'Esprit de Dieu est l'agent dans chaque conscience <sup>124</sup>. Ce qui se produit là à l'échelle personnelle se produit analogiquement à l'échelle ecclésiale, où doit se réaliser la grande *Sequentia sanctia Evangelii*. L'Église elle-même en a parfaitement conscience : elle en témoigne, soit dans la parole de ses Pères et de ~~ses~~ théologiens <sup>125</sup>, soit dans ces moments privilégiés d'actualisation et de totalisation de sa conscience, que représentent les conciles <sup>126</sup>. Ici comme là s'exprime sans discontinuer le sentiment que le Christ ne cesse d'instruire son Église par son Esprit.

Cela ne veut évidemment pas dire que *tout* ce qui se passe dans la vie historique de l'Église soit garanti par le Saint-Esprit. L'Histoire présente bien des expressions ou des développements discutables, ou tout simplement moins heureux, dans les domaines de la théologie ou de la dévotion. Cela ne dispense pas l'Église enseignante de se référer au donné, cela l'y oblige bien plutôt, puisque l'assistance ou les inspirations positives qui lui sont accordées, loin de l'affranchir de l'obligation d'un travail humain, s'applique à ce travail et le réclame. Il faut éviter le monophysisme ecclésiologique autant que le nestorianisme. La vérité est celle d'une pleine humanité et d'une totale historicité de l'Église <sup>127</sup>. Elle est vraiment habitée, animée, assistée par l'Esprit du Christ, et ceci rend pour le moins insuffisante toute conception purement historisante de la Tradition. On ne peut trouver aucune vérité, aucun fondement, à la doctrine catholique de la Tradition si on la coupe de l'appui qu'elle professe trouver dans la théologie néotestamentaire du Saint-Esprit. Mais cette Église habitée, animée, assistée, n'est assurée de l'être que dans le cadre de l'Alliance et pour en conserver fidèlement les structures.

Limiter l'infailibilité n'est d'ailleurs pas plus livrer l'Église à l'erreur, qu'affirmer le caractère humain de tant d'actes de sa vie n'est les vouer à l'abomination et au règne de l'Antéchrist.

Cette conception de l'Église ■ reçu parfois de certains le qualificatif de « théandrique » — un mot qui demande toujours explication et qu'il vaut mieux éviter; ceux de mystérique ou de sacramentelle lui conviennent mieux, croyons-nous.

Qu'est-ce à dire, « sacramentelle »? Ed. Ortigues répond : « L'Église, considérée comme institution apostolique, est essentiellement sacramentelle, c'est-à-dire qu'elle est un témoin qui porte en lui la présence divine dont il témoigne, un signe qui contient la réalité signifiée <sup>128</sup>. » Cela suppose qu'on ne réduise pas l'Église à être seulement la collection des vrais fidèles, supposant au fond que ceux-ci seraient faits chrétiens par un rapport purement personnel et direct au Christ, qui règne désormais dans les cieux. Cette conception dérivée d'Occam a joué un rôle dans la préparation de la Réforme. L'idée de *congregatio fidelium* a été ainsi malheureusement compromise, sinon disqualifiée, dans le mauvais usage qui en a été fait.

« Église » ne désigne pas uniquement cela, même dans le Nouveau Testament. Elle est aussi le terme de la Promesse ou de l'Alliance, dont l'Esprit Saint est le contenu souverain <sup>129</sup>. Elle est ce « nous » collectif qui fait face au « vous » collectif auquel Dieu ou le Christ se sont adressés en articulant cette promesse à jamais <sup>130</sup>. Elle est le corps du Christ. C'est cela que le christianisme le plus ancien et celui de tous les âges a mis d'abord sous le terme « Église <sup>131</sup> ». C'est cela que professaient les fidèles quand ils étaient baptisés : « Je crois au Saint-Esprit, dans la sainte Église <sup>132</sup> ».

Cette Église-là est l'arche de l'Alliance nouvelle. Elle possède les biens de l'Alliance : les sacrements, les ministères apostoliques, le dépôt de l'Évangile, la présence active de son Seigneur, les arrhes de l'Esprit. On ne peut pas parler d'elle comme s'il n'y avait pas tout cela <sup>133</sup>. Cela n'oblige pas à parler d'« Incarnation continuée », comme l'a fait Möhler puis, après lui, Perrone et tant d'autres (cf. *supra*, n. 8) : cette notion est un peu équivoque et appelle des explications. Nous l'avons dit déjà : il n'y ■

pas d'Incarnation, Église et Esprit ne sont unis que par un lien d'alliance. Mais cela oblige à prendre au sérieux la notion de Corps ecclésial du Christ, la promesse du Saint-Esprit en tant que faite à l'Église, le lien existant entre cet Esprit et ce Corps. La Réforme a tout juste commencé cette redécouverte de l'*Épître aux Éphésiens* dont parlait, en 1930, le surintendant W. Zöllner<sup>134</sup>. Le dialogue entre catholicisme et Réforme n'est pas clos. Peut-être est-il à peine commencé en tant que dialogue irénique, poursuivi avec les ressources d'une théologie biblique rendue transparente à la lumière par beaucoup d'humilité, de prière et d'amour de Dieu.

APPENDICE : *Conscience d'une actualité de la visite de Dieu et de l'événement du Saint-Esprit, dans l'attestation que l'Église fait de l'Évangile au cours de l'Histoire* (cf. p. 106, n. 126).

Le concile de Chalcédoine ■ conscience que le Saint-Esprit a dicté la définition (Actio V : MANSI, VII, 103 (latin) ou 104 A). Le concile œcuménique de Constantinople, en 553, ■ conscience de tenir « cette foi que Notre-Seigneur Jésus-Christ, vrai Dieu, ■ livrée à ses saints Apôtres, et par eux aux saintes Églises » (Coll. VIII : MANSI, IX, 370 C). Tout comme avait fait le concile de Chalcédoine (MANSI, VII, 115 C), le troisième concile de Constantinople, en 680, proclame n'enseigner que ce que les prophètes ont jadis énoncé du Christ, ce que lui-même a enseigné et que le symbole des saints Pères a transmis (Actio XVIII : MANSI, XI, 637 (grec), 638 (latin) B). Nous avons cité déjà le texte du deuxième concile de Nicée, 787 : « Suivant la voie royale et le magistère de nos saints Pères inspirés par Dieu, ainsi que la tradition de l'Église catholique (nous savons qu'elle vient du Saint-Esprit, qui habite en cette Église), nous définissons en toute certitude... » (Actio VII : D 302).

Nous savons que les théologiens du concile de Trente ont fait appel au Saint-Esprit pour justifier la continuité de l'enseignement de l'Église et son homogénéité avec le dépôt apostolique. Le concile lui-même, « légitimement assemblé dans l'Esprit Saint », selon la formule consacrée, ■ souvent témoigné de la

conscience qu'il avait d'être enseigné par l'Esprit et d'avoir un besoin radical, pour faire l'œuvre à laquelle il était affronté, du secours de ce même Esprit : au début de sa session VI sur la justification, « veram sanamque doctrinam ipsius justificationis, quam (...) Christus Jesus... docuit, Apostoli tradiderunt et catholica Ecclesia, Spiritu Sancto suggerente, perpetuo retinuit... » (D 792 a); au début de la session XIII sur l'Eucharistie, « ... Etsi in eum finem non absque peculiari Spiritus Sancti ductu et gubernatione convenerit, ut veram et antiquam de fide et sacramentis doctrinam exponeret (...) ...doctrinam tradens, quam semper catholica Ecclesia ab ipso Iesu Christo Domino nostro et ejus apostolis erudita, atque a Spiritu Sancto illi omnem veritatem in dies suggerente (*Jn*, 14, 26) edocta retinuit et ad finem usque saeculi conservabit... » (D 873 a); au début de la session XXI sur la communion, « Ipsa sancta Synodus, a Spiritu Sancto, qui *Spiritus est sapientiae et intellectus, Spiritus consilii et pietatis* (*Is*, 11, 2), edocta... » (D 930); encore au début de la session XXII sur le sacrifice eucharistique, D 937 a; au cours de la session XXIV, à propos du Purgatoire (D 983), etc.

La même référence à l'action durable et toujours actuelle de l'Esprit se trouve dans la bulle *Ineffabilis* de Pie IX du 8 décembre 1854 : « Catholica Ecclesia, quae a Sancto semper edocta Spiritu columna est ac firmamentum veritatis, tamquam doctrinam possidens divinitus acceptam et coelestis revelationis deposita comprehensam... magis in dies explicare, proponere ac fovere numquam destitit » (*Collectio Lacensis*, VI, col. 836). L'accent est mis ici sur la possession plus que sur le nécessaire avènement de l'Esprit : ce n'est plus le climat d'actualisme des interventions de Dieu, c'est beaucoup plus celui d'une justification totale, une fois pour toutes, de l'autorité de l'Église et de la légitimité de ses décisions. L'accent d'actualisme réapparaît, par contre, avec une allusion au développement doctrinal, dans la constitution *Munificentissimus Deus* du 1<sup>er</sup> novembre 1950 : « Universa Ecclesia in qua viget Veritatis Spiritus, qui quidem eam ad revelationum perficiendam veritatum cognitionem infallibiliter dirigit... » (*A. A. S.*, 42 (1950), p. 768, D 3032.)



## CHAPITRE IV

# Tradition et vie ecclésiale

(La Tradition,  
mode original de communication)

Tradition comporte l'idée de confier quelque chose à quelqu'un. On trouve en effet cette valeur de confiance que l'écrit n'implique pas au même degré, étant, de soi, divulgation. Il y a plus : l'aveu ou l'affirmation que ce que l'on confie ainsi dépasse ce qui en est exprimable. C'est un trésor, un dépôt, qu'un texte n'épuise pas et qui ne peut être gardé que dans un sujet vivant. L'Évangile écrit dans les cœurs déborde le texte rédigé, qui est pourtant inépuisable. C'est un fait dont les Pères avaient un sentiment très vif<sup>1</sup>. Partant d'un texte de S. Basile, O. Casel disait que la tradition est caractérisée par le fait de ne pas être écrit, *Nicht-Schrift-sein*, à telle enseigne que, dans le cas même où elle transmet un texte rédigé, l'apport propre de la tradition reste essentiellement quelque chose de non-écrit, *wesenshaft ungeschrieben*<sup>2</sup>.

Martin Perez Ayala, le premier qui rédigea un traité formel sur la tradition, voyait celle-ci comme un autre genre d'enseignement à côté de l'Écriture<sup>3</sup>. Un siècle et demi plus tard, Bosuet écrivait, contre Éllies Du Pin et Richard Simon : « La tradition que j'allègue ici comme interprète de la Loi de Dieu est

une doctrine non écrite venue de Dieu même et conservée dans les sentiments et la pratique universelle de l'Église <sup>4</sup>. »

Nous voudrions, dans ce chapitre, étudier la Tradition en tant qu'elle est un moyen, et conséquemment un mode de communication différent de l'écriture à telle enseigne que, non contente de transmettre quelque chose qui n'est pas écrit et sans doute ne peut pas l'être, elle transmet cela même qui est écrit d'une façon différente, originale <sup>5</sup>. Nous achèverons d'ailleurs, dans un chapitre suivant, de préciser la relation existant entre la Tradition et l'Écriture.

## LES FAITS.

Dès notre premier chapitre, nous avons mis la Tradition en rapport avec cette grande économie divine qui ne commence pas avec le processus de Révélation, mais ne fait qu'y reprendre ou continuer ce qui existe de toute éternité dans le sein de Dieu : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie : car la vie s'est manifestée, nous l'avons vue, nous en rendons témoignage, et nous vous annonçons cette Vie éternelle qui était auprès du Père et qui nous est apparue; ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi soyez en communion avec nous. Quant à notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ » (1 *Jn*, I, 1-3).

C'est une même coulée, une unique communication qui, selon le message de S. Jean, est à la fois lumière et vie, révélation ou manifestation, et communion. Du reste, la notion johannique de vérité unit ces deux aspects. Mais est-ce « johannique », n'est-ce pas plutôt « biblique » qu'il faut dire? Est vrai ce qui est conforme à ce que Dieu veut et qu'il a dit. Ce qui est vrai de cette façon existe et vit en plénitude. Jésus-Christ est la perfection de la vérité et de la vie pour le monde entier. Dieu lui a donné tout ce qu'il fallait pour qu'il fût tel — « Tout m'a été remis par mon Père, πάντα μοι παρεδόθη παρὰ τοῦ πατρὸς μου, et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, comme nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler »

(*Mt*, 11, 27; *Lc*, 10, 22) — et cela, pour le donner à l'Église et, **en** elle, le donner au monde (cf. *Jn*, 3, 16). La Tradition chrétienne (ou le christianisme comme Tradition) a son origine dans cette livraison de « tout » que le Père a faite à Jésus-Christ; elle est elle-même, en son fond le plus intime, la livraison de *Jésus-Christ*. « Mes archives, c'est Jésus-Christ », disait S. Ignace d'Antioche <sup>6</sup>. Le fondement dernier du réalisme de la Tradition est le fait que Dieu **a** « livré » Jésus-Christ, son Fils (cf. *Rm*, 8, 31-32) et que Jésus-Christ s'est « livré » lui-même à nous (*Ga*, 2, 20; *Ép*, 5, 2, 25) : il *est* la Réalité, tout le reste n'en est qu'une préparation ou une communication, un signe ou un sacrement.

Jésus-Christ lui-même n'a rien laissé par écrit, il nous a laissé le christianisme : pas des énoncés doctrinaux seulement, mais la réalité du salut et de la communion, la réalité de la Nouvelle Alliance. En elle, bien des choses étaient contenues, et donc ont été pour autant instituées, que peut-être les textes apostoliques, simples témoignages partiels portés sur la réalité de la Nouvelle Alliance, n'énoncent pas explicitement, ou énoncent de façon allusive, implicite ou enveloppée <sup>7</sup>. On a discuté, on discute encore, sur le contenu dogmatique de certains textes touchant le mystère fondamental de la Rédemption, mais ce n'est pas seulement de ces *textes*, ce n'est pas tellement d'eux que l'Église tient sa foi au mystère : elle **a** vu le Christ en croix, elle ne cesse de le voir ainsi; c'est là surtout que se sont formées sa foi et son intelligence de la Rédemption. De même y a-t-il infiniment plus dans la réalité de l'eucharistie que Jésus **a** célébrée, que dans les témoignages portés par le Nouveau Testament sur cette réalité et sur l'institution même du sacrement. Ce témoignage tient dans une quarantaine de versets : leur richesse est immense et les esprits n'ont pas fini de l'inventorier, mais ce n'est qu'un témoignage, alors que l'Église tient la réalité. Elle a vu célébrer les Apôtres, qui ont vu le Christ célébrer. Elle **a** communie à la célébration des Apôtres, qui ont communie à celle du Christ. Quand, au lendemain de la Pentecôte, les fidèles pratiquent assidûment la fraction du pain (*Ac*, 2, 42 et 46), il n'existait encore aucune charte écrite de l'eucharistie, et celle qui sera rédigée plus tard se contente de rapporter le fait, d'exprimer la foi de l'Église, sans préciser une façon de faire. Tandis que l'Ancien

Testament détaillait minutieusement le rite des célébrations, pascales et sacrificielles, le Nouveau Testament ne détermine rien : on suivrait le modèle vivant, transmis avec la réalité même de ce qu'on célébrait. On a ainsi pratiqué l'eucharistie une bonne trentaine d'années sans qu'il existât un seul texte qui en parlât. Elle était par excellence un objet de « tradition »<sup>8</sup>. Le rite et l'action avaient précédé l'écrit, sinon la doctrine<sup>9</sup>, tout comme dans la structure hiérarchique de l'Église, il existe une antériorité de nature de la consécration sacerdotale sur l'autorité pastorale qui, cependant, la finalise<sup>10</sup>.

Nous voyons aujourd'hui surtout, dans les Apôtres, les fondateurs d'Église, les pasteurs. Les Pères, la liturgie, les grands scolastiques ont vu tout cela en eux, mais aussi et sans doute même d'abord ceux que, à l'image de son Fils, Dieu avait sanctifiés pour les envoyer dans le monde<sup>11</sup> : les hommes charismatiques, unis à Jésus-Christ par son Esprit, assimilés à Lui dans leur témoignage, leurs souffrances et finalement leur mort. Ils le faisaient, des Apôtres, une image extrêmement religieuse et spirituelle<sup>12</sup>. Le vrai rapport d'alliance avec Dieu en Jésus-Christ et par son Esprit dans l'Église, en quoi consiste l'Évangile, les Apôtres l'ont compris et révélé par leur enseignement, mais ils l'ont d'abord vécu parfaitement et ils l'ont communiqué en plénitude. Il y a bien des choses que les chrétiens ont comprises dans les écrits apostoliques ou dans les témoignages les plus anciens, et qu'ils continuent d'y comprendre, parce qu'ils tiennent les réalités dont les textes parlent. On pourrait apporter, de ce fait, plus d'une illustration tirée de l'expérience<sup>13</sup>, mais nous renverrons une fois de plus à l'exemple majeur de l'eucharistie. Nous disposons aujourd'hui d'un grand nombre de textes et d'explications mais les simples fidèles ne s'y réfèrent guère, et même les doctes, qui peuvent les connaître, en apprennent plus sur l'eucharistie en la vivant et en en vivant... L'écrit est une référence et, s'il s'agit des écrits apostoliques, une référence normative. Mais la foi de l'Église, tout comme sa vie, est réglée de la façon la plus immédiate par la réalité chrétienne contenue dans la Tradition totale; de façon immédiate encore, mais en une démarche seconde, elle est réglée par les écrits apostoliques<sup>14</sup>.

Sans doute bien des lecteurs, et pas seulement des protestants, penseront et diront : « Soit, mais n'est-ce pas trop idéal ? Nous savons trop bien ce que vaut une tradition purement orale. Les exemples de conservation-record que l'on cite ne peuvent faire oublier celui de Papias, qui a voulu, avant le milieu du second siècle, recueillir les souvenirs encore vivants de ceux qui avaient personnellement connu les Apôtres. Ce n'est pas encourageant. Papias a préféré aux livres la voix vivante et qui demeure <sup>15</sup>, mais il nous a transmis quelques fables dans le peu qui nous reste de ses *Exégèses des discours du Seigneur*. »

Il est difficile de juger d'un recueil dont quelques fragments très brefs seulement nous sont parvenus. Mais surtout, nous ne parlons pas ici de traditions transmises *viva voce*, sur lesquelles il serait assez décevant de compter : nous parlons de permanence de la réalité. Ici même, nous concédons qu'il peut être assez vite difficile, les années se succédant, de faire le départ, dans la forme concrète des réalités, entre les apports de l'histoire et ce qui vient des Apôtres. Mais ce n'est pas vraiment de cela, ce n'est pas du détail matériel qu'il s'agit, c'est du sens intime des choses. Pourtant, ~~ne pas~~ verser dans un purisme qui sacrifierait quelque chose de la plénitude à une recherche assez cérébrale et scolaire de la pureté, nous admettons que rien n'égale la valeur des écrits apostoliques comme nécessaire référence critique de notre volonté de fidélité à l'héritage apostolique.

Si ce que nous avons dit jusqu'ici est exact, on comprendra que l'essentiel de cette fidélité est également *réel* et que l'exactitude des formulations théologiques, pour très importante qu'elle soit, demeure relativement secondaire. Il est nécessaire de s'y conformer quand une définition est acquise mais, avant qu'elle le soit ou dans l'ignorance où l'on se trouve, il peut exister une rectitude réelle au sein même d'une insuffisance des formules. Il y a longtemps qu'on a relevé d'assez graves inexactitudes dans les énoncés christologiques ou trinitaires des écrivains anténicéens. Les protestants du XVII<sup>e</sup> siècle ont argué de ces difficultés, dont Petau n'a pas su bien sortir. Certains écrivains authentiquement orthodoxes ont eu des façons de s'exprimer qui, appréciées selon les critères ultérieurs, pourraient être

rejetées comme hétérodoxes. Mais Möhler voyait certainement juste, et tel patrologue contemporain reprend, en somme, son idée, quand il estimait qu'il ne fallait pas tant regarder les formules des Pères anciens que recueillir le témoignage de leur prière, de leur vie et de leur mort. « Nous ne pouvons pas nous figurer qu'il eût jamais été possible à un arien d'écrire une épître semblable à celle de S. Clément de Rome, de S. Ignace ou de l'auteur de l'épître attribuée à Barnabé; ni qu'un arien pût louer Jésus-Christ du fond de son cœur, comme Polycarpe. Un arien ne peut pas parler de la justification par la foi en Jésus-Christ comme S. Clément <sup>16</sup>... »

Cette primauté de la réalité sur les formules, ce dépassement des textes par la réalité rendent compte aussi peut-être de la difficulté qu'on éprouve parfois à justifier certaines affirmations dogmatiques en données documentaires bibliques ou traditionnelles. Nous pensons par exemple aux diverses tentatives faites pour rattacher à la Révélation biblique l'Assomption corporelle de la Mère de Dieu <sup>17</sup>. L'argument, plus ou moins compliqué, reste toujours en deçà de la certitude du fait. Mais, d'un autre côté, nous avons souvent été frappé en voyant comment certains Pères, mettant en œuvre d'assez médiocres ressources philologiques, et donc exégétiques, aboutissaient cependant à une intelligence extrêmement profonde de la Révélation dans leurs commentaires bibliques <sup>18</sup>. C'est qu'ils lisaient le document à partir de la réalité chrétienne, avec laquelle ils étaient en communion profonde. Mais cette *via vitae*, c'est la Tradition même, pour nous comme pour l'Église ancienne. Quand on étudie, par exemple, la théologie du baptême chez les Pères du II<sup>e</sup> siècle <sup>19</sup>, on y trouve peu de références aux textes de S. Paul, mais une doctrine s'élaborant essentiellement à partir de la réalité même du baptême, tenue et vécue dans l'Église. On dirait aussi bien — et, disant cela, on définirait le génie même des Pères et de la liturgie — : une doctrine exprimant simplement le sens de ce qu'on fait dans l'Église.

C'est faute d'avoir fait cela et pour avoir suivi raidement une définition théorique en y ajoutant une lecture trop littéraliste du texte scripturaire, qu'un Calvin, par exemple, malgré tout son génie, a pu écrire un chapitre aussi décevant que le cha-

pitre XIII<sup>e</sup> de l'*Institution* de 1539-1541 touchant les sacrements autres que le baptême et l'eucharistie <sup>20</sup>.

Tout ce que nous venons de dire permet de comprendre pourquoi et comment la liturgie est le lieu privilégié où se garde et se communique la Tradition : car elle est la première des choses qui se font dans l'Église, et de beaucoup la principale. Elle est, en effet, la célébration active et opérante du mystère chrétien. Et comme elle célèbre et contient ce mystère tout entier, elle transmet tout l'essentiel de ce qui doit être transmis.

Que la liturgie soit un « lieu théologique » privilégié, le fait est trop bien connu et aujourd'hui trop généralement reconnu pour qu'il soit utile de l'établir <sup>21</sup>. Il tient à la nature même de la liturgie, qui est un culte et comporte en conséquence la valeur d'une attestation ou profession de la foi. On peut ramener le fameux adage « *Lex orandi, lex credendi* » à son sens originel, comme l'a fait décisivement Pie XII <sup>22</sup>, il reste que l'Église a comme investi toute sa foi dans sa prière et que si la ferveur n'est pas créatrice de vérité, la liturgie contient, livre et exprime à sa manière la totalité de mystères dont l'intelligence et le dogme lui-même n'ont formulé que certains aspects. « On n'a pas commencé par dire que le pain était changé en corps du Christ et le vin en son sang; ce qu'on a dit d'abord et ce qu'on dit toujours, c'est : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*. L'idée complémentaire d'un changement peut être appelée à bon droit une réflexion ultérieure <sup>23</sup>. »

On a aimé, ces dernières années, souligner le fait que la célébration liturgique et principalement les sacrements sont un canal par lequel la Révélation du salut de Dieu en Jésus-Christ nous parvient; la liturgie atteste les mystères, elle les annonce en les célébrant, ne cessant de proclamer les thèmes les plus fondateurs de l'Écriture, en nous faisant donner, à mesure, la réponse d'accueil et de louange que demande la Parole ainsi proposée <sup>24</sup>. Cet aspect du culte doit plaire aux protestants, aux réformés surtout, qui définissent le sacrement comme *verbum visibile*, une parole sensible, et lui attribuent une valeur essentiellement cognitive. Ils tendent, par là, à éclipser l'autel au bénéfice de la

chaire : ce qui a si souvent été fait jusque dans l'organisation matérielle des lieux de culte.

Or, l'autel et la chaire sont deux lieux différents de la communication du salut dans l'Église<sup>25</sup>. La Tradition est gardée et communiquée par l'autel comme par la chaire. La chaire — parole écrite et même parole parlée — communique une connaissance par la voie de signes spéculatifs, de formules; l'autel communique le corps même de la réalité sous des signes qui la contiennent ou en produisent le fruit. Une communion spirituelle, intentionnelle, est mesurée par ma ferveur et se cherche sur la base d'une représentation, la communion réelle permet au mystère d'opérer, bien au-delà de mes projets, selon le réalisme de ce don définitif, de cette ultime venue, que Dieu a faits en venant corporellement à nous, en nous donnant son corps. Faisant allusion au texte fameux de S. Ignace d'Antioche, « La foi qui est la chair du Seigneur et l'*agapé* qui est le sang de Jésus-Christ », P. Nautin écrit : « La Tradition des Apôtres n'est pas une donnée seulement conceptuelle, mais un dépôt sacramentel, la *πίστις* du baptême, avec son achèvement l'*ἀγάπη*, l'Eucharistie<sup>26</sup>. » Dans le sacrement, on reçoit, on tient et on transmet plus qu'on ne saurait exprimer et comprendre. C'est pourquoi, tout en sachant de quelle immense valeur sont les fêtes et les célébrations pour inculquer une vérité, surtout dans l'esprit des simples<sup>27</sup>, il faut éviter, en « utilisant » trop les rites liturgiques et sacramentels pour l'instruction des fidèles ou des demi-païens qui sont attachés à ces cérémonies, de laisser envahir la liturgie par les explications doctrinales ou érudites, ou même de la traiter en occasion d'endoctrinement. Le style de l'enseignement que la liturgie fait dans sa confession de la foi, ou celui de la profession de foi qu'elle fait dans sa louange (profonde théologie des textes doxologiques!) n'est pas un style de professeur ni même de théologien : la liturgie procède simplement, avec l'assurance de la vie, à l'affirmation de ce qu'elle fait et du contenu de ce qu'elle livre en le célébrant. C'est le style propre de la Tradition, qui communique les conditions de la vie en communiquant la vie elle-même. J. de Maistre a exprimé cela dans sa prose à la fois éclatante et mordante, forte, passionnée et polémique<sup>28</sup>, mais

Newman l'a dit avec ~~sa~~ manière tout irénique et pénétrante. On nous saura gré de le citer ici :

Je me demande si l'on doit rechercher dans le rituel la doctrine de l'Église au sujet de la confirmation, bien qu'elle puisse s'y trouver. Les prières ne sont pas des sermons, sauf occasionnellement. Les puritains et autres auraient voulu les changer en sermons, et pensaient que la grâce de ces prières consistait dans l'impression d'illumination qu'elles produisent sur l'esprit. Là-dessus, ils entamaient généralement une longue prédication. Dans le protestantisme extrême (du Continent), la cérémonie du Baptême comporte donc une longue exhortation. Dans le même esprit, Bucer, dans le second livre du roi Édouard, fait précéder le service du culte quotidien d'une exhortation, qui fait encore partie de ce service. Dans l'Église primitive, les fidèles ne pensaient pas à eux-mêmes; ils venaient vers Dieu. La maison et l'autel de Dieu, tels étaient les sermons qui leur étaient adressés et qui élevaient leur âme. Les sacrements de Dieu étaient les objets vers lesquels étaient tournés leurs regards. Les paroles étaient inutiles.

C'est pourquoi, dans l'ordination, l'imposition des mains est tout. Il n'est pas besoin de paroles. (...) Et c'est pourquoi, dans notre cérémonie de Confirmation, l'exhortation s'adresse à ceux qui viennent, afin de leur demander ce qu'ils ont à donner. Ils donnent leur parole, et l'évêque leur impose les mains : tel est l'échange. Le geste parle de lui-même : ce doit être un don. Quelle autre signification aurait cette imposition des mains?

J'imagine que cela paraît clair aux hommes doués de bon sens, même si l'évêque ne prononce pas une parole en administrant le rite sacré <sup>29</sup>.

L'exemple invoqué par Newman est l'un des plus impressionnants. Tout prêtre l'a vécu bien des fois dans son existence. Il est vrai que la liturgie des ordinations explique ensuite le contenu du sacrement, mais, dans le moment même où le sacerdoce est communiqué, elle se contente de le faire sans le dire, et personne ne se trompe sur le sens de ce geste muet. Lors des discussions sur les ordinations anglicanes, les Anglicans invoquèrent en leur faveur d'antiques rituels d'ordination qui n'étaient pas plus explicites que celui de Cranmer. Cela ne pouvait suffire à dirimer la question, puisque le silence total suffit, mais à la condition

qu'il soit rempli de signification par la foi et la tradition de l'Église. Or, c'est cette foi qui, dans le cas, est en question.

De cette nature de la liturgie comme lieu de la Tradition et moyen de sa communication, découlent un certain nombre de caractères qui font d'elle une didascalie sacrée<sup>30</sup>, un préceptorat de vie sainte, une sorte de matrice spirituelle où se forment les chrétiens.

Le fait, d'abord, que les réponses de la liturgie aux requêtes de précision de type conceptuel sont relativement décevantes. Nous en avons fait personnellement une expérience plusieurs fois renouvelée. Ayant tant de fois été comblé en intelligence des mystères par la célébration attentive de la liturgie, à laquelle nous professons devoir la moitié au moins de ce que nous avons compris de théologie, nous avons plusieurs fois entrepris, soit directement, soit à travers telle ou telle publication<sup>31</sup>, une étude de la doctrine contenue dans les textes. Nous avons constaté que leur contenu merveilleusement riche, inépuisablement nourricier, ne fournit pas ce qu'on pourrait espérer en données théologisables précises.

Le fait, en second lieu, que la liturgie donne toujours la totalité, livrant le mystère du salut, un peu comme fait l'art chrétien le plus ancien, qui, d'une façon ou d'une autre, représente au fond le salut<sup>32</sup>. De là vient son caractère paisible, assuré et joyeux. Tandis que les dogmes ont souvent été formulés contre des hérésies, la liturgie n'est dirigée contre personne, même si un certain nombre de collectes sont d'intention antipélagienne, comme le *Gloria Patri* est antiarien. Dans la liturgie comme dans les écrits des Pères, parce que le kérygme évangélique essentiel s'y exprime, il existe une sorte de présence du tout à chaque partie, qui donne à chaque partie son sens, comme un centre le donne à tout ce qui gravite autour de lui. Or, nous le verrons mieux dans un prochain chapitre, le *sens* des choses est l'apport le plus précieux de la Tradition. Celle-ci est supérieurement communiant, catholicisante. En elle, tout est toujours donné parce qu'elle se situe toujours au centre, pour en communiquer la présence et la vertu.

La didascalie de la liturgie, en troisième lieu, est de caractère sacré, nous dirions volontiers « mystérique », en renvoyant à Odo

Casel<sup>33</sup>. L'Écriture est œuvre de l'Esprit, accomplie à travers des hommes saisis par l'Esprit. De même, ce qui, n'étant pas écriture, vise cependant à communiquer le salut doit passer par un canal saint : sacrements, hommes spirituels et communauté consacrée. Qu'on pense à l'atmosphère liturgique, monastique, dans laquelle s'est poursuivie l'activité d'enseignement, dans l'Église, avant que la scolarisation n'ait gagné comme elle ■ gagné, sans parvenir, d'ailleurs, à tout gagner, et non sans susciter des réactions que notre époque ■ renouvelées, d'abord en ce qui concerne l'étude et l'enseignement de la théologie, mais surtout en ce qui touche ceux du catéchisme. *Sacra Pagina, Scientia sacra, Sacra doctrina, Divina Traditio*. Il s'agit d'une chose sainte qui se célèbre, qui suppose un fond de prière, de jeûne, de disponibilité à l'Esprit. La Tradition elle-même témoigne en ce sens : elle pose ses propres conditions d'existence comme un statut de vie sainte pour une Église dont l'idéal soit un peu le monachisme, et non pour une Église livrée à des règles d'existence tout extérieures, séculières, où les décisions s'élaboreraient simplement dans des bureaux et ne seraient jaugées qu'à la mesure d'un idéal géométrique et juridique. On ne sera jamais trop conscient, à cet égard, du mal profond qu'a pu faire un recueil comme celui de Denzinger-Bannwart, si remarquable et si utile soit-il d'autre part.

Ajoutons que la liturgie est par nature conservatrice. Elle a le génie de la transmission intacte d'une chose confiée à des fidèles et retirée à la profanation. Par sa nature aussi, elle est à la fois communautaire et hiérarchique, acte de tout un peuple et acte d'hommes ordonnés. Elle répond ainsi remarquablement au statut que nous avons découvert être celui du *sujet* de la Tradition.

Avant de passer à une interprétation théorique d'ensemble, nous nous permettons de citer ici deux très beaux textes : le premier est tiré d'un commentaire de l'encyclique *Mediator Dei* sur la liturgie, par le père de notre mouvement liturgique moderne, Dom Lambert Beauduin, le second, d'une communication de Maurice Blondel faite à la Société française de Philosophie, en date du 3 avril 1919. Ils feront une transition naturelle entre la première et la seconde partie de ce chapitre.

Le message du Christ à l'humanité n'est pas tout entier renfermé dans un document divin écrit; mais il est encore et surtout une doctrine vécue, impliquée dans la vie : les réalités sacramentelles dont nous vivons; une discipline qui organise socialement la vie des membres du Christ selon les coutumes apostoliques; la Prière communautaire de la société des premiers chrétiens, qui est leur foi priée, chantée, célébrée; et cette réalité, vécue à côté de la Révélation écrite, est comme « cette lettre du Christ, écrite par notre ministère, dit S. Paul, non pas avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu Vivant; non pas sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur vos cœurs » (2 Co, 3, 3). [Écriture]... Tradition : ensemble de réalités concrètes et vivantes, qui véhiculent et traduisent à leur manière des vérités susceptibles de devenir, grâce au magistère, objet de connaissance et formules de foi. La tradition dans l'Église ne sera donc pas seulement quelques vérités non inscrites et transmises de bouche en bouche, mais surtout sa vie pratique, sa façon d'agir, ses cadres, sa discipline, ses sacrements, sa prière, sa foi vécue à travers les siècles; cette foi *exercita* selon le terme de l'École, c'est-à-dire impliquée dans la vie.

Dès lors, à côté de l'Écriture sainte, la Tradition c'est ce consensus universel de l'Église, cette façon générale de l'Église entière, depuis les âges apostoliques et sous la direction des pasteurs, de professer sa foi, de vivre, de s'organiser, de prier <sup>34</sup>.

Tradition ne désigne pas principalement ni même peut-être proprement ce qui est tout oral; — ni ce qui pourrait être écrit, exprimé *per locutionem formalem*, compris et traduit par une réflexion analytique et didactique. Autrement on ne s'expliquerait pas qu'on parle (comme les textes conciliaires) de *traditiones scriptae*, de traditions transmises *sive voce, sive scripto, sive praxi*; et il faudrait admettre que la tradition disparaît peu à peu devant les progrès de l'érudition historique qui recueille les témoignages et met sur le papier toutes les formes du folklore. Or, de l'aveu commun, la tradition (surtout en matière religieuse) est une source originale, qui ne peut être épuisée, supprimée, remplacée; en sorte que d'après une remarque de Bossuet, dans ce qui est noté littérairement des traditions subsiste un élément irréductible à la notation même. C'est que, selon l'image qu'évoque le sens actif de l'étymologie, et qui n'est pas une simple métaphore, la tradition véhicule plus que des idées susceptibles de forme logique : elle incarne une vie qui comprend à la fois sentiments, pensées, croyances, aspirations et actions. Elle livre par une

sorte de contact fécondant ce dont les générations successives ont également à se pénétrer et ce qu'elles ont à léguer comme une condition permanente de vivification, de participation à une réalité où l'effort individuel et successif peut indéfiniment puiser sans l'épuiser. Dès lors elle implique communion spirituelle d'âmes qui sentent, pensent et veulent, sous l'unité d'un même idéal patriotique ou religieux; et elle est, par là même aussi, condition de progrès dans la mesure où elle permet de faire passer de l'implicite vécu à l'explicite connu quelques parcelles du lingot de vérité qui ne saurait jamais être complètement monnayé : car, principe d'unité, de continuité, de fécondité, la tradition, à la fois initiale, anticipatrice et finale précède toute synthèse reconstructrice et survit à toute analyse réfléchie <sup>35</sup>.

### INTERPRÉTATION.

Quand Maurice Blondel écrivait ces lignes si denses, il y avait plus de vingt ans qu'il réfléchissait à la question, et quinze ans qu'il était intervenu dans les problèmes de la Tradition. Il l'avait fait d'une manière inoubliable, voici dans quelles circonstances.

Coup sur coup étaient parus, à l'automne 1902, *La Question biblique chez les catholiques de France au XIX<sup>e</sup> siècle*, d'Albert Houtin, et *L'Évangile et l'Église*, d'Alfred Loisy, puis, en octobre 1903, du même Loisy, *Autour d'un petit livre* et *Le Quatrième Évangile*. Le problème exégétique était posé devant l'opinion catholique comme une option à prendre entre les affirmations dogmatiques traditionnelles et un traitement des textes qui leur appliquât, non seulement les mêmes méthodes philologiques, mais les mêmes mesures de critique réelle dont on peut user en n'importe quel domaine historique. Au même moment, Blondel poursuivait par lettres une discussion laborieuse et serrée avec Fr. von Hügel sur l'homogénéité et la continuité à garder (position de Blondel) entre le Christ dit de l'Histoire et le Christ glorieux de la foi, assimilé à la sphère du divin <sup>36</sup>. Au même moment encore, mais dans une tout autre direction, Blondel et ses amis se trouvaient engagés dans une discussion de fond avec divers représentants d'une conception de l'apologétique, traditionnelle croyaient-ils, qui traitait les motifs de crédibilité comme des objets purement profanes de constat matériel, et la démarche de

l'esprit vers la foi comme un pur processus rationnel (articles de l'abbé Gayraud).

Appliquant une méthode de dépassement des thèses opposées, basé sur le refus de leur position trop étroite de la question et sur l'assomption de leurs requêtes dans une position nouvelle conforme à sa philosophie générale de vie de l'esprit, Blondel, après de longues hésitations et au terme d'une douloureuse par-turition, publia trois articles, sous le titre *Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, dans les premiers fascicules de 1904 de *La Quinzaine* <sup>37</sup>. Ces articles étaient surtout une critique des présupposés philosophiques et théologico-épistémologiques de l'exégèse purement critique de Loisy, qui n'était d'ailleurs nommé nulle part, mais auparavant, Blondel réglait son compte à l'intellectualisme raisonneur et primaire de Gayraud. Il lui appliquait l'étiquette d'« extrinsécisme », tandis que Loisy recevait celle d'« historicisme ». L'une et l'autre position paraissaient à Blondel méconnaître le vrai statut de la connaissance religieuse et la correspondance qui existe entre un objet de connaissance et le sujet connaissant. Celui-ci est impliqué dans la construction et la perception de l'objet. Il s'ensuit qu'un sujet purement historien-critique ne peut saisir pleinement la réalité religieuse ni tout son contenu de vérité.

La vérité d'une affirmation religieuse peut dépendre d'attestations historiques, c'est le cas de la foi chrétienne : elle n'est pas adéquatement mesurée par elles. Le dogme, tout en dépendant des documents historiques, puise aussi à une autre source, celle de l'expérience de la réalité toujours présente à laquelle les documents portent témoignage à leur plan. Ainsi, « quelque chose de l'Église échappe au contrôle scientifique; et c'est elle qui, sans d'ailleurs jamais s'en passer et sans les négliger, contrôle tous les apports de l'exégèse et de l'Histoire, puisqu'elle a, dans la Tradition même qui la constitue, un autre moyen de connaître son auteur, de participer à sa vie, de relier les faits aux dogmes et de justifier fond et accrues de l'enseignement ecclésiastique <sup>38</sup> ». Cette expérience, qui répond à l'impression directe que des réalités toujours présentes et vives font sur les croyants, n'est pas celle de quelques individus isolés, mais celle de tout un peuple, celle de l'Église : elle est, en sa totalité et sa cohérence, un prin-

cipe propre de discernement <sup>39</sup>. Ainsi, le passage que l'extrinsécisme croit pouvoir opérer et que l'historicisme tient pour abusif, de la matérialité des attestations historiques aux affirmations de la foi, s'opère en vérité dans une synthèse vivante qui met en œuvre toutes les forces de l'esprit chrétien : spéculatives, éthiques historiques, et qui est la Tradition. Elle est l'ordre propre de la pensée chrétienne.

La Tradition n'est pas uniquement une chose du passé, une partie objective du dépôt non fixée par écrit, elle est autre chose qu'une première sédimentation, qu'un apport explicite non écrit. S'en tenir à cette idée serait s'en tenir à une notion toute statique, inerte, mécanique. La Tradition n'est pas un simple succédané oral de l'enseignement écrit; elle garde sa raison d'être même là où l'Écriture s'est exprimée. Elle est une puissance à la fois conservatrice et conquérante, qui « découvre et formule des vérités dont le passé a vécu sans avoir pu les énoncer ou les définir explicitement » (p. 204). C'est qu'elle n'est pas purement de l'ordre de la mémoire ou de la connaissance conceptualisée. La Tradition est la saisie, multiple quant à ses moyens et aux ressources qu'elle engage, du trésor possédé comme réalité dès le début dans le christianisme comme vie, dans la fidélité chrétienne, et que la réflexion fait progressivement passer « de l'implicite vécu à l'explicite connu ».

La Tradition apporte à la conscience distincte des éléments jusqu'alors retenus dans les profondeurs de la foi et de la pratique, plutôt qu'exprimés, relatés et réfléchis. Donc cette puissance conservatrice et préservatrice est en même temps instructive et initiatrice. Tournée amoureusement vers le passé où est son trésor, elle va vers l'avenir où est sa conquête et sa lumière. Même ce qu'elle découvre, elle a l'humble sentiment de le retrouver fidèlement. Elle n'a rien à innover, parce qu'elle possède son Dieu et son tout; mais elle ■ sans cesse à nous apprendre du nouveau, parce qu'elle fait passer quelque chose de l'implicite vécu à l'explicite connu. Pour elle, en somme, travaille quiconque vit et pense chrétiennement, aussi bien le saint, qui perpétue Jésus parmi nous, que l'érudit qui remonte aux pures sources de la Révélation, ou que le philosophe qui s'efforce d'ouvrir les voies de l'avenir et de préparer le perpétuel enfantement de l'Esprit de nouveauté. Et ce travail diffus des membres contribue à la

santé du corps, sous la direction du chef qui seul, dans l'unité d'une conscience divinement assistée, en concert et en stimule le progrès.

Si paradoxale que semble une telle affirmation, on peut donc maintenir que la Tradition anticipe l'avenir et se dispose à l'éclairer par l'effort même qu'elle fait pour demeurer fidèle au passé. Gardienne du don initial, mais en tant qu'il n'a pas été entièrement formulé ni même expressément compris, quoiqu'il soit toujours pleinement possédé et employé, elle sert à nous affranchir des Écritures mêmes sur lesquelles elle ne cesse de s'appuyer avec un pieux respect; elle sert à nous faire atteindre, sans passer exclusivement par les textes, le Christ réel qu'aucun portrait littéraire ne saurait épuiser ni suppléer <sup>40</sup>.

Le Christ n'a écrit qu'une fois, et c'était sur le sable. Quel dédain de tous les moyens humainement propres à conserver sa parole extérieure! Ce sont donc les actes des chrétiens qui prêchent cette vérité et qui en gardent l'empreinte ineffaçable, c'est dans les cœurs qu'il grave sa vivante doctrine par le Verbe intérieur <sup>41</sup>.

Blondel, mis en question sur ce point, s'est immédiatement expliqué sur la nature de son « implicite vécu <sup>42</sup>. D'une part il rappelait que l'action fidèle, qui est comme « l'arche d'alliance où demeurent les confidences de Dieu », est tout autre chose qu'un sentiment confus. « Pour peu qu'elle ait un caractère moral et humain, elle est accompagnée d'une pensée parfaitement précise. Seulement, cette pensée qui éclaire la pratique et qui a l'action pour objet n'est pas immédiatement manipulable par la réflexion déductive comme la pensée qui ■ les idées ou les objets pour objet <sup>43</sup>. » « L'action a ce privilège d'être claire et complète, même dans l'implicite; tandis que la pensée, avec son caractère analytique, ne prend la forme de la science que par une lente et tâtonnante réflexion. Et voilà pourquoi il me paraît essentiel de rattacher la connaissance dogmatique, toujours perfectible, à la vie chrétienne, qui n'a pas besoin d'une science explicite pour être parfaite <sup>44</sup>. » D'autre part, Blondel précisait que l'implicite vécu était celui d'actes de la fidélité chrétienne expressément prescrits, répondant à un ordre divin, à un enseignement surnaturel : il s'agissait des *mandata Christi* <sup>45</sup>.

Blondel, qui procédait par une réflexion poursuivie au milieu d'un dialogue avec les vivants, eût pu invoquer des précédents :

Möhlér et même Franzelin et Pohle avaient dit des choses analogues <sup>46</sup>. Newman surtout avait, dans son étude de l'implicite, fait une place à ces idées ou ces déterminations que nous portons en nous, définies déjà, mais sans les avoir amenées à la claire conscience intellectuelle. De sorte que nous pouvons agir déjà conformément à elles avant de les exprimer formellement et que si un choc, la rencontre d'une force contraire, en fournissent l'occasion, l'orientation déjà formée s'explicitera en pensée consciente <sup>47</sup>. L'analyse de Newman était peut-être plus satisfaisante que celle, plus développée, de Blondel, en ce qu'elle manifestait mieux la nature déjà intellectuelle de l'implicite. Cependant, Blondel ne niait pas que l'action vécue ne contînt réellement des idées investies, en quelque sorte, en ce qu'elle avait de déterminé. Mais sans doute y a-t-il là une donnée philosophique trop commune pour qu'on n'en trouve pas des esquisses un peu partout et à toutes les époques : chez Maine de Biran <sup>48</sup>, chez Leibniz <sup>49</sup>, dans l'analyse augustinienne de la *memoria* et, lié sans doute à un contexte particulier, jusque chez Plotin <sup>50</sup>, pour ne rien dire de S. Thomas d'Aquin, un allié inattendu... <sup>51</sup>.

Revenons à Blondel. Il continue : c'est à partir de la réalité chrétienne tenue dans l'action et vécue, et « par un travail alimenté en même temps aux sources de la vie morale de l'homme et aux suggestions de l'Esprit invisible simultanément présent à tous les moments de la durée et à toutes les formes de la civilisation <sup>52</sup> » que les chrétiens comprennent l'enseignement du Christ, en pénètrent et en déploient le sens. La Tradition est développement; il s'opère un va-et-vient constant des faits historiques primitifs à la foi et de la foi aux faits, au cours duquel et par lequel la conscience chrétienne croît en précision. En un sens, elle ajoute : elle est autre chose que la pure répétition du fait ou de l'énoncé primitif. L'effort de Blondel s'inscrit ici dans celui par lequel, au cours de la crise moderniste, on apprend à mieux distinguer entre tradition purement historique et tradition dogmatique, ou mieux, entre ce qu'est la tradition pour l'historien et ce qu'elle est pour l'Église <sup>53</sup>. Mais il est un sens où la Tradition n'ajoute rien, car elle tire tout du trésor remis à la fidélité de l'Église, non comme une liste d'idées, mais comme réalité de vie. L'Église tire tout de ce trésor, mais elle n'aura

inventorié tout son contenu qu'à la fin de son pèlerinage : « Elle n'atteindra l'A qu'à l'Ω » (p. 214).

On pourrait ici se référer avec encore plus de force et de précision que ne l'a fait Blondel à l'évangile de S. Jean : « Il nous guidera dans toute la vérité » (16, 13). La vérité dont il s'agit, d'une part possède bien ce caractère intégral, moral et vital autant qu'intellectuel, que Blondel reconnaît à l'action; d'autre part, elle implique une référence à l'accomplissement eschatologique, car, bibliquement parlant, *on devient vrai* à mesure qu'on réalise l'intention de Dieu, la « parole », *dabar*, qui suscite l'être d'une chose. Les études bibliques de ces vingt dernières années appuieraient substantiellement ici la vue blondélienne de la Tradition.

Est-ce à dire que cette vue échappe à toute critique? Blondel lui-même ne l'eût point pensé, encore qu'il fût, ici comme ailleurs, très soucieux de se justifier. Pour notre part, nous proposerions trois remarques dans le cadre d'une adhésion d'ensemble joyeuse et reconnaissante.

1<sup>o</sup> La foi de l'Église peut pénétrer le sens de textes et de faits; elle n'est pas créatrice. La foi de l'Église et les déclarations du magistère sont liées à des attestations, au moins de façon médiate. La valeur de ces attestations est garantie, partie par leur qualité documentaire historique, partie par la preuve apologétique qui s'applique à l'ensemble de l'Église et de ses fondements. En réagissant contre le rationalisme apologétique d'un côté, l'historicisme de l'autre, Blondel n'a-t-il pas minimisé le rôle des attestations et des démarches qui fondent leur valeur pour la raison? N'est-il pas passé trop vite sur le problème de l'insertion des dogmes *dans l'histoire*? Il ■ bien dégagé, dans le mouvement qui va des faits primitifs au dogme, l'accroissement qui se produit dans le contenu de la conscience chrétienne. N'a-t-il pas minimisé l'exigence de résolution de ce contenu dans le donné documentaire, en même temps que les possibilités de l'Histoire? peut-être parce qu'il avait affaire à une science historique trop pénétrée de l'historicisme du XIX<sup>e</sup> siècle, cousin germain du scientisme, alors qu'une histoire plus totale, moins livresquement critique et plus ouverte aux réalités humaines,

offre de meilleures ressources au croyant désireux de trouver, pour son expérience religieuse, l'appui d'attestations valables.

2<sup>o</sup> Tandis que la théologie classique, connaissant depuis longtemps le fait de l'implicite, n'avait envisagé qu'un implicite *logique*, Blondel a très justement parlé de l'implicite réel tenu dans la vie fidèle. Faisant cela, il a trop peu considéré ce qui, dans le dépôt, est *locutio formalis*, transmission d'énoncés. Il a trop peu considéré le témoignage apostolique sous l'aspect où celui-ci n'est pas seulement récit et donné historique, mais où il contient et communique une interprétation théologique des faits, interprétation qui, émanant d'hommes inspirés pour être fondateurs de l'Église, a elle-même valeur de donné, et de donné normatif. Le trésor confié à l'Église n'est pas seulement réalité, mais dépôt de révélation de nature déjà dogmatique.

3<sup>o</sup> Blondel connaît le rôle du magistère assisté dans cette grande synthèse, coextensive à la vie de l'Église, qui est la Tradition : « Le magistère infallible est la garantie supérieure et vraiment surnaturelle d'une fonction qui trouve son fondement naturel dans le concours de toutes les forces de chaque chrétien et de la chrétienté entière... Et ce que l'assistance divine assure, c'est l'exercice normal, indéfectible, de cette fonction essentielle <sup>54</sup>. » Il faut reconnaître cependant que Blondel n'a pas développé cet aspect : il a parlé en philosophe chrétien, dénonçant les lacunes philosophiques du loisysme, mais peut-être n'avait-il pas l'armature intellectuelle d'un technicien de la théologie. Moins encore d'un technicien de l'exégèse, en sorte qu'à aucun moment il n'a suivi Loisy sur son terrain, celui des problèmes historico-bibliques. Ce qui ne l'a pas empêché, sur notre problème et sur plusieurs autres, d'apporter à la théologie des incitations et des ferments d'une remarquable fécondité.

Sur le moment déjà, nombreux furent les prêtres et les théologiens qui donnèrent leur suffrage à M. Blondel <sup>55</sup>. Depuis lors, bien des exposés, connaissant ou ne connaissant pas Blondel, le citant ou ne le citant pas, ont proposé une notion de la Tradition foncièrement consonante avec la sienne <sup>56</sup>.

Des faits exposés au début de ce chapitre, puis de l'interpré-

tation de M. Blondel, il ressort que la Tradition, si elle peut, dans ce qu'elle transmet, contenir des écrits, est, comme mode original de transmission, autre chose que l'expression écrite d'une pensée.

Nous avons vu déjà (cf. *supra*, p. 113 s.) comment la parole parlée et le contact personnel avec la vie du maître l'emportent sur l'écrit dès qu'il s'agit de transmettre un enseignement qui touche la formation de l'homme lui-même, et que celui-ci doit être plus un disciple qu'un élève. Tel était le point de vue des philosophes antiques : Socrate, Platon, Épictète. Leur enseignement était tellement la communication d'un esprit vivant à un autre esprit que les mots mêmes παραδιδόναι *tradere*, sont devenus synonymes d'« enseigner ». « Il ne pouvait pas y avoir de Manuel de platonisme <sup>57</sup>. » Encore moins un Manuel de christianisme : l'Évangile lui-même n'est pas vraiment cela. Les Pères ont hérité de ces vues, et c'est sans doute surtout par leur action qu'ils ont, aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, façonné la tradition de l'Église : ce qui ne les a pas empêchés de beaucoup écrire. S. Basile pensait que les choses les plus profondes sont celles qu'on ne peut exprimer et qu'il faut garder et communiquer dans le noble silence des rites et des pratiques <sup>58</sup>. S. Jérôme dit à Paulin : « L'action de la voix vivante a je ne sais quelle énergie secrète; elle a une résonance plus forte, versée de la bouche de celui qui la profère dans l'oreille de son disciple <sup>59</sup> » : un texte que les théologiens du XVI<sup>e</sup> siècle aimeront reprendre en défendant la Tradition contre les Réformateurs <sup>60</sup>.

Les Réformateurs ont abordé la question de la Tradition dans une attitude trop étroitement intellectuelle, individualiste, et aussi avec la hâte et la vivacité d'une réaction polémique contre certains excès. Ils n'ont pas pris le temps de revenir patiemment aux sources vivantes du christianisme, excepté, bien sûr, les saintes Écritures. C'était certes, beaucoup, mais ce n'était pas tout. Ils ont fait hâtivement, de leur réaction scripturaire, une thèse manquant de ce réalisme chrétien que, précisément, la Tradition a pour fonction de préserver, de communiquer et d'éduquer. Leur protestation a tourné en rupture et leur œuvre a été ainsi empêchée de se déployer dans l'Église. Les Réformateurs ont vu et affirmé l'actualité de la Parole de Dieu, mais ils

■ ont méconnu certaines conditions ordinaires, celles qui en font une actualité dans la fidélité vivante de toute l'Église, dans la célébration communautaire des mystères, dans la pratique de la vie chrétienne, dans la communion à toute l'œuvre de Dieu dans les âmes. La Tradition, sous l'aspect où nous en parlons dans ce chapitre, c'est-à-dire comme coextensive et foncièrement identique à la vie chrétienne communiquée depuis les Apôtres dans l'Église, est le milieu de la foi.

Elle joue le rôle que joue un milieu : former les attitudes profondes, les réactions spontanées selon un certain « esprit », à partir d'une certaine éthique de groupe, investi dans les solidarités, les actes simples à l'accomplissement desquels on a été formé, les buts, les chefs d'intérêt et les espérances. Tout cela façonne les « mœurs » du groupe, son « génie ». C'est avec cela qu'on aborde le monde. Si la Révélation ■ été remise à un peuple comme tel — sous régime évangélique, un peuple spirituel —, il est normal que ce peuple ait son esprit, son génie, et constitue un milieu <sup>61</sup>.

Dans un milieu, les idées ou du moins les attitudes sont communiquées par voie affective autant qu'intellectuelle, en une sorte de synthèse de la pratique, qui dépasse ces distinctions. Nous ne voulons pas fixer *a priori* une structure de l'homme chrétien, et donc du christianisme, d'après la structure de l'homme naturel. Il existe pourtant au moins des analogies et des correspondances, puisque le même sujet humain demeure ce qu'il est lorsqu'il commence à exister dans la foi. Or, la psychologie nous apprend qu'avant toute activité rationnelle personnelle, le petit homme, pour grandir et même tout simplement pour vivre, ■ besoin d'un milieu de confiance. Il s'y ouvre, de son côté, par une attitude de foi basée sur un instinct de sociabilité et d'amour qui est comme un premier principe de la conscience. Le petit enfant a besoin, physiquement besoin, d'affection, autant que de pain <sup>62</sup>. Il y ■ des conditions affectives de l'enfantement des hommes aussi nécessaires que les conditions corporelles. Cet enfantement se fait par des vivants. Le petit homme se réalise dans une famille, dans une communauté affective où sa formation s'opère moins par l'intimation de principes rationnels que par l'adaptation à la vie d'êtres plus développés, sur une base

d'amour et de foi. C'est ainsi qu'il s'élève selon un certain esprit. La Tradition, vue sous l'aspect ou dans la dimension où elle s'identifie à la vie de la communauté des chrétiens qui se renouvelle, dans l'identité, par la montée perpétuelle de nouvelles générations, remplit le rôle du milieu éducatif.

Son mode d'action est analogue : plus élémentaire qu'une action par proposition d'idées, car les idées sont discutables et souvent discutées. Le milieu éducatif et la Tradition agissent plutôt comme des faits : chez nous, on fait ainsi, on pense ainsi. Le milieu éducatif et la Tradition apportent avec eux la certitude, ils sont comme retirés à l'hésitation, à la discussion.

La loi de l'éducation est la présence, la communication de personne à personne. Au regard de cela, les activités d'enseignement proprement dites sont secondaires ou auxiliaires. Supérieurement utiles, sinon nécessaires, elles ne sont pas le plus décisif. L'éducation est autre chose qu'une instruction, elle ne se donne pas par des cours de morale et de maintien mais par une communication vivante, une sorte de contagion, d'entraînement à partir de modèles vivants et vécus. Les textes des grands pédagogues viendraient ici en masse. Citons-en plutôt l'un ou l'autre de penseurs qui ont expressément appliqué ces considérations à la question de la Tradition. Voici par exemple ce qu'écrit Max Scheler :

Le deuxième véhicule de l'influence active des modèles s'appelle la tradition. La tradition tient le milieu entre l'hérédité et le mode de réception, d'enseignement et d'éducation par l'acte de « se comprendre ». Elle se communique automatiquement, vitalement. Elle consiste à recevoir certaine mentalité, certaines manières de vouloir et de juger les choses, par mode de contagion et par une imitation machinale des manifestations de la vie du milieu. Bref, dans la tradition — et c'est là sa note essentielle — je ne sais pas que je reçois quelque chose, je prends la volonté d'un autre pour ma volonté propre; je ne porte pas un jugement de valeur avant de recevoir, je ne choisis pas. Ce qui est transmis, on croit le percevoir soi-même, le juger soi-même. Bien avant que l'éducation et l'enseignement par mode d'influence consciente se soient emparés de l'enfant, celui-ci, par l'imitation involontaire, par son comportement, par les manières de s'exprimer, par ses actions, toutes choses qu'il a vécues avant

d'en comprendre le sens, a déjà ébauché en lui les grands traits de ■ destinée future <sup>63</sup>.

Ce beau texte touche le fond de la question. Nous en comprenons mieux la portée si nous nous reportons à un schème de pensée cher à S. Thomas d'Aquin (voir notre étude citée *supra*, ch. I, n. 1). Analysant l'action qu'un homme peut exercer sur un autre homme, S. Thomas en distingue deux grandes formes ou deux modes. Un homme peut exercer une action sur un autre homme, le déterminer ou le « mouvoir » intérieurement, soit par la génération, soit par l'enseignement (*doctrina*) sous ses différentes formes. La Tradition, assimilée à l'éducation, se rattacherait certainement, dans cette classification, à l'enseignement, mais elle représente, parmi les formes de *doctrina*, une modalité originale par laquelle elle s'apparente à la génération dont elle est, comme l'éducation élémentaire, une sorte de prolongement. Elle détermine en nous une certaine forme d'être sans que nous le sachions, antérieurement à tout choix délibéré : de sorte que, d'elle, j'ai reçu moins des idées qu'une certaine étoffe de mon être.

Conditions et résultat se répondent. Le mode de communication est celui de l'entraînement qu'une vie donne à une vie par le rayonnement de son être intime. Cela atteint l'intime de l'être. On se rappelle comment S. Thomas d'Aquin tente d'expliquer pourquoi Jésus n'a pas communiqué son enseignement par écrit <sup>64</sup>. La première raison qu'il donne est tirée de la qualité supérieure et même transcendante du Christ lui-même. En effet, « plus un docteur est éminent et plus aussi doit être relevé le mode de son enseignement. Il convenait donc au Christ, qui est le plus éminent des docteurs, d'imprimer sa doctrine dans le cœur de ses auditeurs; c'est pourquoi il est dit dans S. Matthieu (7, 29) « qu'il enseignait comme ayant autorité ». De là vient aussi que chez les païens, Pythagore et Socrate, qui furent les plus remarquables des docteurs, n'ont rien voulu écrire. Les écrits n'ont-ils pas, en effet, pour but d'imprimer la doctrine dans le cœur des auditeurs? » S. Thomas vise toujours le formel des choses. Le Christ, dit-il, n'a pas enseigné par le moyen des écrits, parce qu'il est un Maître absolument parfait. Cette forme d'enseignement est, en effet, la plus parfaite, qui

réalise le plus directement et le plus parfaitement le but même de tout enseignement. Or, tout enseignement vise à atteindre le « cœur » de ceux qui le reçoivent. Nous rejoignons ici le thème de « l'Évangile écrit dans les cœurs », auquel nous consacrerons un Excursus particulier.

« Cœur » est pris ici au sens biblique du mot. Le cœur est le siège de la vie intellectuelle, affective, morale et religieuse; il est le lieu où, au niveau d'une disposition profonde, l'initiative de Dieu vers nous est accueillie ou refusée <sup>65</sup>. Dans notre vocabulaire moderne, c'est la conscience qui lui correspond le moins inadéquatement, « âme » étant un peu trop éthéré. Loin de nous de méconnaître le rôle des idées proprement dites dans la formation intérieure de la conscience. L'important est que soit atteint ce niveau plus profond que celui où les idées sont simplement comprises et mémorisées et qui est celui de l'esprit dont procèdent tous nos comportements. C'est ce niveau que l'enseignement vise à atteindre. Mais cette forme d'enseignement le fait plus parfaitement qui procède d'une communication directe, personnelle, vivante et chaleureuse, d'une personne moralement adulte ou sage à une autre personne. C'est le mode d'enseignement de la Tradition prise au sens très ample du présent chapitre.

Elle communique moins des précisions particulières qu'une synthèse ou le sens d'une synthèse. Elle communique le sens de certaines choses très délicates, à l'égard desquelles les explications de type scolaire ou scientifique restent inadéquates. Nous pensons à des choses comme la vie religieuse, l'estime de la chasteté que l'Église a reçue de l'exemple du Seigneur ou de sa Mère plus qu'elle ne l'a conclue d'exposés doctoraux; nous pensons au sens de l'eucharistie, du mystère de l'Église, des sacrements, autant de réalités qui sont plus « transmises » qu'énoncées et explicables. Les Réformateurs ont trop méconnu ces réalités parce qu'ils ont méconnu la Tradition et ont forgé un principe trop étroitement intellectuel de connaissance religieuse. Ils ont, pour des abus réels, tout nié et supprimé, sans avoir la patience ni prendre le temps d'une réforme profonde, par la voie de la sainteté jumelée à celle de la science, dans la fière et libre docilité à la tradition intime de l'Église de toujours.

Serait-ce trop humaniser, trop psychologiser, que de voir, dans la Tradition, un rôle maternel et féminin? On ■ pu attribuer un tel rôle au Saint-Esprit, en raison, précisément, de son mode propre d'action, tout intime, tout formateur de l'homme intérieur, tout éducateur, en lui, du sens du Christ <sup>66</sup>. On ■ noté qu'en hébreu, en araméen, en syriaque, le mot même qui désigne l'Esprit, *ruah*, est féminin.

Ne revient-il pas tout particulièrement à la femme de créer le milieu où la vie humaine conserve sa chaleur : sein maternel, tendresse, foyer...? Ève est la mère des vivants (*Gn*, 3, 20), la femme est le réceptacle et la formatrice de la vie. L'homme est davantage voué au travail productif et à l'action; la femme est plus proche des sources de la vie et plus immédiatement consacrée à son entretien. Elle traduit instinctivement en vie ce que l'homme exprime en logique et produit en travail. Elle est la fidélité. L'homme est voué aux aléas de la lutte extérieure; il y est blessé, il y est livré à l'aventure, il change. Il retrouve, avec la femme, celle qui attendait, qui gardait, qui maintenait intactes la chaleur et l'intimité du foyer. Qu'on pense, s'il faut évoquer, au-delà de l'expérience, des références littéraires, à Peer Gynt devant sa mère ou devant Solweig, à *Christine Lavransdatter* de Sigrid Undset, à *L'Arche dans la tempête* d'Élisabeth Goudge, à *La Citadelle* d'A.-J. Cronin... L'Église a, elle aussi, été chantée comme Église de la Tradition, Église maternelle, Église-foyer de nos âmes : lyriquement, par Gertrud von Lefort par exemple (*Hymnes à l'Église*); avec la densité de l'érudition et de la pensée par un P. Hugo Rahner <sup>67</sup>, un P. de Lubac <sup>68</sup>, un P. Clérissac <sup>69</sup>.

Nous avons vu, dans le chapitre précédent, comment les fidèles ont part à la conservation et à la transmission de la Tradition; comment ils exercent ainsi leur rôle dans la maternité spirituelle de l'Église. Nous avons parlé plus spécialement des parents chrétiens. Ce sont eux, d'abord, qui opèrent la livraison et la transmission de la prière, de la foi, du sens chrétien; ce sont eux qui gardent les vérités comme impliquées ou enveloppées dans les attitudes religieuses de la fidélité chrétienne. Et parmi eux, ce sont surtout les femmes et les mères qui créent le « milieu » chrétien, par cette synthèse vivante de convictions et d'attitudes vécues, de pensées et de sentiments, grâce à laquelle on apprend

la foi dans le cadre et les formes mêmes de la vie, ce qui est le secret de l'esprit chrétien.

On ne peut éviter, dans une étude de la Tradition, de consacrer un chapitre à la question des rapports entre Écriture et Tradition : ce sera l'un de nos prochains chapitres. En conclusion de celui-ci et par manière de transition, notons que l'enseignement salutaire ou évangélique nous est livré sous deux formes et selon deux modes : le document et l'éducation, le texte et l'esprit vivant. Nous croyons, pour notre part, que l'économie chrétienne vérifie en ceci ce qui semble bien être, sinon une loi, du moins une constante, de l'action de Dieu et qui est de procéder par paires ou doublets. Plus nous y pensons, plus nous sommes persuadé qu'il y a là quelque chose de profond, une sorte de règle de la Poétique divine, dont la poétique inspirée de la Bible hébraïque nous renvoie, à sa manière, comme un reflet. Pourquoi y a-t-il homme et femme, père et mère, pourquoi deux côtés du corps, deux yeux, deux mains, etc.? Pourquoi y a-t-il deux Testaments, pourquoi la Loi et la Grâce, la communion sous deux espèces? Pourquoi, dans le monde physique, un pôle négatif et un pôle positif? Ne serait-ce pas le signe que, d'après la structure de l'œuvre de Dieu, une réalité doit se compléter dans une autre et par une autre? Dieu est Communion dans l'unité, Unité en plusieurs. Faut-il que dans sa création la plénitude ne se réalise que dans une unipluralité ou une pluriunité? Pourquoi faut-il deux témoins pour que le témoignage soit valable <sup>70</sup> et pourquoi ce témoignage-là est-il décisif? N'est-ce pas qu'il existe une sorte de structure des choses à base de dualité dans l'unité, d'accord dans la différence et de plénitude par là-même? Nous le pensons, pour notre part; nous croyons même qu'il y a là une donnée de tradition rarement exprimée, partout supposée, et qui rend compte de beaucoup de choses dans les monuments de cette tradition même.

La Réforme a gardé ou rétabli la communion eucharistique sous les deux espèces : elle n'a pas eu tort en cela. Mais il existe une communion à l'Évangile sous les deux espèces du texte et de la vie ecclésiale. Cela aussi demande à être gardé ou rétabli.

## CHAPITRE V

# Écriture et tradition


dans leur rapport

à la révélation et à l'Église de Dieu

### I. — LA GÉNUINE POSITION DES PÈRES.

Au xvi<sup>e</sup> siècle, face à la Réforme, il s'agissait pour les catholiques de justifier la valeur de certaines pratiques ou de certaines affirmations que l'on ne pouvait appuyer immédiatement sur des textes explicites des Écritures canoniques. Cette préoccupation a certainement été présente à l'esprit des Pères du concile de Trente qui ont voté et promulgué le décret du 8 avril 1546 sur les Écritures canoniques et les traditions non écrites. Elle a dominé davantage encore l'esprit des controversistes qui ont lu le décret sous cet angle particulier. Ils ont spontanément précisé en ce sens un point que la rédaction conciliaire avait laissé indéterminé, celui de savoir s'il existe, dans le dépôt de la foi, des vérités qui ne seraient pas objectivement ou matériellement contenues dans les Écritures (insuffisance matérielle de l'Écriture). Plusieurs ont défendu la réponse affirmative — non sans doute S. Bellarmin, peut-être pas même Cano, dont la position est plus nuancée <sup>1</sup>, mais d'autres après eux — ce qui les engageait à tenir qu'on peut distinguer *adéquatement* Écriture et traditions non écrites au point de vue du *contenu*.

Il faut aujourd'hui nous dégager de la préoccupation qui a trop dominé la controverse du xvi<sup>e</sup> siècle. L'état présent du dialogue œcuménique le demande : non par un mauvais irénisme, qui voudrait cacher les différences, mais parce qu'il tend à dépasser l'état ancien de la controverse et qu'il aborde le problème d'une façon beaucoup plus positive. L'état présent de la recherche théologique le demande également : il est caractérisé, entre autres, par une réinterrogation des sources et de la tradition antérieure aux divisions, aux polémiques, aux disjonctions de l'époque moderne.

Nous verrons bientôt comment le P. Ed. Ortigues, par une étude pénétrante du texte de Trente, le professeur J. R. Geiselmann, par une étude historique bien documentée, ont efficacement contribué à opérer le nécessaire dégagement. Ce faisant, peut-être Geiselmann est-il demeuré dans le cadre de la problématique de la controverse. Les rapports entre Écriture et Tradition n'y sont envisagés que sous l'angle  quelque sorte quantitatif du contenu matériel. Or, si l'on remonte plus haut que la polémique du xvi<sup>e</sup> siècle, on trouve chez les Pères et les grands Scolastiques du moyen âge, les grandes lignes d'une vision des choses autrement ample et profonde. J. Ev. Kuhn, il y a un siècle, résumait la doctrine des Pères en ces quatre propositions : l'Écriture contient toutes les vérités qu'il est nécessaire de croire; mais on ne peut la lire et la bien entendre que dans et avec la Tradition de l'Église. Cette Tradition consiste dans l'intelligence authentique de l'Écriture. Il existe de plus des traditions non écrites <sup>2</sup>. Nous ne prétendons apporter ici rien de véritablement nouveau à l'égard de ces positions, mais en développer le contenu et leur donner comme une nouvelle actualité ou, en quelque sorte, les rééditer, en relation avec la documentation et les problèmes qui sont ceux de notre temps.

Il n'existait pas de *problème* Écriture-Tradition dans le christianisme ancien. Du reste, pour les « Pères apostoliques » et pour les Apologues, l'Écriture, c'est l'Ancien Testament, dont il est acquis et comme évident que le sens est tout entier christologique. L'idée dominante est celle de foi et de prédication ou « kérygme » de l'Église. C'est dans la prédication de l'Église et par la foi qui l'accueille, que le contenu de l'Écriture (c'est-

à-dire le mystère de Jésus-Christ sauveur) est compris. L'Église est le lieu et le moyen par lesquels l'action révélatrice et salvifique de Dieu, qui a son moment suprême en Jésus-Christ, atteint les hommes <sup>3</sup>. Écriture, Tradition, Église sont trois termes inséparables : même chez S. Irénée et Tertullien, chez lesquels ils prennent cependant des contours mieux dessinés. Pour Irénée, le kérygme chrétien est gardé dans la tradition des Apôtres transmise dans l'Église par la succession des évêques. Il est aussi consigné dans les Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament lues comme formant un tout et consonant dans le témoignage qu'elles portent à Jésus-Christ. Irénée ne subordonne ni la Tradition à l'Écriture ni l'Écriture à la Tradition. Elles ont même contenu. Ce sont deux expressions ou voies de la Révélation salutaire qui est confiée à l'Église et se trouve en elle : cette Révélation parvient aux hommes par la prédication des Apôtres conservée dans la Tradition, dans l'enseignement de l'Église et dans les Écritures. S'il n'y avait pas d'Écritures, ajoute Irénée, on croirait rien que par la prédication de l'Église, mais les Écritures sont le moyen par lequel on peut prouver aux hérétiques que la prédication de l'Église est conforme à la Tradition reçue des Apôtres. Cependant, on ne le fait qu'à partir de cette même Tradition hors de laquelle les Écritures n'ont pas et ne disent pas leur sens. Écriture et Tradition ont le même contenu, mais sous deux formes et en deux états différents <sup>4</sup>. Elles sont inséparables, elles s'appuient et s'éclairent l'une l'autre.

Chez les premiers Pères, une tradition *orale* n'était pas distinguée, quant au contenu, de ce qui nous est transmis dans les Écritures, encore que Tertullien et Origène aient bien conscience du fait que l'Église tient et pratique des choses pour lesquelles l'Écriture ne fournit pas d'attestation formelle. Cette conscience est plus distincte et elle s'exprime plus nettement au IV<sup>e</sup> siècle (cf. *E. H.*, p. 61 s.). Même alors, cependant, ce n'est pas l'idée d'une dualité de sources de connaissance qui domine. On tient que tout ce qu'il faut savoir sur Dieu, sur Jésus-Christ, sur le salut, est contenu de quelque manière dans les saintes Écritures <sup>5</sup>. On n'éprouve aucune peine à affirmer à la fois la suffisance de l'Écriture et l'existence de traditions apostoliques non écrites. De fait, nous l'avons vu <sup>6</sup>, quand on donne des exemples de telles

traditions, il s'agit *in recto*, directement, de faits de liturgie, de discipline ou de coutume. Dans les termes de la théologie post-tridentine, on dirait que les Pères admettaient la suffisance matérielle de l'Écriture mais qu'ils affirmaient non moins fortement son insuffisance formelle. Tout ce qu'il est nécessaire de croire se trouvait bien, d'une manière ou d'une autre, dans les Écritures. Mais, pour les comprendre, pour croire comme il convenait, quelque chose était nécessaire au-delà de l'Écriture, à savoir son intelligence authentique. La lettre de l'Écriture ne suffisait pas. Il y avait nécessité, au-delà d'elle, pour comprendre cela même dont elle parle suffisamment, d'un moment dominé et rempli par un acte de Dieu

« révélant » le sens de l'Écriture  
à l'Église et aux fidèles dans l'Église.

Telle est l'idée qu'ont les Pères des rapports existant entre Écriture et Tradition. Cette idée demeure foncièrement celle du moyen âge et des grands Scolastiques, même s'ils parlent peu de la Tradition, ou du moins emploient peu cette expression. Nous voudrions, en nous référant éventuellement à eux, reprendre, commenter, peut-être même élaborer plus techniquement ces idées, en une suite de sept paragraphes.

## II. — THÉOLOGIE DU RAPPORT ENTRE ÉCRITURE, RÉVÉLATION, ÉGLISE, TRADITION.

1<sup>o</sup> *L'Écriture suffit. On cherche et on trouve tout en elle. Toute l'activité théologique et pastorale découle d'elle.*

S. Paul écrivait à Timothée : « C'est depuis ton plus jeune âge que tu connais les saintes Lettres. Elles sont à même de te procurer la sagesse qui conduit au salut par la foi dans le Christ Jésus. Toute Écriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, réfuter, redresser, former à la justice : ainsi l'homme de Dieu se trouve-t-il accompli, équipé pour toute bonne œuvre » (2<sup>e</sup> Tm, 3, 15-17). Il ne pouvait être question que des Écritures prophétiques, s'agissant de Timothée. Avec l'adjonction des Écritures apostoliques, ce programme est resté celui de toute la tradition spirituelle chrétienne.

Les Pères ne considèrent pas la sainte Écriture seulement comme source de connaissance : elle est à leurs yeux le principe du salut et de la perfection, bref, de l'existence chrétienne. Pour eux, à la vérité, c'est à peine si la distinction entre connaissance et salut avait un sens : moins encore une opposition entre les deux. Les chrétiens des premiers siècles avaient une conscience extrêmement vive de ce que la Révélation divine contenue dans les saintes Écritures avait apporté de lumière à un monde enténébré : c'est un des motifs fréquents de leur action de grâces <sup>7</sup>. De cette connaissance, ils apprécient l'aspect de science, mais plus encore celui de sagesse, en quoi s'unissaient *savoir* et *valeur*, instruction et principe de vie. L'Antiquité connaissait une intense recherche de la sagesse; les chrétiens, eux, avaient reçu, dans la sainte Écriture, le trésor souverain de la vraie Philosophie et d'une sagesse totale, menant à l'absolu de la vie bienheureuse. Les hommes avaient, au long de leur histoire, fait diverses tentatives pour sortir de leur misère : c'est cela qui avait animé leur recherche des arts et des sciences. Ils n'avaient pas abouti. Mais Dieu était venu à leur secours et leur avait donné le remède de sa Sagesse dans les divines Écritures <sup>8</sup>.

Source de connaissance, l'Écriture était, en cela même, principe de salut. Aussi les Pères lui attribuent-ils les effets de vie spirituelle que nous sommes accoutumés de rapporter plutôt à la grâce. Elle libère de la vaine gloire, dit S. Jean Chrysostome, c'est un remède; elle console. L'ignorance de l'Écriture est la cause de tous les maux. Nous sommes sauvés avec elle et nous ne le serions pas sans elle... <sup>9</sup>. Origène, Jérôme, Grégoire le Grand, disent des choses semblables : ils parlent de l'Écriture comme si elle opérait toute la reconstitution de l'homme à l'image de Dieu, toute la vie spirituelle depuis les purifications initiales jusqu'à l'union <sup>10</sup>. Mais les auteurs modernes montrent également en elle un principe de communion avec Dieu <sup>11</sup>. C'est qu'elle est la communication du Christ, qu'on boit et qu'on mange en elle comme dans une sorte de sacrement <sup>12</sup>.

C'est donc en un sens très total que l'Écriture contient tout, aux yeux des Pères et des médiévaux; en elle, Dieu nous a communiqué tout ce qui est nécessaire ou utile à la conduite de cette vie. Elle renferme toute la vérité salutaire <sup>13</sup>. On en est tellement

convaincu qu'on n'hésite pas à voir un emprunt fait aux livres de Moïse dans ce que Platon peut apporter de vérité. L'Écriture contient tout le mystère du Christ, donc, toute « la puissance de Dieu et la sagesse de Dieu <sup>14</sup> ». C'est avec un réalisme dont notre esprit d'analyse a perdu la fraîcheur, que les Pères voient dans les Écritures la présence même du Christ nous assimilant à lui : le corps même du Christ <sup>15</sup>. C'est par elles que les chrétiens sont ce qu'ils sont <sup>16</sup>.

Les Écritures sont la règle de la foi et de la vérité <sup>17</sup>. C'est pourquoi la théologie des Pères n'est tout entière qu'une étude des divines Écritures <sup>18</sup> : ils sont essentiellement des *tractatores*, des *expositores S. Scripturae*, des commentateurs des Lettres sacrées. Durant tout le moyen âge, la Bible est le livre de l'enseignement théologique : elle n'a déchu de ce rôle qu'en entraînant une décadence correspondante de la pensée théologique <sup>19</sup>.

2° *L'Écriture ne suffit pas à nous faire connaître son sens : tous les hérétiques l'ont invoquée et ceux qui se réclament d'elle ne concordent pas entre eux.*

Très tôt l'Église a connu des hérésies. Toujours, leurs auteurs ont fait appel aux Écritures, affectant même souvent ne connaître qu'elles; ainsi les ariens, les pélagiens, les monophysites <sup>20</sup> : tous les hérétiques, à vrai dire, ainsi qu'Origène le remarquait déjà <sup>21</sup>, puis, après lui, S. Hilaire <sup>22</sup>, Cyrille d'Alexandrie <sup>23</sup>, puis, contre Wyclif, Thomas Netter <sup>24</sup> et, contre Luther, que son maître avait averti et qui savait à quoi s'en tenir <sup>25</sup>, les controversistes catholiques, Thomas More <sup>26</sup>, Driedo <sup>27</sup>, Stapleton <sup>28</sup>, plus tard Möhler <sup>29</sup>, etc.

Dès les premières manifestations hérétiques, les protagonistes de la foi catholique ont accusé leurs fauteurs de corrompre les Écritures <sup>30</sup>. On a repris souvent contre eux ce reproche d'une corruption même matérielle des textes. On leur a surtout répété qu'ils dénaturaient les Écritures et en pervertissaient le sens en le ramenant à leurs idées erronées et personnelles. Irénée et Tertullien comparent le traitement de l'Écriture par les hérétiques à l'action de ceux qui font des centons avec des bribes de textes empruntés à Homère <sup>31</sup>. Tertullien n'a pas fait que reprocher

aux hérétiques de fausser l'interprétation de l'Écriture et n'en pas même user vraiment, mais d'en mésuser <sup>32</sup> : il leur a radicalement dénié le droit de toucher autrement que ne fait l'Église à ce qui est la légitime propriété de cette seule Église (principe de prescription). Origène, comme Tertullien, dit que les hérétiques volent à l'Église les paroles divines pour leur donner un sens étranger, qui constitue une sorte d'adultère spirituel <sup>33</sup>. « Citer des textes, dit S. Jérôme, le diable lui-même l'a fait : nous pourrions tous, en gardant la lettre, glisser dessous une nouvelle doctrine <sup>34</sup>... » S. Augustin dit de même, que les hérétiques ont le tort de lire mal une Écriture qui, en elle-même, est bonne et qu'ils ont raison d'estimer à très haut prix <sup>35</sup>. C'est un thème commun à tous les Pères, acquis à la théologie de l'hérésie ou à celle de l'Écriture, et qui se retrouve abondamment au moyen âge <sup>36</sup>.

On aime souligner également le fait que les hérétiques ne sont pas d'accord entre eux. Le manque d'unité dans la foi est par lui-même un signe de l'erreur : Thomas Netter le remarquait déjà contre les disciples de Wyclif <sup>37</sup>; les apologistes catholiques ont largement repris l'argument contre la Réforme, mais déjà S. Vincent de Lérins en avait tiré la conclusion qu'il est nécessaire de s'en tenir à une lecture des Écritures dirigée « *secundum ecclesiastici et catholici sensus normam* ». Il écrivait, en 434 :

Quelqu'un dira peut-être : « Puisque le Canon des Écritures est parfait et qu'il suffit amplement et surabondamment pour tous les cas, quel besoin y a-t-il d'y joindre l'interprétation de l'Église? C'est que, vu la profondeur de l'Écriture sainte, nous ne l'entendons pas dans un seul et même sens. Les mêmes paroles sont interprétées par l'un d'une façon, par l'autre d'une autre, et on pourrait dire qu'autant il y a de commentateurs, autant voit-on qu'il y a d'opinions. Novatien l'explique d'une façon, Sabellius d'une autre façon, Donat d'une autre encore; Eunomius, Arius, Macedonius ont leur opinion; Photin, Apollinaire, Priscillien ont la leur; la leur encore Jovinien, Pélage, Caelestius; la sienne enfin Nestorius. Et c'est pourquoi il est bien nécessaire, en présence de tant d'erreurs aux multiples replis, que la ligne de l'interprétation des livres prophétiques et apostoliques soit dirigée conformément à la règle du sens ecclésiastique et catholique <sup>38</sup>.

L'argumentation de Vincent est topique et formelle. Le fait que tous les auteurs de doctrines nouvelles se réclament de la Bible et que, cependant, ils ne peuvent tomber d'accord, prouve que l'adhésion de foi n'est pas réglée seulement par l'Écriture lue par un chacun, même supposée l'action intérieure du Saint-Esprit : il faut une règle d'Église qui est le sens catholique ou l'interprétation ecclésiale dont nous avons parlé en un précédent chapitre. La théologie moderne développera même de plus en plus le rôle régulateur, dans ce sens et cette interprétation, d'un magistère institué et assisté : bref, il faut compter l'Église, selon la structure organique que nous lui avons reconnue, parmi les éléments régulateurs de la croyance. Ajoutons ici que cette constatation ne vaut pas seulement pour l'Écriture, mais également pour les témoignages de la Tradition : car les hérétiques se sont aussi parfois réclamés des Pères ou d'un état ancien et particulier des institutions ou de la doctrine, comme on l'a vu, par exemple, dans le cas de Bérenger de Tours <sup>39</sup>, des jansénistes, des vieux-catholiques.

C'est qu'il y a deux choses dans l'Écriture : la lettre et le sens. La lettre pose déjà une question, car pourquoi tient-on *celle-là* pour normative, et non une autre? Nous y reviendrons plus loin en parlant du Canon. Le sens aussi pose une question : il est autre chose que la lettre, « *Scripturae enim non in legendo sunt, sed in intelligendo* <sup>40</sup> »; il ne va pas de soi dès là que la lettre est acquise. Ne disait-on pas, au moyen âge, que les « autorités » ont un nez de cire, qu'on peut infléchir à droite ou à gauche, selon sa préférence <sup>41</sup>? Duns Scot avoue, par exemple, que la lettre des textes eucharistiques du Nouveau Testament ne lui paraissait pas, par elle seule, imposer l'interprétation de la transsubstantiation : c'est une précision due au sens de l'Église, qui célèbre et vit le mystère, et à son magistère assisté <sup>42</sup>. C'est là qu'il faut en venir, en reconnaissant que l'Écriture ne suffit pas à régler seule la croyance.

Luther a nié cette conséquence, tout en sachant fort bien que des hérétiques ou des « fantastiques » (*Schwärmer*) se réclamaient des Écritures, à la fois comme lui-même et contre lui-même <sup>45</sup>. Encore catholique, Luther répondait par la nécessité d'un enseignement vivant. Sans abandonner *de fait* ce nécessaire

complément, contrepoids indispensable aux fantaisies du sens propre, il a ensuite insisté sur la valeur d'autocritère qu'a l'Écriture en raison de son contenu essentiel, qui est le Christ, sauveur par grâce. « Tout esprit qui ne confesse pas Jésus n'est pas de Dieu » (1 Jn, 4, 3). L'Écriture se révèle elle-même comme parlant de Jésus-Christ : telle est l'« analogie de la foi » (Rm, 12, 6), c'est-à-dire l'indication du rapport ou la référence en vertu de laquelle une interprétation s'avère authentique ou non. Est authentique celle qui lit et confesse le Christ, or le Christ est confessé en vérité quand on n'élève aucune œuvre humaine au-dessus de sa grâce et contre elle, c'est-à-dire quand on suit le critère du salut par la foi seule<sup>44</sup>. Luther ■ donc trouvé un critère intérieur à l'Écriture et qui respecte, qui suppose même et proclame, sa « suffisance » et sa « clarté ».

Nous sommes d'accord sur cette idée d'« analogie de la foi », mais pensons qu'elle est insuffisante à servir de critère : ce serait supposer le problème résolu. Il est bien vrai que l'Écriture (ou, ce qui revient au même, la Révélation, la foi) est toute relative au mystère chrétien ou au rapport religieux d'alliance constitué par Dieu en Jésus-Christ : nous le verrons mieux encore dans la suite du présent chapitre. Mais la question est précisément de savoir si ce que l'Église dit par exemple de la Vierge Marie, des sacrements, etc., fait partie ou ne fait point partie du rapport religieux tel qu'il a été inauguré et fondé en Jésus-Christ et tel que l'Église en a hérité la réalité des Apôtres. Le contenu même, que Luther veut prendre pour critère, est en question : c'est *de lui* que nous disons qu'on ne peut le tenir et le connaître que dans l'Église, en le recevant de l'Église, en le vivant en elle, et en le trouvant, en conséquence, dans les Écritures. Nous revenons à la position traditionnelle, celle de S. Vincent et, sur ce point, de Tertullien, qui motivait par là son recours à l'argument de prescription : « Là où apparaîtra que réside la vérité de la doctrine et de la foi chrétienne, là seront aussi les vraies Écritures, les vraies interprétations et toutes les vraies traditions chrétiennes<sup>45</sup>. »

3<sup>o</sup> *Il faut que le sens de l'Écriture soit communiqué par l'Esprit de Dieu, en un acte qui, de son côté, est révélation, et dont le fruit en nous est la connaissance chrétienne, « gnôsis ».*

Les Pères et les théologiens du moyen âge croient que Dieu a mis une fois pour toutes, dans les Écritures, toute sagesse. Mais, ce que Dieu a dit, Dieu seul est capable de le comprendre, Dieu seul peut nous le faire comprendre : l'Écriture doit être lue par le (don du) même Esprit qui en a inspiré le texte <sup>46</sup>. A l'acte, posé une fois pour toutes en sa perfection, par lequel Dieu a donné les Écritures aux hommes, doit correspondre, tout au long de l'histoire de ces mêmes hommes, une activité par laquelle Dieu leur donne de comprendre progressivement le sens et le contenu de sa Parole. L'Écriture est inspirée, elle contient la vérité, mais il faut que son contenu et son sens nous soient dévoilés, révélés. En ce sens, pour les Pères et les médiévaux, les Écritures canoniques ne sont pas la Révélation : la Révélation (ou l'inspiration), dans leur vocabulaire, ne désigne pas un pur dépôt objectif, mais un acte : l'acte par lequel Dieu nous communique la connaissance de ce qu'il pense ou veut. Cela peut être le nom de celui auquel il veut confier le ministère sacerdotal ou royal; cela peut être une précision touchant les rites sacramentels, ou touchant le domaine de ce que nous appelons la casuistique; cela peut être le sens des saintes Écritures, et bien d'autres choses encore <sup>47</sup>. Quelle que soit la matière en cause, il s'agit de vivre d'une façon pleinement théonomique, réglée par Dieu, dont on attend qu'il fasse connaître (*revelare*) sa pensée et sa volonté. On ne l'attend pas d'une façon purement passive, dans une attitude quiétiste. Dieu intervient comme il veut, mais on peut se disposer à recevoir son inspiration. On le fait par la prière, l'aumône, le jeûne, et par un bon usage des ressources naturelles, en particulier de l'entendement.

Un texte de S. Bonaventure est particulièrement significatif. Il s'agit du dogme de la Procession du Saint-Esprit. Il a, dit-il, son fondement dans l'Écriture, et ce fondement est commun aux Grecs et aux Latins. Il reçoit une élaboration de la raison théologique : c'est à ce niveau que les Grecs ont le tort de vou-

loir réduire les énoncés scripturaires au domaine de la procession ou mission temporelle. Ce faisant, ils se sont fermé la voie de la révélation, par laquelle Dieu achève de communiquer l'intelligence des textes <sup>48</sup>.

Que l'intelligence des Écritures soit spécialement un objet de cette *inspiratio* ou de cette *revelatio*, cela ressort de multiples témoignages : de S. Justin et du récit qu'il a fait de sa propre conversion <sup>49</sup>; de S. Cyprien, avec une insistance presque exclusive sur l'Écriture, seule normative <sup>50</sup>; de S. Jérôme, de S. Augustin <sup>51</sup>; des autres Pères et docteurs médiévaux dont nous avons cité les textes ailleurs <sup>52</sup>. Qu'il suffise de rappeler celui, très célèbre, de Gratien, en 1140, sur les normes du droit : les Pères y sont appelés *Tractatores*, commentateurs (de la sainte Écriture) : certains d'entre eux ont excellé en même temps par une science plus étendue et par une grâce plus abondante du Saint-Esprit, aussi leurs commentaires ont-ils éventuellement plus d'autorité que ceux de certains papes <sup>53</sup>.

Le fruit de cette action de Dieu est l'intelligence du texte. Les Pères grecs ont parlé à ce sujet de *gnôsis* <sup>54</sup>. S. Paul demandait que ses fidèles fussent remplis de *gnôsis* : lui-même professait en avoir reçu le don. Il entendait par là une connaissance riche et vive du dessein de Dieu, du « mystère » du Christ <sup>55</sup>. A sa suite, les Pères appelaient *gnôsis* un don spirituel ayant pour objet ou contenu la connaissance des voies de Dieu, l'intelligence des grands actes salutaires accomplis par le Christ, et de leur annonce dans les Écritures.

Ce don spirituel de l'intelligence faisait entrer dans la profondeur du texte. Unanimement, les Pères et le moyen âge ont pensé que le sens profond du texte était au-delà de sa lettre, alors même qu'il ne pouvait être atteint que par cette lettre. Et puisqu'on appelait « allégorie » la démarche par laquelle on faisait comprendre une chose par le moyen d'une autre, on dénommait « allégorie » le sens profond auquel on parvenait par l'étude de la lettre, au-delà d'elle, en pénétrant *ad interiora* <sup>56</sup>. L'Écriture était comme un sacrement qui avait son dehors et son dedans, le fidèle était invité à passer du premier au second, grâce à l'action révélatrice de Dieu. Le mot même de *sacramentum* convenait à merveille pour désigner tout cela <sup>57</sup>.

4<sup>o</sup> *Le contenu de cette intelligence ou gnose est le mystère chrétien comme clef de l'unité des deux Testaments et des différents textes en chacun d'eux* <sup>58</sup>.

A des hérétiques ne voulant admettre que ce qui se trouve dans les documents, c'est-à-dire dans les Écritures juives, S. Ignace d'Antioche répondait : « Mes archives à moi, c'est Jésus-Christ <sup>59</sup>. » Cela signifiait : le centre et le sens de tout témoignage concernant l'œuvre de Dieu est contenu en Jésus-Christ. Ignace ne prononçait pas le mot « tradition », mais, d'après S. Irénée, le contenu de la Tradition reçue par l'Église des Apôtres est celui de leur « kérygme », c'est-à-dire l'exégèse de l'Économie, une explication des Écritures référée au mystère chrétien, dont les Écritures parlent suffisamment <sup>60</sup>. Même chose, avec des nuances propres, pour Clément d'Alexandrie <sup>61</sup>, pour Origène <sup>62</sup>, pour S. Augustin <sup>63</sup>.

Ce vrai sens des Écritures consiste d'abord dans une lecture christologique de l'Ancien Testament, lecture qui permet de percevoir la *consonantia* des deux Testaments <sup>64</sup>. Dans le Nouveau Testament lui-même, cette lecture fait percevoir sa signification totale pour la vie du chrétien, pour celle de l'Église, et pour ce qu'ils espèrent eschatologiquement <sup>65</sup> : bref, le contenu détaillé et plénier du rapport d'alliance réalisé en Jésus-Christ. Cette lecture consiste enfin, s'agissant de textes particuliers, à percevoir leur sens dans l'architecture ou le « système » total. L'erreur des gnostiques est, selon S. Irénée, de grappiller dans l'Écriture un texte ici, un texte là, sans la lire dans la Tradition, c'est-à-dire dans la connaissance de son sens d'ensemble, telle que l'Église l'a héritée des Apôtres <sup>66</sup>. Irénée pourrait, hélas!, répéter la même appréciation au sujet des sectes d'aujourd'hui. Par contre, quand on se met dans la vraie perspective et qu'on regarde Jésus-Christ, puis, à sa lumière, la vraie relation établie entre Dieu et l'humanité, toutes les Écritures prophétiques s'éclairent et consonnent. Comme à Cana, l'eau insipide devient un vin plein de bouquet et d'allégresse, le voile est enlevé et tout prend son sens de ce qui en paraissait d'abord dépourvu <sup>67</sup>...

On voit qu'il ne s'agit pas ici, dans la Tradition, de *vérités*

*particulières* qui ne seraient pas contenues dans le dépôt scripturaire ou du moins dans ce dont l'Écriture porte témoignage. S. Irénée dit même qu'il n'y en a pas que les Apôtres n'auraient point transmises publiquement. Il s'agit du sens du tout comme tel. Si l'on peut trouver dans la « Tradition » des vérités particulières qui ne seraient pas exprimées dans l'Écriture, ce sera sans doute grâce à ce génie propre de la Tradition à la faveur de l'« analogie de la foi », c'est-à-dire au nom de la lumière que peut jeter, sur quelque article particulier, le rapport des vérités entre elles, avec leur centre et le terme de tout l'ouvrage. Ceci est très spécialement vrai des deux doctrines mariales définies à l'époque moderne, l'Immaculée Conception et l'Assomption corporelle de la Mère de Dieu.

Tel est, d'après les Pères, le rapport foncier entre la Tradition et l'Écriture. Ils eussent aimé cette formule d'un contemporain caractérisant la Tradition comme « un instinct scripturaire consubstantiel à l'Écriture <sup>68</sup> ». Telle a été la pratique des Pères, tels ont été leur grâce et leur génie. Tels sont aussi la grâce et le génie de la liturgie. On le montrerait facilement, et il nous serait doux de le montrer, soit pour l'usage, souvent si éclairant et merveilleusement éducatif du sens chrétien, qu'elle fait, au cours de son cycle annuel, du texte de l'Écriture, soit pour la façon dont elle voit et éclaire le mystère marial par l'ensemble des textes bibliques qui portent témoignage au Dessein de Dieu. Nous en traiterons au chapitre suivant.

*5° Le lieu de cette action par laquelle Dieu se révèle et donne l'intelligence de la Parole, est l'Église, faite des hommes qui se convertissent à Jésus-Christ.*

L'unanimité des Pères et des théologiens de tous les temps se poursuit pour affirmer qu'on ne peut tenir l'Écriture authentique ni connaître en plénitude la vérité de son sens que dans l'Église <sup>69</sup>. S. Irénée voit dans cette Église le lieu où la lecture des Écritures est authentique, parce qu'elle est le lieu des charismes de Dieu <sup>70</sup> et ces charismes se trouvent plus particulièrement chez les presbytres, qui ont la succession des Apôtres <sup>71</sup>. Même affirmation chez Origène <sup>72</sup> et — nous ne citons cet écrit,

d'après Franzelin, que comme témoin de la doctrine commune au III<sup>e</sup> siècle — dans les *Recognitiones* pseudo-clémentines <sup>73</sup>. « Ceux qui sont en dehors de l'Église, dit S. Hilaire, ne peuvent avoir aucune intelligence de la Parole de Dieu <sup>74</sup>. » « On ne peut, reprend S. Cyrille de Jérusalem, apprendre et professer la foi qu'en la recevant transmise (παράδιδομένην) par l'Église, toute protégée par les textes de la sainte Écriture <sup>75</sup>. » Commentant le verset du Psaume « Il a déployé le ciel comme une (tente de) peau », S. Augustin l'interprète, de façon figurative, en voyant dans ce ciel la sainte Écriture, et il ajoute : « Dieu ■ posé d'abord cette autorité dans son Église <sup>76</sup>. » Pour S. Augustin, les saintes Écritures et l'Église sont deux instances dont chacune incorpore l'autorité divine avec une sorte d'immédiateté : elles sont solidaires, et les fidèles ne peuvent se soumettre convenablement à l'une qu'en se soumettant à l'autre. C'est pourquoi l'on peut recueillir, chez S. Augustin, tantôt des textes renvoyant d'abord à l'Écriture, puis à l'Église comme à une autorité d'appoint <sup>77</sup>, tantôt des textes mettant la règle de la foi dans la conscience et la prédication vivantes de l'Église <sup>78</sup>. De toute façon, il faut suivre l'Écriture telle qu'elle nous ■ été transmise depuis le Christ et les Apôtres par la suite des évêques et telle qu'elle nous est parvenue ainsi gardée, recommandée, expliquée par la *Catholica* <sup>79</sup>. Nous avons vu déjà ce que pensait Vincent de Lérins (cf. *supra*, n. 38).

Cette position traditionnelle reste celle du moyen âge, souvent même avec une insistance plus précise sur les structures canoniques et institutionnelles de l'Église <sup>80</sup>. Elle reste celle de la théologie catholique moderne. Si la Tradition, en son fond dogmatique, consiste principalement dans l'interprétation intégrale des saintes Écritures au point de vue christologique, sotériologique, ecclésiologique et eschatologique, cette Tradition s'exprime dans l'enseignement de l'Église.

Cet enseignement de l'Église est la règle de la foi. L'expression « Règle de foi » désigne, chez les Pères, non un principe régulateur formel, mais cette règle concrète qu'est la foi de l'Église, gardée par la suite des pasteurs, que le catéchumène accueille et dans la profession de laquelle il est baptisé <sup>81</sup>. Notre foi est concrètement conditionnée par les structures auxquelles Dieu ■

confié sa Révélation et qu'il a données à son Alliance. Aussi S. Thomas d'Aquin, dont on dépasserait difficilement le sens étonnant qu'il eut du caractère tout théologal de la foi, en définit cependant le motif déterminant, en ces termes : « A tous les articles de la foi, l'adhésion de foi se fait en raison... de la Vérité première telle qu'elle nous est proposée dans les Écritures saine-ment comprises selon l'enseignement de l'Église <sup>82</sup>. »

C'est à la foi de l'Église, c'est à son enseignement, que l'on renvoie, c'est depuis eux que l'on juge. Là où cet enseignement ne s'est pas encore exprimé formellement, il ne laisse pas d'exister, en quelque sorte virtuel ou latent, dans le *sensus ecclesiasticus*, le sens ou le sentiment de l'Église, le *φρόνημα ἐκκλησιαστικόν* dont parle Eusèbe citant S. Hippolyte, en une expression si heureuse que tous les théologiens de la Tradition du XIX<sup>e</sup> siècle l'ont reprise <sup>83</sup>. D'autres expressions désignent sensiblement la même chose, ce sens chrétien, ce sentiment de l'*ecclesia* touchant le contenu réel de sa croyance : le Nouveau Testament disait *διανοία*, faculté active d'intelligence <sup>84</sup>, les Pères latins, *sensus*, *intelligentia*, *intellectus* <sup>85</sup>. Nous avons déjà parlé de ce sens catholique sous son aspect subjectif d'instinct spirituel et son aspect objectif de communion ou d'unanimité : les deux suscités par le Saint-Esprit. Nous reviendrons plus loin sur le *consensus Patrum*.

Les Pères et le moyen âge entendent par « Église » non seulement, comme nous l'avons vu, toute la communauté chrétienne, mais une réalité foncièrement spirituelle. Il est vrai qu'à partir de la Réforme grégorienne (dernier tiers du XI<sup>e</sup> siècle), un mode de pensée juridique s'est lentement infiltré dans les conceptions ecclésiologiques et ■ fini par envahir les *De Ecclesia* modernes. La réinvention de la Tradition ne s'est faite qu'au XIX<sup>e</sup> siècle avec Möhler et l'école de Tubingue, avec ce qui en est passé chez Passaglia, Franzelin et Scheeben, avec Newman, puis, au XX<sup>e</sup> siècle, avec le puissant effort dont le P. St. Jaki a jalonné les lignes de recherche <sup>86</sup>.

Quand les Pères et le moyen âge non encore dominé par le juridisme parlent, avec ou sans le mot, de la Tradition comme de l'intelligence ecclésiale de la Révélation dont les Écritures canoniques sont comme la Présence réelle, ils entendent par « Église »

moins un charisme hiérarchique juridiquement assuré et exercé, que le mystère de l'Épouse qui, sans cesse, de pécheresse devient pure <sup>87</sup>, qui cherche à vivre une vie de fidélité parfaite envers son Époux, de transparence à son Esprit. Ils entendent l'ensemble des hommes qui se convertissent à Jésus-Christ et en qui opère l'Esprit Saint. D'Origène à S. Grégoire en passant par S. Augustin, les Pères nous disent que la gnose ou intelligence est donnée aux âmes qui se convertissent à Jésus-Christ :

« C'est à une Église convertie au Seigneur, que le voile est enlevé des yeux <sup>88</sup> », dit Origène. « Si nous ne regardons pas Jésus-Christ, les Écritures sont sans goût; si nous y goûtons le Sauveur, tout y est lumière, tout y est intelligence, tout y est raison », dit S. Augustin, qui évoque la différence d'attitude, chez les deux disciples d'Emmaüs : leur doute, la froideur désabusée de leur déception avant qu'ils eussent reconnu Jésus-Christ : « Nous espérions... », puis la chaleur, la certitude joyeuse de leur âme quand ils se sont tournés vers lui et que leur cœur s'est ouvert : « Notre cœur n'était-il pas ardent <sup>89</sup>? » Ailleurs, Augustin écrit que, quand l'Église se convertit au Christ, se tourne vers lui, le voile est enlevé de dessus ses yeux et elle reçoit la grâce intérieure de la justification <sup>90</sup>. Origène commentait dans le même sens la scène de la Transfiguration : quand Moïse rend témoignage à Jésus-Christ, le voile qui recouvrait son visage tombe et sa face devient toute lumineuse; le moyen âge a parfois traduit la même idée montrant le Christ, d'une main couronnant l'Église, tandis que, de l'autre, il ôtait le bandeau couvrant les yeux de la Synagogue : « Quod Moyses velat, Christi doctrina revelat <sup>91</sup>. » Cette idée profonde selon laquelle on voit le vrai sens du texte quand on se convertit au Christ pour l'y trouver partout, est celle qui fonde l'exégèse typologique (ou « allégorique », au sens ancien du mot) : certains manques de littéralisme dans l'usage de ce principe ne doit pas discréditer le principe lui-même, qui est celui de toute la Tradition et dont la force théologique est évidente.

Cette Église existe principalement dans les hommes spirituels ou, en ce sens paulinien et augustinien du mot, dans les saints. *Sancti*, c'est aussi le titre que les Scolastiques ont donné aux « autorités », c'est-à-dire aux hommes qui, par une *revelatio* ou

une *inspiratio* de Dieu, avaient reçu le don de l'intelligence ou avaient pénétré l'*allegoria* du texte sacré (cf. *supra*, n. 56). L'emploi de cette catégorie, « les saints » est significatif de la primauté donnée aux réalités de l'anthropologie spirituelle sur les considérations juridiques.

Les membres de la hiérarchie eux-mêmes, évêques et papes, étaient considérés, dans ce domaine de la sainte connaissance, surtout comme hommes spirituels : car, appelés à la fonction instituée par Dieu, ils étaient foncièrement des charismatiques <sup>92</sup>. Ils l'étaient tout spécialement, de par leur insertion même en une institution évangélique bénéficiant d'une promesse du Seigneur (« là où deux ou trois sont assemblés en mon nom... »), dans la célébration des conciles, l'unanimité était le signe même de la présence du Saint Esprit. Aussi les conciles avaient-ils conscience, assemblés qu'ils étaient dans l'Esprit Saint, ce qui ne les empêchait pas d'être très « historiques », très humains ! de prolonger et de déployer le sens de la Révélation attestée dans les saintes Écritures <sup>93</sup>. Ils promulguaient « la foi professée par les Pères selon les Écritures <sup>94</sup> ».

Si les porteurs de la Tradition sont ainsi des hommes spirituels, on comprend que cette Tradition elle-même soit sainte. « Heilige Ueberlieferung », disent les Allemands. Est saint ce qui vient de Dieu, qui seul est saint. Est saint ce qui vient de son Esprit, qui est le *Saint*-Esprit. C'est parce que des « inspirations » du Saint-Esprit sont à l'origine de toute cette suite de « gnose » spirituelle et authentique dont l'ensemble, thésaurisé et transmis au cours des siècles, constitue le fond de la Tradition, que celle-ci est sainte. Le sentiment de ce caractère sacré s'était malheureusement trop estompé dans les chapitres de controverse des xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles sur la Tradition. Non chez les premiers controversistes antiluthériens, qui avaient encore la formation et l'esprit des écoles prétridentines, grâce auxquels le concile de Trente lui-même ■ produit des textes d'une telle densité théologique <sup>95</sup> — non chez ceux qui étaient nourris des Pères, un Bossuet, un Thomassin par exemple —, mais chez les controversistes post-tridentins du type scolaire. Ces chapitres de controverse se déroulent entièrement en dehors des perspectives de l'ontologie spirituelle. Non que ces auteurs ne les connussent pas :

S. Robert Bellarmin n écrit des traités de spiritualité. Il n'a pas été seul à le faire. Mais nous sommes précisément au moment où théologie et spiritualité se séparent comme deux domaines différents, dans le cadre desquels chacune se suffit à soi-même. Les conditions spirituelles de la vie sont sans doute présumées : elles n'interviennent pas dans la structure épistémologique de la Tradition. Celle-ci apparaît comme une transmission quasi mécanique d'un dépôt tout constitué. Elle qui doit être le complément vivant des textes morts, elle qui doit être une activité d'un vivant envers un vivant, et finalement du Dieu Vivant à l'égard d'un fidèle à vivifier, elle apparaît contractée dans une série de textes affectés d'un coefficient d'autorité juridique tiré de la casuistique des traités *De Locis theologicis*. Le *Probatum ex Traditione* des manuels est aussi étranger au sens historique des textes et des contextes qu'au sens théologique et chrétien de l'action de Dieu dans son Église.

Si, dans ces chapitres *De Traditione*, le Saint Esprit est mentionné, c'est du dehors, comme garantie assurée et invoquée une fois pour toutes, de l'infaillibilité de « l'Église », c'est-à-dire du magistère hiérarchique dont les liens avec la communauté des chrétiens sont vus d'une façon unilatérale et juridique. On ne parle plus de la nécessité d'un effort de conversion au Christ : il semble que l'Église n'ait plus à combattre pour sa fidélité, pour attirer la visite de l'Esprit. L'anthropologie spirituelle a été comme sortie de l'ecclésiologie. La structure juridique suffit à tout, assurée qu'elle est de charismes administratifs. Nous avons cité déjà le mot de Möhler à ce sujet : « Dieu a créé la hiérarchie et ainsi il a pourvu plus que suffisamment aux besoins de l'Église jusqu'à la fin des temps. »

Grâce à Dieu, nous sortons aujourd'hui des sept années de sécheresse et de vaches maigres.

6° *Le consensus unanime des Pères ou celui de l'Ecclesia désigne sûrement un « lieu » de l'action de Dieu.*

De tout temps le consensus des fidèles, et plus encore de ceux qui sont chargés de les enseigner, ■ été considéré comme un signe de vérité : non en vertu d'une mystique de suffrage uni-

versel ou d'une philosophie de type menaisien, mais en vertu du principe évangélique selon lequel un effet caractérisé de communion et d'unanimité en matière de christianisme engage et notifie l'intervention du Saint-Esprit <sup>96</sup>. Dès que l'on a commencé d'utiliser l'argument patristique dans les controverses dogmatiques — cela s'annonce dès le II<sup>e</sup> siècle; cela devient courant au IV<sup>e</sup> <sup>97</sup> —, on a cherché à établir l'accord des témoins qualifiés de la foi et à tirer de cet accord une preuve que telle était bien la croyance de l'Église. A vrai dire, quelques témoignages suffisaient, un seul même, si c'était celui d'un homme à la parole duquel sa situation, ou la considération que lui attribuait l'Église, donnait la valeur d'une sorte de personnification de toute cette Église <sup>98</sup>. Le décisif n'était pas la quantité comme telle, mais la représentativité : « Non numerentur, sed ponderentur ! »

Le principe du consentement unanime des Pères comme « lieu théologique » sûr est classique dans la théologie catholique; il a été souvent proclamé par le magistère, qui en affirme la valeur tout particulièrement dans l'interprétation de la sainte Écriture <sup>99</sup>.

Il est d'une application difficile, au moins à un certain niveau. S'agit-il du sens de textes scripturaux particuliers? Le consensus total des Pères est rare <sup>100</sup>. A vrai dire, un consensus intégral n'est pas nécessaire : bien souvent, celui qu'on invoque pour des points de dogme, le considérant comme suffisant, ne dépasse pas celui qu'on rencontre dans l'interprétation de bien des textes. Mais il arrive que des Pères aient entendu un passage d'une façon qui ne concorde pas avec l'enseignement ultérieur de l'Église. Un seul exemple : leur interprétation du passage de *Mat*, 16, 16-19 relatant la confession de Pierre à Césarée de Philippe : sauf à Rome, ce passage n'est pas appliqué par les Pères à la primauté papale <sup>101</sup>. Ils en développent une exégèse au niveau de leur pensée ecclésiologique : peu juridique, mais anthropologique et spirituelle.

Ce fait, choisi parmi tant d'autres, montre d'abord que les Pères ne peuvent être isolés de l'Église et de sa vie. Ils sont grands, mais elle les dépasse par la durée comme par l'ampleur et la richesse de son expérience. C'est elle, ce n'est pas eux, c'est le consensus de l'Église soumise à son Seigneur, qui règle adéquatement notre christianisme. Ce fait montre ensuite qu'on ne

peut, si l'on se place au plan de la doctrine et non à celui de la pure histoire, prendre les témoignages de la Tradition de façon purement matérielle : il faut les apprécier. Le fait matériel d'un accord ou d'un désaccord de telle ou telle ampleur ne suffit pas pour qu'on parle de *consensus Patrum* au plan proprement dogmatique : car ceux qu'on étudie en Patrologie ne sont « Pères », au sens théologique du mot, que s'ils engendrent à quelque degré l'Église qui viendra après eux. Or, il se peut que le germe décisif pour l'avenir ne soit pas ce qui est le plus manifeste aujourd'hui, et que la ligne de vie de la foi ne passe pas par les grands docteurs à un moment et pour un point donnés. La documentation historique est de l'ordre des faits : elle laisse place à un jugement porté à la lumière, non des seuls documents, mais de la foi de l'Église. Nous reviendrons, au chapitre suivant, sur le problème ainsi posé et déjà rencontré de la distinction à faire entre Tradition matérielle ou historique et Tradition formelle ou dogmatique.

On voit que, s'il s'agit de l'explication de *tel* texte, s'il s'agit de *tel* article de doctrine, la portée théologique du *consensus Patrum* est soumise à tant de conditions <sup>102</sup> qu'on l'atteint difficilement. Un ami, un fidèle des Pères — nous voudrions en être un — aurait lieu d'être déçu s'il n'y avait autre chose. Il y a d'abord les assises de la foi, les articles sur lesquels tout l'édifice repose. Il y a les directions, le sens et le climat spirituel dans lesquels le contenu et les implications du rapport religieux auquel l'Écriture porte témoignage ont été vécus, développés, précisés, défendus. Au point de vue de la lecture des saintes Écritures, c'est ainsi que s'est constitué, plus précieux qu'un consensus exégétique sur l'interprétation de tel ou tel verset, le cadre total dans lequel et à partir duquel s'est formée et située toute la lecture catholique de la Révélation écrite. C'est cela le plus important. Là est la part inaliénable des Pères dans la constitution d'une Tradition exégétique.

Quand on voit ainsi les Pères, moins comme une référence matérielle affectée d'un coefficient d'autorité juridiquement déterminé, mais comme ceux qui ont formé le milieu de croissance historique de l'Église — nous reviendrons sur cette idée au chapitre suivant —, on les retrouve unanimes, on est au cœur de leur réel consensus. Nous avons vu que la Tradition est pour le

chrétien à peu près ce qu'est le milieu éducatif pour l'homme. On sait que l'enfant a besoin de former ses propres certitudes dans un milieu qui lui donne la sécurité, grâce à l'assurance et à la paix réalisées dans le foyer. Le consensus des Pères représente un élément foncier de cela pour l'Église.

*7<sup>o</sup> En quel sens la Tradition représente autre chose que l'Écriture.*

Nous voudrions, au risque d'une ou deux répétitions, pousser plus loin l'élaboration du principe le plus foncier qui gouverne les relations entre les Écritures canoniques et la Tradition de l'Église, telles que les paragraphes précédents les ont dessinées.

L'Écriture ne livre pas entièrement son sens par elle-même. Le texte a besoin de se compléter dans une interprétation. Ce qui le montre, c'est que le même texte est sujet à plusieurs interprétations. Les chrétiens ne lisent pas l'Ancien Testament comme les Juifs, qui refusent même ce vocable d'« Ancien Testament ». D'autre part, un auteur protestant néerlandais écrivait récemment : « La devise de la Réformation n'était-elle pas *Écriture seule*? J'y objecte que la pluralité des Églises est en opposition avec cette devise <sup>103</sup>. »

Il faut aller plus loin. L'Écriture n'est pas, par elle seule, la parole et la communication par laquelle Dieu veut faire vivre l'homme. Elle est bien parole de Dieu en ce sens que, de ces expressions écrites d'une pensée et d'une histoire, Dieu lui-même a pris la responsabilité. Elle n'est point, par elle seule, parole de Dieu au sens où Dieu serait le sujet de l'acte de me parler. Sa Parole est comme déposée ou sédimentée; elle est devenue objet ou chose dans le Texte. Grâce à quoi la parole dite une fois traverse les siècles et me parvient encore. Mais, pour qu'elle actualise son contenu dans un esprit vivant, il faut que son sens soit perçu aujourd'hui par un tel esprit, grâce à un nouvel acte de Dieu : non plus l'acte par lequel Dieu a une fois inspiré un écrivain sacré, mais celui par lequel il communique le sens de sa Parole à son peuple, en la communion des prophètes et des Apôtres.

Les apologistes catholiques du x<sup>v</sup><sup>e</sup> siècle ne cessent de repro-

cher aux protestants d'identifier Écriture et Parole de Dieu <sup>104</sup>. S. Robert Bellarmin remarquait finement que les deux disciples cheminant vers Emmaüs savaient l'hébreu, les Apôtres réunis peureusement à Jérusalem après la mort de Jésus savaient l'hébreu, l'eunuque de la reine Candace savait lire le texte d'Isaïe. Il leur manquait *le sens* des faits de révélation dont les textes portaient témoignage <sup>105</sup>; Jésus ■ communiqué ce sens aux Apôtres, qui l'ont transmis à l'Église, dans laquelle il est gardé, non sans que l'Esprit l'y renouvelle et l'y actualise sans cesse. Au fond, l'Écriture n'est qu'un témoignage de la révélation faite, et un moyen, posé par Dieu, de la Révélation qu'il veut nous faire de Soi et de Son salut, mais cette Révélation n'est pleinement elle-même que *quand elle est faite à quelqu'un*, quand elle est *reçue actuellement par un esprit vivant* dans l'acte de foi, qui engage une action, en nous, du Dieu Vivant témoignant de lui-même : « Quiconque croit ■ le témoignage de Dieu en soi » (1 Jn, 5, 10). La théologie vivante du moyen âge avait un sentiment puissant de cela. J. Ratzinger l'a montré pour S. Bonaventure <sup>106</sup>. C'est le fond de la haute et très théologale doctrine de S. Thomas d'Aquin sur l'acte de foi <sup>107</sup>. Il y avait deux moments de l'activité de Dieu - se révélant : l'acte qu'il a posé une fois pour toutes dans *l'ephapax* des prophètes, du Christ et des Apôtres, et l'action qu'il ■ promis d'accomplir sans cesse dans l'Église au cours des siècles.

Le premier moment est celui de ce qui ■ été déterminé une fois pour toutes (objet), le second celui de l'éclosion de l'Évangile dans un sujet humain personnalisé et vivant à travers un espace et une histoire indéfiniment variés. L'Écriture représente ce qui a été posé une fois pour toutes, elle représente ce qu'il y a d'achevé dans la Parole de Dieu. La Tradition de l'Église conçue, non comme transmission d'un objet inerte, mais comme actualité de la Révélation dans un sujet vivant, par la vertu du Saint-Esprit, représente ce qui, dans la Parole, est inachevé, progressif, encore ■ accomplir, et à accomplir sans cesse. Le protestantisme craint ici que le progressif n'ait raison du dépôt remis une fois pour toutes, qu'il ne devienne innovation, création, que l'Église ne se rende pratiquement indépendante de la Parole. Nous touchons ainsi le point le plus décisif et le plus délicat de la question des

rapports entre Écriture et Tradition. La solution ne peut consister à sacrifier l'un des termes à l'autre. Il semble toujours aux protestants que nous sacrifions l'Écriture. Les protestants nous semblent sacrifier généralement le terme « Église ». Non qu'ils ignorent la nécessité d'un acte de Dieu autre que l'acte d'inspiration scripturaire posé une fois pour toutes dans les prophètes et les Apôtres : la doctrine du témoignage intérieur du Saint-Esprit affirme précisément la nécessité d'une autre action ~~en~~ nous, aujourd'hui. Mais cette autre action est vue, 1<sup>o</sup> comme strictement limitée à faire comprendre l'Écriture. Pourquoi? 2<sup>o</sup> dans le cadre des consciences individuelles, non dans celui de l'Église comme telle. Nous retrouverons ce débat au chapitre VII.

Cette dualité de moments répond à la dualité de mission du Christ et du Saint-Esprit. Nous y avons déjà touché (cf. *supra*, p. 104 s.). Le Christ, c'est la forme de grâce et de vérité donnée une fois pour toutes au milieu du temps. Le Saint-Esprit est la puissance donnée aux personnes qui se multiplient et se succèdent dans l'histoire humaine. Et il est bien vrai qu'il est Esprit *du Christ*, qu'il est promis et envoyé par le Christ pour rappeler, interioriser, faire comprendre et appliquer tout ce que le Christ a dit (Jn, 14, 26; 16, 13-15). Mais il est vrai aussi qu'il est donné à l'Église, à chaque fidèle dans l'unité de l'Église et pour la place qu'il est appelé à tenir dans le corps.

Un aspect de développement s'ensuit nécessairement : en tout cas, un aspect de déploiement ou d'explication. L'Église est chargée d'une annonce et d'une réalisation du Dessein d'alliance nouée en Jésus-Christ, dans la suite ou la trame de la vie du monde <sup>108</sup>. Elle est transmission et elle est vie, elle est répétition et elle est réédition ou réponse aux questions inédites du temps à partir du Texte unique. Elle est actualisation, dans l'Histoire, la petite et la grande, du dessein salutaire formé en Jésus-Christ. Elle comporte un accomplissement en avant. Le Saint-Esprit rend témoignage à l'Église que ce qu'elle prêche ainsi ~~aux~~ hommes est bien le contenu de la mission qu'elle a reçue d'annoncer l'Évangile. Il éclaire l'Église sur le contenu réel de l'économie salutaire. Cette action ne peut pas être contraire à celle qu'il a opérée ~~en~~ parlant par les prophètes, dans le témoignage écrit de la Révélation, mais *elle ne se réduit pas à celle-ci*. Elle

relève, précisément, de l'opération de Dieu qui ne se réduit pas à l'inspiration scripturaire et qui est à l'œuvre dans la Tradition.

Cet aspect de la Tradition a été développé avec prédilection et insistance par la théologie catholique récente, en liaison, surtout, avec les développements modernes du dogme marial. Qu'il y ait, en ce sens, un danger d'admettre une sorte de vie autonome de la Tradition par rapport au dépôt fixé une fois pour toutes, mais surtout par rapport au témoignage scripturaire et à ce dépôt conçu comme une livraison de propositions (alors qu'il l'est aussi de réalités), nous ne l'avons pas caché <sup>109</sup>. Si le magistère explique l'Écriture, il s'y soumet d'abord et sans cesse, il doit toujours recevoir d'elle. Nous ne saurions admettre pour lui une autonomie pratique contre laquelle protestent d'ailleurs les déclarations les plus solennelles. Mais les protestants, après avoir relevé telle de ces déclarations, ajoutent que la pratique de l'Église catholique moderne leur paraît ne pas se conformer à la règle qu'elle énonce. Ils disent que la pratique fait équivaloir cette Tradition vivante à une nouvelle révélation, alors que l'action du Saint-Esprit est avouée n'être assurée que pour conserver et expliquer fidèlement l'unique Révélation faite une fois pour toutes (cf. premier concile du Vatican : D 1836).

Sans doute le débat ne trouvera-t-il une issue que quand l'Esprit aura fait comprendre à nos frères séparés ce que l'Église catholique croit qu'il lui a fait comprendre à elle. Nous ne pouvons, nous, que veiller à ne laisser se produire ou s'installer aucun « développement » qui ne se justifie, *dans la Tradition vivante*, à partir du dépôt révélé, et que nous appliquer à exposer à nos frères séparés par quels liens, pris dans la grande toile de l'Analogie de la foi, les articles en question sont apparus, à notre fidélité chrétienne, comme appartenant à l'Économie attestée par les Écritures et vécue par l'Église sous l'action du Saint-Esprit.

### *La structure sacramentelle de la Parole de Dieu.*

Elle a été souvent soulignée à propos des prophètes de l'Ancien Testament : chez eux, l'énoncé est opérant de ce qu'il énonce (*Is*, 55, 10 s.). Même en dehors des prophètes, la parole a, dans l'Ancien Testament, une sorte de valeur sacramentelle,

Elle entraîne ou opère quelque chose de semblable à elle-même et à son contenu : une mauvaise nouvelle cause la tristesse et vaut à son messenger la mort, une bonne nouvelle cause la joie et vaut à son porteur une récompense <sup>110</sup>. La Parole de Dieu apparaît d'un bout à l'autre comme un *signe* de l'action salutaire de Dieu, un signe *efficace*, un signe *de grâce* : ce sont les traits mêmes d'un sacrement. Aussi bien cette nature sacramentelle de la Parole a-t-elle été traditionnellement reconnue <sup>111</sup>; elle l'a été par la théologie protestante, et d'autant plus vigoureusement que cette théologie transférait sur la parole ce qu'elle négligeait trop de voir de positif et de propre dans les sacrements.

Cette structure sacramentelle implique à la fois unité et dualité. La dualité est celle que la Scolastique a formulée, à partir de l'analyse augustinienne du sacrement, sous les vocables de *sacramentum* et de *res*. Le *sacramentum* est le signe lui-même : éléments utilisés avec foi ■ la parole qui les accompagne, gestes significatifs accomplis par les célébrants du sacrement, fidèle et ministre. La *res et sacramentum* est la réalité spirituelle que le sacrement produit par lui-même dès là qu'il est valide, mais qui appelle encore, au-delà d'elle, un effet en nous : c'est, par exemple pour le baptême, le « caractère » ou marque spirituelle de notre consécration; pour l'eucharistie, la présence du Christ immolé... La *res tantum* est le fruit spirituel et salutaire visé par le signe : produit *dans l'âme du fidèle*, il n'est pas contenu tel quel dans le sacrement et demande, pour être obtenu, *un nouvel acte* : c'est, par exemple, la grâce de fils de Dieu et membre du Corps du Christ, pour le baptême, ou celle de l'unité ecclésiale la plus profonde, pour l'eucharistie. Ces sacrements visent ces effets spirituels derniers : du signe sacramentel à la réalité de grâce il y a ■ continuité d'un même mouvement, d'une unique intention. Pour que l'effet spirituel dernier soit obtenu dans le sujet vivant, personnel et libre, qu'il doit sanctifier, il faut qu'intervienne un nouvel acte spirituel. C'est pourquoi, en une dernière « épiclese », la liturgie nous fait demander que la communion au corps et au sang obtienne en nous, par une venue de la Grâce, le fruit que le sacrement appelle.

S'agissant de la Parole de Dieu, Écriture mais aussi parole prêchée, l'épiclese implore la visite personnelle du Verbe : c'est

lui, ce n'est pas l'écrit lui-même, qui opère en nous l'intelligence et le salut. La tradition chrétienne le dit sans se lasser, souvent sous forme de prière <sup>112</sup>. Sans doute le message barthien a rétabli, dans la pensée protestante, le sentiment que la Parole de Dieu est un acte de Dieu; par-dessus la scolastique de l'Orthodoxie protestante, qui avait tourné en religion du livre (*E. H.*, p. 196 s.), il a retrouvé la veine du réalisme avec lequel les Réformateurs attribuaient au Christ présent et vivant, non au livre, toute l'efficacité salutaire. Ne trouverait-on pas encore, cependant, quelques traces d'une tendance à rapporter la vie chrétienne à la Bible plutôt qu'au Christ vivant?

La Tradition, par contre, est pleine du thème du Maître intérieur ouvrant les oreilles et les yeux du « cœur », c'est-à-dire de l'homme vivant, en son dedans spirituel. Nous pourrions citer ici par douzaines les textes, les formules de bénédiction précédant les lectures liturgiques de la Parole sacrée. Elles ne font que traduire la conception traditionnelle de la *lectio divina*, conception parallèle à celle des sacrements comme profitables et salutaires, et tout aussi réaliste. Cette tradition procède de l'antique sentiment que l'Écriture (n')est (qu')un signe de la présence active de la Parole incréée, un appel à sa venue, une sorte de Parole institutionnalisée demandant l'Événement <sup>113</sup>. Cependant, lorsqu'il s'agit, non de la simple prédication d'un ministre de la Parole, où un homme intervient, avec sa liberté et sa faiblesse, sans la grâce de l'inspiration <sup>114</sup>, mais des saintes Écritures, le signe qu'elles représentent est vraiment sacramentel en ceci qu'il est pleinement d'institution divine : il procède, en sa forme sensible même, de l'institution de Dieu, plus complètement que les sacrements, à l'exception du baptême et de l'eucharistie.

Une fois de plus, il faut reconnaître deux actes de Dieu : le premier, accompli une fois pour toutes et constitutif des formes du salut, le second ne cessant d'advenir et actualisant ce que les formes posées jadis veulent avoir de fruit dans les hommes vivants. Cette seconde opération a pour bénéficiaire l'Église : elle la constitue comme Église vivante dans le cadre, sacramentel lui aussi, donné au peuple de Dieu par la structure de l'alliance. Si on la prend dans son unité et sa continuité, cette opération est le principe de la Tradition de l'Église. En sa réalité objective,

celle-ci est constituée par l'ensemble thésaurisé des témoignages que nous ont laissés tous ceux que l'Esprit de révélation a touchés à travers l'Histoire.

*Qu'est-ce que cette Tradition ajoute à l'Écriture?*

Il se produit, dans la Tradition, un certain dépassement du texte scripturaire. Comment? A partir de quoi?

Par l'intelligence de son sens.

Par la prise de conscience de son contenu et de ses implications.

Par la nécessité de proposer le message chrétien dans l'Histoire et de répondre aux questions soulevées par les besoins du temps par ses erreurs, ses inventions, etc.

Enfin, par ce qu'apporte, à l'intelligence du Dessein d'alliance de Dieu sur lequel les Écritures ne sont qu'un témoignage, l'expérience directe qu'a l'Église des réalités mises en œuvre dans l'exécution de ce Dessein. Sur quelles bases, et à quelles conditions?

Sous le bénéfice, d'abord, et dans le cadre de l'« analogie de la foi ». On entend par cette expression tirée de S. Paul (*Rm*, 12, 6) la proportion et les rapports existant, soit entre les parties les unes avec les autres, soit entre toutes les parties et leur centre commun, qu'on peut désigner comme la révélation du rapport religieux, de l'alliance en Jésus-Christ, du mystère chrétien. Cette analogie de la foi existe au niveau des dogmes ou articles de foi. Elle est alors une des meilleures ressources de la théologie<sup>115</sup>. Elle existe au niveau des textes scripturaire. Elle est alors l'un des meilleurs principes d'herméneutique théologico-biblique<sup>116</sup>. Ce principe repose sur le fait de l'unicité de la Parole de Dieu, du Dessein d'alliance qu'elle nous communique, et de l'unité qui en découle pour l'Écriture. Il s'ensuit, non seulement qu'un passage ne peut pas être réellement contraire à un autre passage, mais qu'on ne peut traiter un texte en l'isolant des autres et de l'ensemble, ce que ne cessent de faire les sectes et les fondamentalistes. Il s'ensuit encore que, par la mise en rapport, les uns avec les autres, de textes, fussent-ils littérairement assez éloignés, on raisonnant au-delà d'un énoncé formel mais dans le cadre du plan d'ensemble centré sur le mystère

chrétien, il n'est pas impossible d'aller au-delà de l'attestation formelle du Texte. Un théologien protestant comme H. Diem ne refuse pas en principe une telle perspective <sup>117</sup>.

Le fondamentalisme (c'est-à-dire un littéralisme raide jusqu'à l'inintelligence) et les sectes ignorent l'analogie de la foi. Ils s'attachent à *un* texte qu'ils interprètent raidement, parfois hors toute vraisemblance, sans voir son rapport avec d'autres textes ni avec l'ensemble du mystère chrétien. Il récusent la Tradition, qui est, au contraire, synthèse. Sans la Tradition, on n'aurait qu'une collection de témoignages plus ou moins disparates : un paulinisme, une « christologie primitive », un johannisme, une eschatologie des Synoptiques, une de Paul, une de Jean, etc., et pas la Révélation comme unité ou totalité. Un principe de *Scriptura sola* appliqué de façon conséquente aboutirait difficilement à cette unité que requiert l'enseignement de la foi pour être reçu dans un esprit, et encore plus pour être le principe d'unité d'une Église. Les Communions protestantes ne le pratiquent pas rigoureusement et ne s'en tiennent pas à lui pour être ce qu'elles sont : elles ont gardé, par exemple, le dogme des quatre premiers conciles œcuméniques. Quant à l'Église, elle ■ modelé sa tradition, comme en son moment classique ou en ses années décisives de formation, à l'époque des Pères et des grands conciles dogmatiques, les quatre premiers surtout, en déterminant les éléments de la synthèse. Il fallait préciser des points tels que : Israël et l'Église, Église et Royaume, Verbe éternel et Jésus, Esprit et Dieu, Esprit et Christ... Il nous paraît tout simple, aujourd'hui, de lire dans les Écritures les dogmes de Nicée, d'Éphèse, de Chalcédoine et de Constantinople; mais quand on parcourt les traités d'Origène (voir par exemple son *Entretien avec Héraclide*), d'Athanase, de Basile, d'autres Pères encore, pleins de discussions, mot par mot, des versets auxquels achoppaient ceux que nous considérons comme hérétiques, on s'aperçoit que les choses n'allaient pas de soi et que notre lecture des Écritures s'est incorporé, avec la leur, le meilleur de la Tradition. Cependant, les Pères et les conciles n'ont fait, comme disait S. Athanase, que rassembler le sens (διανοίαν) des Écritures <sup>118</sup>.

C'est pour faire bénéficier notre lecture des saintes Lettres de cet apport de la Tradition que l'Église catholique demande à ses

fidèles de les lire dans des éditions munies, non seulement d'indications des lieux parallèles — admirable ressource, déjà, mais qui répond seulement au principe de *Scriptura suiipsius interpret* —, mais de notes <sup>119</sup>.

L'Église arrive ainsi à prendre conscience, éventuellement au-delà du texte littéralement explicite, du contenu de la réalité chrétienne dont elle vit et fait l'expérience. Elle déploie, dans la synthèse, certaines parties plus ou moins laissées dans l'ombre par les attestations textuelles. Bien des choses « catholiques » en sont là : vie religieuse, sacrements, Vierge Marie, culte des saints... Les protestants récusent cette démarche au nom de la souveraineté de la seule Écriture ou, disent-ils, de la Parole de Dieu. Ils ont ainsi souvent manqué d'intelligence pour bien des choses dont ils redécouvrent aujourd'hui la valeur chrétienne et même le caractère apostolique. Les catholiques ne peuvent justifier adéquatement leurs positions en invoquant des textes exprès. Mais, tenant ces positions comme des éléments de la réalité chrétienne qu'ils ont reçue par tradition, ils peuvent en retrouver et indiquer, dans l'ensemble de l'Écriture, les points d'insertion, les attaches et les appuis. L'Église justifie ainsi sa croyance par des textes, sans être limitativement liée à ce qu'ils disent expressément. Elle reconnaît, à partir de ce qu'elle tient et dont elle a l'expérience, des appuis qu'une lecture purement scientifique du texte ne faisait pas découvrir <sup>120</sup>. Le texte la contrôle, mais elle l'éclaire : il n'est jamais qu'un témoignage sur des faits et des réalités dont elle vit comme de son principal « donné ».

Les protestants ne feraient pas avec nous tout ce chemin, ils s'arrêteraient avant nous, au point où une exégèse *théologique*, dont beaucoup admettent le principe <sup>121</sup>, risquerait de dépasser l'application christologique et christocentrique. K. Barth admet quelque chose d'une doctrine mariale comme « *christologischer Hilfsatz* ». La différence, entre la Réforme et nous, pourrait bien être d'ecclésiologie plus que d'herméneutique. La pensée protestante nous paraît, une fois de plus, trop séparer le Christ de son Corps et son Corps du Christ. Elle ne voit pas assez que, par l'envoi du Christ et de son Esprit, Dieu est vraiment entré dans l'Histoire; elle isole trop l'*ephapax* du Christ de son rayonne-

ment dans l'humanité, qu'elle abaisse trop pour mieux exalter, croit-elle, la souveraineté du Seigneur. Elle méconnaît la messe, croyant mieux réserver ainsi l'unicité de la Croix, la réalité et la valeur de la Tradition, pensant ne pouvoir sauver autrement celles de la Parole de Dieu livrée à l'écriture.

### III. — « SCRIPTURA SOLA <sup>122?</sup> »

Personne ne tient vraiment le principe du *Texte* seul. La dogmatique protestante fait, du Texte biblique, le cadre limitatif de l'action qu'opère actuellement le Saint-Esprit, mais elle pose la nécessité de cette action par laquelle l'Esprit du Christ actue et imprime en nous la réalité vivante et opérante de Jésus-Christ, Dieu et sauveur. Nous avons dit déjà qu'elle manque seulement de voir cette action *dans l'Église*, à l'exception de certaines tentatives récentes dont nous parlerons au chapitre VII. La ligne de clivage entre la vieille Église et la Réforme peut sans doute se définir au plan de la conception du rapport religieux : ce rapport est-il constitué entre chaque conscience individuelle et Dieu, ou s'établit-il à l'intérieur d'une Révélation et d'une alliance publiques, c'est-à-dire d'un Peuple et d'une Église?

Le principe de *Scriptura sola* devant lequel nous devons nous mettre si nous voulons le critiquer valablement est celui qui admet une action du Saint-Esprit dans les personnes à travers le temps, mais qui limite cette action à faire comprendre *ce qui est écrit* et réserve strictement ■ l'Écriture la qualité de règle de la croyance.

1<sup>o</sup> Sous le bénéfice des précisions que nous apporterons bientôt, nous pouvons admettre le *Scriptura sola* au sens d'une suffisance *matérielle* des Écritures canoniques. Cela veut dire que ces Écritures contiennent, d'une façon ou d'une autre, toutes les vérités nécessaires au salut. Cette position peut se réclamer de nombreux Pères et théologiens anciens <sup>123</sup>. Elle ■ été et elle est encore tenue par de nombreux théologiens modernes <sup>124</sup>. Le décret du concile de Trente, pensent-ils, ne s'oppose pas à ce qu'on la tienne toujours, car il s'est contenté d'affirmer que les vérités révélées et les principes du comportement chrétien dont

la totalité est comprise dans l'Évangile nous sont communiqués aussi bien par les traditions que par les Écritures.

On sait que cette interprétation du décret, établie par E. Ortigues et surtout par J. R. Geiselmann <sup>125</sup>, a été attaquée récemment de divers côtés <sup>126</sup> tandis qu'elle recevait, d'autre part, des suffrages de poids <sup>127</sup>. On a montré, contre Geiselmann, que le changement de *partim... partim* en *et*, lors de la IV<sup>e</sup> session du concile de Trente, ne comportait pas, dans l'intention des Pères, le passage d'une affirmation de deux sources différentes et indépendantes à l'affirmation, simplement, de deux voies ou modes de communication, et qu'avant Canisius ou Bellarmin, les contemporains, catholiques ou protestants, n'y avaient effectivement pas vu un tel passage. Ceci, croyons-nous, est historiquement exact et doit être considéré comme établi. Le reconnaissant, cependant, nous ne nous sentons nullement tenu de nous rallier à la position polémique des contradicteurs de J. R. Geiselmann, et ceci pour les raisons suivantes :

Que les rédacteurs du décret n'aient pas changé *partim... partim* en *et* parce qu'ils auraient voulu laisser sa chance à la thèse d'une suffisance matérielle de l'Écriture, n'empêche pas que, ce changement étant intervenu, laisse effectivement place et chance à la thèse susdite, *théologiquement* parlant. Le texte a été providentiellement formulé dans des termes dont Ed. Ortigues et J. R. Geiselmann ont eu raison de montrer la grande portée et les possibilités au point de vue théologique. Ajoutons que notre expérience des discussions conciliaires nous a montré que, quand se manifeste une opposition à une formule — ce qui a été le cas à Trente contre le *partim... partim* —, on s'efforce généralement de donner quelque satisfaction aux opposants, pas nécessairement en se rangeant à leur avis et en épousant leur idée, mais en adoptant une formulation plus large, qui ne dirime pas la question et n'exclut pas leur idée. Il est d'autant plus vraisemblable que tel a été le sentiment des Pères de Trente qu'on sait combien le concile s'était efficacement fixé pour règle de n'affirmer que des doctrines sur lesquelles les catholiques étaient d'accord et d'éviter de dirimer les points où ils divergeaient <sup>128</sup>.

La préoccupation des Pères, leur intention, n'étaient pas de répondre au problème posé dans le débat récent : il faut avouer

qu'ils l'eussent fait assez mal s'ils avaient voulu le faire, puisque c'est leur texte lui-même qui a donné lieu au débat. Leur préoccupation n'était pas de distinguer, dans la matière de la Révélation, qu'ils englobent dans l'idée d'« Évangile », deux parties matérielles : une qui serait contenue dans les Écritures canoniques et une autre qui n'y serait nullement contenue mais découlerait seulement de traditions orales comme de sa source. Leur préoccupation, leur intention étaient d'affirmer, contre les novateurs, les principes sur lesquels l'Église avait toujours fondé sa vie, et très précisément celui-ci : ce que l'Église tient comme normatif et qui n'apparaîtrait pas exprimé dans les Écritures, mérite le même respect que ce qui a l'appui des Écritures, qu'il s'agisse de points de foi ou de points de discipline : car l'héritage apostolique nous est parvenu aussi bien par des traditions non écrites que par les Écritures<sup>129</sup>. Mais il était largement, sinon communément, admis que toutes les vérités nécessaires au salut sont au moins indiquées dans les Écritures dont le sens n'est valablement déclaré que dans la Tradition et finalement, de façon globale au moins, dans l'enseignement du magistère<sup>130</sup>.

On trouve chez les théologiens médiévaux et chez les Pères de l'âge classique aussi bien l'affirmation que tout se trouve dans l'Écriture, et l'affirmation que l'Église tient certaines choses par tradition non écrite. Quand on essaie d'harmoniser les deux affirmations, on arrive à penser ceci : dans la mesure où l'on s'intéresse à la foi comme totalité, c'est-à-dire comme centrée et totalisée dans le mystère chrétien — ce qui a été le cas des Pères et reste celui de la liturgie —, on la trouve dans les Écritures. C'est même le rôle, c'est le contenu de la Tradition dogmatique. Alors se vérifie pleinement la formule d'hommes comme Newman et Kuhn : *Totum in Scriptura, totum in Traditione* : tout est dans l'Écriture, tout est dans la Tradition, selon les modalités différentes que les chapitres précédents ont essayé d'expliquer.

Dans la mesure où l'on cherche une justification critique de tel article particulier par un témoignage exprès, par exemple de l'Assomption corporelle de la Mère de Dieu, on peut ne la point trouver dans les Écritures, on n'y trouvera que des références lointaines, des indications générales, qu'il faudra un long et délicat raisonnement pour amener jusqu'à l'article en question,

dans le cadre et sous le bénéfice de l'analogie de la foi. Alors même, cependant, le processus de Tradition et de développement théologique animé par le sens chrétien de toute l'Église sous la double et consonante direction du Saint-Esprit et du ministère pastoral assisté <sup>131</sup>, n'est jamais sans attache avec le témoignage scripturaire ni sans référence au Texte inspiré.

En vérité, l'Église ne tient aucune vérité de l'Écriture seule, aucune par tradition seule, sans les Écritures. Les exemples qu'on allègue en sens contraire <sup>132</sup> prouvent plutôt la vérité de ce que nous affirmons et qu'ont noté également ceux qui ont abordé la question munis d'une bonne information historique : le cardinal Newman <sup>133</sup>, Mgr Hefele <sup>134</sup>, Dom P. De Vooght <sup>135</sup>, le P. H. Holstein, qui écrit avec raison : « La tradition, partout présente, n'est nulle part parfaitement isolable <sup>136</sup>. » De fait, les déclarations dogmatiques mariales modernes, celle de l'Immaculée Conception et celle de l'Assomption, font appel à la fois à l'enseignement et à la foi de l'Église, à la Tradition et aux saintes Écritures. N'est-ce pas le signe qu'on ne peut séparer adéquatement un domaine ou un contenu de vérités qui aurait pour principe l'Écriture à l'exclusion de la Tradition, et un autre qui aurait pour principe la Tradition à l'exclusion des Écritures ? « Écrit » et « non écrit » départagent moins deux domaines matériels que deux modes et deux états de connaissance, deux manières dont l'Église vainc le temps et sa labilité, pour demeurer, à travers lui, purement et pleinement *apostolique*. C'est pourquoi l'idée de suffisance de l'Écriture n'a jamais dirimé et ne dirime pas la question de la nécessité de la Tradition. Écriture et Tradition sont moins deux sources indépendantes — façon malencontreuse et peu traditionnelle de concevoir leur rapport — que deux témoignages rendus à la même Révélation, différents non seulement par leur modalité mais par leur degré d'explicitation et par la place qu'ils tiennent dans l'exécution de la mission que l'Église ■ reçue de prêcher l'Évangile ou d'étendre le rapport religieux d'alliance à toute créature.

Il n'existe aucune autonomie totale de l'Écriture par rapport à la Tradition, si l'on entend par Écriture, non la matérialité du texte imprimé, mais la lecture et l'intelligence du Texte sacré. C'est l'affirmation unanime de toute la chaîne du christianisme,

que l'Écriture doit être lue dans l'Église, c'est-à-dire dans la Tradition. Il n'existe, semblablement, aucune autonomie totale de la Tradition ou de l'Église par rapport aux Écritures. Imaginer que l'Église, à un moment donné de son histoire, tienne comme de foi un article qui n'aurait *aucun* appui assignable dans les Écritures, reviendrait à penser qu'un article puisse ne pas avoir de rapport au centre de la Révélation, à attribuer à l'Église et à son magistère un don équivalent au charisme de révélation, sauf à postuler gratuitement l'existence d'une tradition apostolique orale particulière dont rien ne permet d'affirmer l'existence. C'est un principe exprès de la dogmatique catholique : l'Église ne peut définir que le révélé; la foi ne peut être donnée qu'à ce qui est formellement attesté par Dieu.

Bref, Écriture et Tradition ne sont pas à placer côte à côte comme des rivales, mais à conjuguer et à référer l'une à l'autre.

Avec cela, il reste vrai qu'il existe des traditions apostoliques non consignées dans les écrits des Apôtres et dont on ne peut exclure *a priori* des articles doctrinaux. L'existence de telles traditions, supposée ou même affirmée par les écrits apostoliques eux-mêmes, a été plus de cent fois établie par les auteurs catholiques d'une manière irréfutable, irréfutée, et dont on s'étonne que les protestants n'aient pas davantage tenu compte. Les Orthodoxes, par contre, sont ici pleinement d'accord avec nous. En affirmant l'existence de telles traditions et leur droit à recevoir le même respect que les Écritures, le concile de Trente a indiqué comme critères permettant de les discerner : 1<sup>o</sup> la succession d'une transmission comme de main en main; 2<sup>o</sup> un rapport à « l'Évangile », c'est-à-dire la transmission de la vérité salutaire, à l'objet de la foi, à l'authenticité du rapport d'alliance conclue en Jésus-Christ.

L'existence de traditions non consignées dans les écrits apostoliques apparaît plus vraisemblable encore si l'on considère le caractère *occasionnel* de ces écrits apostoliques, surtout les épîtres ou lettres. Celles-ci ne sont, ni des catéchèses (comme les Évangiles), ni des traités dogmatiques, sauf éventuellement et partiellement, sur quelque point particulier. Occasionnel est l'enseignement sur l'eucharistie contenu dans la 1<sup>re</sup> Épître aux

*Corinthiens* : croit-on que ce que l'Église a reçu de S. Paul sur ce point se réduise à ces quelques versets, si remarquablement pleins soient-ils? Les situations devant lesquelles les Apôtres se sont trouvés et qui ont largement conditionné leurs réactions épistolaires, ont été souvent particulières : peuvent-elles valoir sans plus pour tous les temps? Les fidèles de l'époque apostolique, par exemple, n'étaient pas et ne pouvaient guère être mêlés au train du monde; ils vivaient clairsemés dans une société menée par des païens. Les textes qui visent une telle situation peuvent-ils être *sans plus* et limitativement normatifs pour toutes les époques de l'Histoire? C'est un fait que les sectes plus ou moins fondamentalistes et littéralement, étroitement bibliques, prennent des attitudes de minorité étrangère ou hostile au monde<sup>137</sup>. Elles manquent de la synthèse que permet la Tradition. Il est vrai que les Apôtres, même quand ils traitaient un cas particulier, le ramenaient si bien au centre et à l'essentiel qu'ils ont transmis des paroles valables pour tous les temps, dont ils étaient d'ailleurs providentiellement destinés à être les docteurs. Cela n'empêche qu'il soit peu vraisemblable qu'ils aient exprimé dans leurs lettres *tout* l'enseignement qu'ils ont livré à l'Église.

On a souvent noté qu'ils ont d'abord prêché et que l'Église a vécu plusieurs décennies sans rien de ce que nous appelons le Nouveau Testament. On a parfois attribué à cette remarque plus de portée qu'elle n'en a. En effet, cette Église qui a vécu sans Écritures apostoliques était une Église qui possédait les Écritures prophétiques et qu'animaient et gouvernaient les Apôtres. Il n'est peut-être pas très convaincant d'extrapoler et de voir dans l'antériorité ou même l'existence exclusive de la parole prêchée, à l'époque des Apôtres, une preuve que telle peut demeurer la condition de l'Église au cours de son histoire<sup>138</sup>. Pour cette Église, le problème est de savoir *comment* se retrouve en elle la parole évangélique et apostolique qui lui a donné naissance. Si la doctrine apostolique a pu exister dans l'Église, à l'époque des Apôtres, sans écrits apostoliques, elle peut continuer à l'être. S. Irénée et S. Augustin nous disent que bien des hommes gardent la foi sans connaître les Écritures<sup>139</sup>. La seule objection sérieuse qu'on puisse faire est que, les intermédiaires se multipliant, les difficultés d'une transmission fidèle s'accroissent. Ce

n'est pas en vain que les Écritures apostoliques nous ont été providentiellement données. Comme Newman aime le souligner, elles sont nécessaires à l'Église pour *justifier* sa prédication. Pour l'alimenter aussi, comme à une table toujours mise. Mais rien, sauf un esprit de système et le caractère exclusif qu'a toujours une réaction, ne permet de soutenir qu'à travers la durée de son histoire, aujourd'hui encore et demain, les Écritures apostoliques soient *le seul* moyen par lequel l'Église a reçu et reçoit l'enseignement des Apôtres. C'est ici le nœud de la question. Vouloir s'en tenir, en fait d'héritage des Apôtres, à cela seul qui nous est venu d'eux par écrit, c'est, comme Thomas Netter le disait déjà à Wyclif<sup>140</sup>, se vouer à un héritage amputé. L'exemple de l'eucharistie, que nous avons déjà évoqué, illustre remarquablement nos propos.

Admettons que les écrits apostoliques soient une référence indispensable, de fait, pour assurer critiquement la pureté de l'héritage apostolique : la Tradition est le moyen également indispensable pour en assurer la plénitude. Le concile de Trente lui a très expressément reconnu ce rôle.

Il est au moins un article d'immense portée dogmatique qui ne se trouve pas dans les Écritures, c'est le Canon scripturaire. Il faut considérer la chose de plus près. Nous disposons pour cela d'une bonne documentation<sup>141</sup>, mais il existe aussi plusieurs interprétations théoriques différant entre elles, parfois, par des nuances assez subtiles<sup>142</sup> et à l'égard desquelles nous nous situerons implicitement, sans entrer dans une discussion technique.

Autre chose est la fixation concrète d'un Canon, autre chose est le principe de canonicité ou de normativité : car « canonique » signifie « normatif ». Le principe lui-même était acquis dès les Apôtres, dans la conscience qu'ils avaient, et que les communautés chrétiennes reconnaissaient, que les déterminations qu'ils posaient comme fondateurs ou modérateurs d'Églises avaient une valeur normative pour ces Églises. Elles venaient en effet de Dieu, elles avaient la garantie du Saint-Esprit, elles avaient Dieu pour auteur, du fait que les Apôtres avaient été choisis pour être les fondements de l'édifice Église. Les Apôtres avaient

conscience de cela, d'être ces « témoins prédestinés » (*Ac*, 10 41) dont la parole serait décisive : les charismes qui les rendaient aptes à ce rôle étaient assez éclatants, sans cesse confirmés par des interventions divines. La conscience d'être mus par le Saint-Esprit dans ce rôle de fondateurs d'Églises relevait de leur charisme apostolique : on peut la considérer comme le fruit d'une « révélation ». A cet égard, *le principe* de canonicité apparaissait comme révélé.

De son côté, l'Église, dès le début, a reconnu valeur de règle à tout texte provenant d'un Apôtre, soit qu'il fût écrit par lui, soit qu'il fût rédigé par quelque disciple sous la garantie d'un Apôtre <sup>143</sup>. Les anciens, qui s'intéressaient surtout aux principes doctrinaux et n'avaient pas un sens aussi exigeant que nous touchant les médiations historiques, pensaient volontiers que la tradition leur avait transmis, *depuis les Apôtres*, un Canon qui remontait à ceux-ci <sup>144</sup>. Ils se trompaient peut-être sur le fait d'un Canon défini, mais ils ne se trompaient pas sur le principe de normativité, c'est-à-dire de canonicité. Dès que ce principe était admis, un Canon était virtuellement acquis; dès là qu'il était admis comme remontant aux Apôtres, il était suffisamment rattaché à la Révélation terminée avec eux. D'autres dogmes, la divinité du Saint-Esprit, par exemple, ou le nombre des sacrements, ne se présentent pas dans des conditions différentes, si ce n'est que, pour passer du principe à une liste des écrits canoniques, il devait intervenir une connaissance de certains faits. Un Canon a fini par être fixé sur cette base. Les fluctuations qu'a connues cette histoire n'excèdent pas en durée et en amplitude celles que nous rencontrons dans l'histoire d'autres dogmes aussi fondamentaux. Le plus important pour nous est de noter qu'elles ont été des fluctuations dans l'attribution de tel ou tel écrit à un Apôtre ou à un personnage apostolique. Le plus intéressant pour nous est de savoir selon quels critères les écrits ont été reçus dans le Canon <sup>145</sup>.

Le critère n'était pas, comme on l'a dit parfois, l'usage liturgique : celui-ci, en effet, s'il s'agit vraiment d'un usage liturgique et non d'une simple lecture publique édifiante, supposait la canonicité. Une fois établi, il a pu servir de critère pratique, puisque effectivement canonicité et usage liturgique se recouvraient. Mais,

au niveau de l'institution première, la reconnaissance de la canonicité a précédé l'adoption dans l'usage liturgique.

On a suivi deux critères, dont le second a servi pour appliquer plus sûrement le premier : le critère historique d'origine apostolique, le critère dogmatique de conformité au kérygme de l'Église, suite du kérygme apostolique<sup>146</sup>. L'Église ancienne a d'abord considéré comme normatif ou canonique ce qui venait des Apôtres : l'usage des Églises a fini par s'aligner, comme sur un critère absolu, sur la qualité d'écrit apostolique reconnue sur la base d'une tradition historique<sup>147</sup>. Subsidiairement, on a recouru, pour dirimer un cas douteux, au critère de l'accord avec la doctrine ou la prédication de l'Église, en laquelle se continuait le kérygme apostolique. En ce sens, il est exact de noter, avec le rationaliste Ch. Guignebert, que l'Église a été guidée, pour les admettre dans le Canon, par le sentiment de confiance que lui inspiraient les écrits en raison de leur conformité avec son propre sentiment<sup>148</sup> —, ou avec le théologien protestant G. Ebeling, que, chez les Pères anciens, c'est la foi qui interprète le texte et décide de l'Écriture, plus que le texte ou l'Écriture ne décident de la foi<sup>149</sup>.

Un jour, assez tardivement, la liste des écrits canoniques a été fixée par un acte d'autorité. Le Canon dit de Muratori est attribué à S. Hippolyte par le P. Lagrange<sup>150</sup>. D'autres Canons ont été fixés par des conciles. Chez nous, le premier Canon officiel et définitif a été donné par le « Décret pour les jacobites », 4 février 1441 (D 706), puis promulgué par le concile de Trente, 8 avril 1546 (D 784).

Cette intervention de l'autorité, et même déjà celle, plus vague, de l'*ecclesia*, ne signifie pas que l'Église créerait la valeur normative des Écritures : elle ne fait que la reconnaître<sup>151</sup>. On ne peut donc pas dire que l'Écriture tienne de l'Église son autorité, ni même, fondamentalement, sa canonicité<sup>152</sup>. Il y a pourtant, dans la constitution du Canon, c'est-à-dire dans l'application à certains écrits définis, à l'exclusion d'autres, du caractère de normativité, *un acte de l'Église*, posé grâce à un charisme distinct du charisme apostolique d'inspiration, bien qu'en continuité avec lui pour en achever l'ouvrage au bénéfice des hommes. C'est de l'Église que les fidèles apprennent quels sont les livres

de l'Ancien et du Nouveau Testament <sup>153</sup>. On tient la liste des écrits inspirés par autre chose que par l'Écriture elle-même et, de cet « autre chose », l'Église est le sujet. Sans l'Église, la Bible pourrait être reconnue pour un livre merveilleux, mais on ne pourrait en exclure ni les *Odes* de Salomon, ni plusieurs de la soixantaine des écrits juifs et de la cinquantaine de récits évangéliques que nous tenons pour apocryphes. La question du Canon est tellement liée à celle de l'Église qu'on a vu souvent des sectes se faire leur canon à elles <sup>154</sup>.

L'important pour notre problème (qui reste celui de la Tradition) est qu'on assiste, dans la constitution du Canon, à un processus où s'allient trois réalités : Écriture, Tradition, Église. Les écrits apostoliques, inspirés déjà et laissant voir que les Apôtres se considéraient comme tels, ont été transmis en cette qualité à une Église dont l'instinct spirituel a fondé un jugement et une certitude finale. Ce jugement procède à la fois d'indications externes touchant l'origine apostolique des écrits — mais ces indications étaient étrangement mêlées et brouillées! — et d'une expérience ou d'une illumination intérieure liée à ce mouvement dont nous avons parlé, par lequel l'Église se convertit à son Seigneur et, en ce mouvement même, *voit...* La reconnaissance de la canonicité est donc un fait de structure analogue à celle de la *lectio divina*, de la lecture sainte des Écritures. Dans les deux cas, l'Écriture appelle la Tradition et l'Église; l'acte qui l'a constituée appelle un deuxième acte de Dieu qui, tout à la fois, se produit en dehors de l'Écriture et en continuité avec elle. L'erreur serait de mettre tout à fait en dehors l'une de l'autre, et encore plus d'opposer, ces trois réalités différentes et consonantes : Écriture, Tradition, Église.

La question du Canon a été longtemps un des atouts des controversistes catholiques; elle est encore un point névralgique pour la théologie protestante qui s'en est beaucoup occupée ces vingt dernières années <sup>155</sup>. Elle l'a, le plus souvent, abordée dans la ligne inaugurée par Luther, dont nous avons déjà touché un mot. On sait que Luther disait : « Est apostolique, donc canonique, *ce qui parle de Jésus-Christ.* » Selon K. Barth, la Bible s'impose par elle-même comme parlant de Jésus-Christ : « C'est

ce contenu qui fait de ce livre le Canon de l'Église, et il le fait par lui-même et comme tel; l'énoncé ecclésiastique n'a qu'une valeur d'indication, il est un index orientant vers l'autorité de Dieu, qui est celle de sa Parole en Jésus-Christ; il n'a pas lui-même d'autorité, en tout cas pas d'autorité absolue, déterminant quelque chose au plan de la foi. Le Canon en tant que liste dressée par l'Église est révisable, on pourrait y ajouter ou en retrancher des écrits... »

Il faut cependant noter que, de fait, Barth et presque tous les protestants, en chaire ou dans leurs écrits théologiques, suivent le Canon traditionnel, quitte à s'en tenir, pour l'Ancien Testament, au Canon dénommé, de manière assez contestable, « palestinien ». Le dégagement par rapport au Canon traditionnel reste purement théorique. En fait, ni Barth ni aucun autre n'a jamais appliqué sérieusement le principe d'une canonicité mesurée par la référence christologique : d'après ce critère, un livre parlant bien du Christ, et l'œuvre de Barth elle-même, serait canonique de préférence à presque tout l'Ancien Testament. La préoccupation d'éviter d'attribuer quelque valeur propre à la Tradition ou à l'Église a poussé les théologiens protestants à se passer d'elles dans un domaine où les faits montrent qu'elles ont joué un rôle. Pourquoi ne pas suivre l'indication des faits? L'Église ancienne aurait-elle été infidèle et déjà « catholique »? Pourtant, c'est d'elle qu'on a reçu le Canon, qu'on l'a accepté. Est-il loisible d'accepter ses conclusions sans suivre les principes et les voies par lesquels elle y est arrivée?

2° Les Pères et les théologiens médiévaux ont, plus nettement encore qu'ils n'ont admis une suffisance matérielle des Écritures canoniques, affirmé leur insuffisance formelle. L'Écriture, disent-ils, ne suffit pas à procurer elle-même son vrai sens, elle doit être lue dans l'Église et dans la Tradition : (cf. *supra*, n° 5, p. 149 s.). L'Écriture elle-même est souveraine, elle n'est soumise à aucune règle qui la jugerait. Mais elle ne remplit pas seule toutes les fonctions nécessaires pour régler la foi des fidèles. Elle-même, d'ailleurs, ne se donne pas comme règle exclusive : elle témoigne par contre du fait que Jésus, qui n'a lui-même rien écrit, a fait aux hommes le don de l'Église avec, liés en

une sorte de concélébration, son Esprit et le ministère apostolique <sup>156</sup>. Ne pas tenir compte de l'Église, à la constitution de laquelle a été ordonnée toute l'œuvre du Christ, quand il s'agit de définir les règles de croyance et de vie des fidèles, c'est élaborer une théorie en dehors des réalités. Le rapport religieux d'alliance s'établit dans une Église. Si la théorie ne le reconnaît pas vraiment, la pratique admet des compensations. On a souvent noté que la création de confessions de foi par les communions protestantes témoigne contre la suffisance de l'Écriture seule comme règle de foi ecclésiale <sup>157</sup>. Bien d'autres faits parleraient dans le même sens <sup>158</sup>. Les protestants disent que la confession de foi ne fait que préciser une croyance entièrement soumise à l'Écriture et à l'Écriture seule : mais ni les Pères ni nous ne disons autre chose au sujet des canons des conciles. Les protestants ajoutent que la valeur normative de telles confessions est toute conditionnée, conditionnelle et révisable <sup>159</sup>. En fait, les confessions n'ont pas été plus révisées que les dogmes des conciles, et leur valeur normative est tout aussi absolue <sup>160</sup>. Entre le fait des confessions de foi, tel que la théologie protestante le voit, et la thèse traditionnelle sur Écriture-Tradition-Église, la différence tient surtout au manque d'une véritable ecclésiologie dans la pensée protestante.

## CONCLUSION.

Écriture et Tradition sont deux modes de communication de l'héritage apostolique. Deux modes, et aussi deux moyens. Ni l'une ni l'autre ne *sont* la présence active de Dieu, qui seule sauve et sanctifie. Dans les deux cas, la communication s'opère par l'emploi d'un moyen humain.

A cet égard, cependant, Écriture et Tradition ne sont pas au même niveau. L'Écriture est absolument souveraine : elle est de Dieu, même dans sa forme. Elle est règle pour la Tradition et pour l'Église, alors que ni l'Église ni la Tradition ne sont règle pour elle. De plus, l'Écriture est fixée : elle rend le témoignage de témoins aujourd'hui disparus, dans la forme même où ils l'ont donné. Elle se prête donc supérieurement à jouer le rôle

du « témoin » qui ne bouge pas. Église et Tradition apparaissent ainsi comme assujetties à l'Écriture.

Cependant, ce rapport linéaire de subordination n'épuise pas les relations entre les trois réalités. Déterminée par sa réaction contre le moyen âge monté en graine du xve siècle, la théologie protestante a été excessivement dominée par la préoccupation de conserver l'Église soumise à la règle divine qui la régit, et de l'empêcher de s'ériger elle-même en règle. Or, le caractère souverain de l'Écriture n'empêche pas qu'elle ne soit *une des composantes* de l'œuvre de Dieu, qui comporte aussi l'Église et la Tradition, et qu'il existe, entre ces trois réalités, des rapports d'intériorité réciproque rendant impossible de les isoler totalement, encore plus de les opposer.

On peut toujours isoler un élément et en faire un centre exclusif. Les protestants le font en faveur de l'Écriture. Certains énoncés catholiques le feraient presque pour l'Église, à laquelle ils donneraient une espèce d'autonomie par rapport aux normes objectives et objectivement accessibles, d'Écriture et de Tradition <sup>161</sup>. Certaines sectes — les *Schwärmer* combattus par Luther; le quakerisme — risquent de voir l'action du Saint-Esprit isolée et autonome par rapport, non seulement à l'Église, mais même à l'Écriture... Il est arrivé qu'on isole la Tradition de l'Écriture et qu'on lui attribue aussi une autonomie : penser à la Cabale juive.

Les Pères ont, au contraire, affirmé qu'Écriture, Église et Tradition ne pouvaient être posées l'une sans l'autre ni complètement l'une en dehors de l'autre.

La Tradition est dans l'Écriture, qui n'en est qu'une rédaction partielle. C'est la part de vérité mise en lumière par l'École de l'Histoire des Formes <sup>162</sup>. Non seulement les Évangiles, mais les écrits de l'Ancien Testament, surtout le Pentateuque, et jusqu'aux épîtres de S. Paul, traduisent la pensée et la foi d'un milieu religieux, d'une communauté. L'Église est ainsi déjà dans la Bible. Elle y est une seconde fois par la constitution du Canon. La Tradition y est aussi : l'Écriture ne déploie son sens, et la révélation de Dieu, dont elle est comme le sacrement, ne s'actualise que dans la Tradition et dans l'Église.

L'Écriture et la Tradition sont dans l'Église comme sa règle objective interne, remise à sa fidélité comme un dépôt. Elles y

sont subordonnées et articulées comme nous avons essayé de l'expliquer. Elles *font* l'Église, comme instruments de l'action par laquelle le Christ l'édifie.

L'Église est dans la Tradition comme son sujet humain (voir ch. III). Elle est le milieu de cette vie dont le Saint-Esprit est le principe transcendant. De son côté, l'Écriture est en rapports intimes avec la Tradition : si elle est interprétée dans la Tradition, elle est aussi sa règle supérieure, au moins négative (en ce sens que ce qu'elle contredirait devrait être considéré comme erreur et vanité).

Nous croyons donc à l'insuffisance, on pourrait même dire à l'inconsistance, si on les sépare l'une de l'autre, et, au contraire, à l'implication réciproque, sous la causalité du Saint-Esprit qui leur est commune, de ces trois réalités : Écriture, Tradition, Église (ministère apostolique). Elles représentent les moyens que Dieu a disposés ensemble, sous l'active et toujours actuelle influence du Saint-Esprit, pour nous relier à la Révélation faite une fois pour toutes. C'est dans leur affirmation solidaire et complémentaire que résident l'équilibre et la force de la position catholique, comme cela s'est manifesté particulièrement au cours des travaux et des discussions qui ont précédé ou accompagné les définitions dogmatiques de l'Immaculée Conception et de l'Assomption.

Un excellent connaisseur des Pères ■ résumé leur position, qui est celle de l'« Église indivise », en ces lignes qui concluront tout le présent chapitre, en le résumant :

La Tradition et l'Écriture ne sont pas deux sources indépendantes qui se complèteraient du dehors. Si nous sommes tentés de le croire, c'est précisément que nous n'avons pas échappé aux disjonctions malheureuses du protestantisme. Pour les anciens chrétiens, au contraire, la Bible est si peu séparable de la Tradition qu'elle en fait partie : elle en est l'élément essentiel, le noyau si l'on veut. Mais, d'un autre côté, arrachée à l'ensemble vivant des multiples facteurs traditionnels gardés et transmis par la conscience de l'Église, toujours en éveil, toujours active, la Bible deviendrait incompréhensible. Elle serait, en effet, détachée de la vie des objets même dont elle parle. La Bible et la Tradition, pour le catholique, ce n'est donc pas la Bible plus un élément étranger, faute duquel elle demeurerait incomplète.

C'est la Bible replacée, ou plutôt maintenue, dans son atmosphère propre, dans son milieu vital, dans ■■ lumière native. C'est la Bible et rien que la Bible, mais la Bible tout entière, et non pas dans sa seule lettre, mais avec l'Esprit qui l'a dictée et qui ne cesse d'en vivifier la lecture. Où, en effet, demande S. Augustin, trouvera-t-on l'Esprit du Christ, sinon dans le Corps du Christ? C'est donc dans l'Église, corps de la vivante Parole de Dieu faite chair, que la Parole, jadis inspirée à des hommes de chair, demeure Esprit et vie. La Tradition catholique, ainsi, loin de faire échec, comme on le croit trop souvent, à l'importance unique de l'Écriture sainte, lui garde seule toute sa valeur, parce que tout son sens<sup>163</sup>.

## CHAPITRE VI

# Les monuments de la Tradition

On attribue l'expression à Franzelin <sup>1</sup>, mais elle se trouve déjà chez Perrone et même chez Drey <sup>2</sup>. Au moyen âge, on eût dit aussi bien *documenta* : les réalités qui ont un rapport à l'enseignement et une valeur pour enseigner. Nous verrons que les documents de la Tradition ne sont pas la Tradition elle-même : ce sont les expressions dans lesquelles la Tradition est, au moins partiellement, comme fixée et contenue, en lesquelles, par conséquent, on peut la saisir. La Tradition leur est antérieure, au moins logiquement, puisqu'ils l'expriment. Des choses peuvent avoir été tenues effectivement, mais sans être saisissables pour nous, faute de s'être suffisamment exprimées. A l'égard de la tradition vivante d'aujourd'hui, les monuments déjà fixés d'une tradition ancienne ont valeur de témoignage et de source, de référence dont la portée, inégalement normative, reste à préciser.

Un traité particulier, qu'on appelle tantôt *Lieux théologiques*, tantôt *Critériologie théologique*, précise la valeur et les conditions d'emploi des différentes expressions de la tradition au sens le plus large du mot, c'est-à-dire de l'enseignement catholique. Nous n'esquisserons même pas ici un tel traité : parce que cela nous entraînerait bien au-delà des limites de notre sujet, et aussi parce qu'on en trouve un peu partout de fort convenables. Nous en avons proposé un très bref, que nous avons distribué ainsi <sup>3</sup> :

## LA TRADITION ET LES TRADITIONS

A) La règle objective ou le contenu matériel (*quod*) de la vie de l'Église dans la foi (= *id quod hominibus traditur ad salutem per fidem, mediante Ecclesia*) :

1<sup>o</sup> Lieux (Tradition) constitutifs (l'héritage des Apôtres) :

Écriture : l'étude des questions posées (canon; inspiration; inerrance, sens scripturaires; textes et versions; Écriture et Église; règles d'herméneutique) relèvent du traité d'Introduction à l'Écriture.

Traditions non écrites. Leur existence. Rapports avec Écritures et Église. Elles ne sont, de fait, accessibles documentairement que dans ce qui suit :

2<sup>o</sup> Lieux (Tradition) déclaratifs, auxiliaires pour notre connaissance du contenu et du sens des lieux constitutifs. Ce sont les monuments de la Tradition :

a) Enseignement du magistère.

b) Liturgie (subsidiairement, Épigraphie, Archéologie, Iconographie) et Pratique de l'Église.

c) Pères et docteurs.

d) Saints canons; faits de la vie de l'Église et des saintes Coutumes.

e) Théologiens (et usage de la raison).

B) Le Sujet de la Tradition (*quid sit Ecclesia vivens in fide?*) :

1<sup>o</sup> L'Église, corps organique et organisé :

Église croyante, vivant infailliblement dans la foi;

Église enseignante, moyen créé de la vie dans l'infaillibilité de la foi, le Saint-Esprit en étant le moyen incréé.

2<sup>o</sup> Le magistère, organe de la Tradition en sa forme de *regula fidei*, constituant, pour les fidèles, le contenu de la Tradition en règle de foi formelle :

a) Magistère ordinaire. Magistère ordinaire et universel :

les évêques unis au pape : *ut singuli; ut corpus apostolicum*;

le pape lui-même; ses auxiliaires de droit ecclésiastique.

b) Magistère extraordinaire :

le concile œcuménique; les symboles et professions de foi;

le pape parlant *ex cathedra*;

(les censures ou notes théologiques sont un des moyens par lesquels s'exprime le magistère ordinaire ou extraordinaire).

Les monuments de la Tradition s'identifient pratiquement avec ce qui figure, dans ce tableau, sous la division A) 2<sup>o</sup>. Nous ne parlerons ici des documents du magistère que pour les situer brièvement, *in globo*, l'étude de chacun d'eux relevant proprement d'un traité des lieux ou des critères théologiques. Dans l'enseignement du magistère, en effet, surtout dans celui du magistère extraordinaire ou dans l'enseignement formel du magistère ordinaire et universel, la Tradition est amenée à l'état d'enseignement, voire même de règle de foi formelle, comme nous l'avons vu au chapitre III. Nous nous intéressons davantage ici à la Tradition avant qu'elle ait atteint ce stade, c'est-à-dire, si l'on veut, à la tradition matérielle, avant que le jugement du magistère lui ait conféré la qualité de tradition formelle, immédiatement normative. Nous ne parlerons donc ici, ni des décrets des conciles, ni des symboles et des professions de foi, ni des déclarations dogmatiques des papes, ni même de l'enseignement formel des évêques, sans méconnaître pour autant sa valeur, qui est celle de la catéchèse à son niveau le plus authentique, comme témoignage et monument de la Tradition. Nous nous limiterons délibérément à trois grands monuments de la Tradition, dans lesquels se réalise tout spécialement la valeur de milieu éducatif que nous lui avons reconnue : la liturgie, les Pères, les expressions spontanées du christianisme. Au sujet de chacun, nous ne prétendons pas tout dire, mais seulement l'essentiel de ce qui se rapporte à notre sujet.

## A) LES PRINCIPAUX MONUMENTS OU TÉMOINS

### 1<sup>o</sup> LA LITURGIE <sup>4</sup>.

Nous voudrions que ces quelques pages soient un chant et un hommage de reconnaissance filiale. On n'y trouvera pas des précisions de type juridique sur les conditions auxquelles tel texte particulier, ou l'existence de telle fête, peuvent ou ne peuvent pas être invoqués comme preuve d'une affirmation théologique <sup>5</sup>. Il ne s'agit pas de la liturgie comme arsenal dialectique (!), mais de la sainte liturgie comme expression de l'Église

en acte de vivre, en louange de Dieu et en réalisation d'une communion sainte avec lui, l'alliance accomplie dans le Christ Jésus, son Seigneur, sa Tête, son Époux. *Vox Populi (Dei)*, *vox Corporis (Christi)*, *vox Sponsae!* Non pas seulement voix du magistère définissant, enseignant, reprenant, condamnant, refusant, mais voix de l'Église aimante et priante, faisant mieux que d'exprimer sa foi : la chantant, la pratiquant dans une célébration vivante, où elle se donne tout entière. Cette nature de la liturgie lui assure une qualité et un rang hors de pair comme instrument de la tradition, tant en raison de son style ou de ses modalités propres, qu'en raison de son contenu.

*Le style ou le mode.* — Nous ne redirons pas ce qui a été dit déjà, pages 117 et suivantes, sur ce qui donne à la liturgie une valeur inégalable de milieu éducatif. Tout tient au fait que la liturgie n'est pas seulement un énoncé de type théorique et notionnel, mais *une action* sainte. L'action est synthétique, elle incorpore une conviction, elle l'exprime, et, par le fait même, elle la développe en celui-là même qui l'exprime et la communique à d'autres. La liturgie n'est pas un manuel, elle ne procède pas par définition et concepts clairs : elle fait entrer dans les vérités chrétiennes en faisant agir et prier, par mode de geste familier pratiqué par des hommes qui y mettent leur fidélité et leur amour. Elle fait entrer dans ces vérités, non par discours et arguments, mais par l'intimité de la pratique vivante. Or, « nous avons besoin de nous nourrir lentement des choses plus que de leurs explications <sup>6</sup> ». Pour l'Église, la liturgie n'est pas un monument mort, une sorte de Panthéon qu'on visiterait comme un musée, mais un foyer toujours habité, l'enveloppe et le milieu mêmes de sa vie.

Pourtant, action ritualisée, elle a la puissance de conservation d'un monument. Le rite est fixé, il se transmet et se pratique comme tel. Par un côté, c'est un danger de formalisme vide, de « tradition » au sens de geste machinal et routinier : on ne le sait que trop ! Par un autre côté, c'est une magnifique ressource pour la tradition en son grand sens de fidélité et de plénitude. Le rite conserve. Alors que tout changeait, et que nous-mêmes passions par des phases dont la succession ne représente pas

toujours une croissance continue, le rite demeurerait. Le xiv<sup>e</sup> et le xv<sup>e</sup> siècle peuvent venir, avec leur perte du sens liturgique, leurs exagérations et leurs excroissances en toutes sortes de dévotions humaines, démonstratives et tragiques; le xviii<sup>e</sup> siècle peut venir, avec son goût du raisonnable, du profitable à l'homme, son aversion pour les mystères; le xix<sup>e</sup> siècle peut venir, avec son historicisme et ses dissociations ou ses négations critiques. Après cela, restera-t-il une messe, une fête de Pâques, un épiscopat, autre chose que des Madones, un culte de l'Être suprême et un « Jésus de l'Histoire »? Comment ferons-nous, pauvres hommes du xx<sup>e</sup> siècle, arrivés à l'existence après tant de démolitions et d'oublis? Nous n'aurions qu'à entrer dans la vieille église, à prendre de l'eau bénite comme ont fait, avant nous, Pascal et le vieux Sérapion, à suivre une messe qui n'a guère changé, même dans ses formes extérieures, depuis S. Grégoire le Grand, à ouvrir notre missel aux pages du Triduum Pascal... Tout nous avait été gardé, nous pouvions entrer dans un héritage intact, qu'il nous serait aisé de transmettre à notre tour. Instrument de communication et de victoire sur le temps qui dégrade tout, le rite apparaît comme un puissant moyen de communion, à la même réalité, d'hommes que sépare même une durée de plusieurs siècles agités par les tendances les plus diverses.

Et comme action vécue, et comme action ritualisée, la liturgie garde, transmet et nous livre beaucoup plus de choses que n'en ont compris ceux qui l'ont pratiquée, gardée et transmise : plus que nous n'en comprenons nous-mêmes. Tout m'est donné, de l'eucharistie, dans sa célébration, et j'en tiens tout moi-même, alors que j'en comprends et serais capable d'en exprimer si peu. L'action est synthétique, le geste totalise. Tout mon amour est dans le baiser que je donne, même si c'est un baiser distrait. Toute ma foi est dans le plus banal de mes signes de croix, et, quand je prononce « Notre Père », j'ai inclus déjà tout ce dont la connaissance ne me sera livrée que dans la Révélation de gloire.

Tenant, dans l'action priante, plus que je ne sais clairement, j'ai aussi en elle un moyen, qui s'avère efficace, d'entrer dans une meilleure connaissance de cela même que, d'une certaine façon, j'adore et j'aime sans le connaître. On a eu raison de rétablir le sens historique de l'axiome fameux *Legem credendi statuit lex*

*orandi* : la *lex orandi* n'est pas la liturgie, c'est le précepte évangélique et apostolique de prier en tout et pour tout : ce qui implique de croire à la nécessité de la grâce, et c'est là la *lex credendi*. Il reste qu'on peut connaître ce qu'il faut croire à partir d'une prescription d'action. Mais ce bénéfice dépasse de beaucoup celui d'une précision dogmatique : il comporte un aspect plus intérieur. Nous percevons bien des choses parce que nous les avons priées. Tel est le cas, par exemple, des attributs de Dieu, sous le titre desquels nous l'invoquons et, en l'invoquant, entrons en communion avec lui. Une grande partie de ce que tient l'Église s'est dévoilée à elle dans la pratique sainte de sa foi, de son espérance et de son amour. Aussi la liturgie est-elle le lieu privilégié de la Tradition, non seulement sous son aspect de conservation, mais sous son aspect de progrès. La part de cette voie dans l'avancée progressive de la connaissance dogmatique est considérable. Il est clair, d'ailleurs, que de tels accroissements doivent être contrôlés par un magistère se référant aux normes objectives du kérygme apostolique et surtout, puisqu'il s'agit de vérification, du témoignage scripturaire.

*Le contenu.* — La liturgie est célébration, c'est-à-dire mémoire active ou représentation efficace, dans le temps actuel du cosmos et de l'humanité, des mystères du salut révélés et effectués une fois dans l'histoire. Elle est à la fois théologie, sotériologie, anthropologie et cosmisme. La liturgie suit le temps naturel du monde, rythmé par les saisons, les semaines, les jours et les heures; elle suit la vie humaine, qui, petite histoire quotidienne ou grande histoire, se déroule dans le cadre de ce temps naturel. Elle y insère le fait du Christ, elle l'y rend présent afin qu'il y soit principe de salut et de sainteté pour les hommes et le monde, principe de gloire pour Dieu <sup>7</sup>. Elle ne l'y insère pas seulement par mode d'annonce et d'enseignement, mais, grâce à la réalité *sui generis* de l'ordre sacramentel, par mode de réalité présente, en étant cachée et révélée tout à la fois, et active, bien que sans automatisme. Comme la Parole, qu'elle inclut d'ailleurs et assume, la liturgie est ainsi, pour le Christ qui la remplit et qui y célèbre en elle à la fois comme Roi, comme Prophète et comme Prêtre, le moyen d'accomplir en l'homme la nouvelle création qu'il a

inaugurée en ■ Pâque sainte. La liturgie ■ ainsi, sous ■ autre mode, le même contenu que les Écritures. Son mode n'est pas narratif et historique, comme celui de l'Écriture, qui rapporte toute la suite des faits : il est plus centré sur les mystères du salut et sur le Christ réalisant, par sa Pâque en laquelle est posé le principe de la nôtre, la vérité du rapport religieux d'alliance que visait, depuis le début, l'initiative prise par Dieu à notre égard. Toute la Bible est pascalle, mais la liturgie l'est davantage, parce qu'elle est une création post-pascale et post-pentecostale, tout éclairée par la lumière des faits advenus et compris ; parce que, également, elle est la communication active de Pâques, et pas seulement son annonce ou son récit. Elle a pour contenu, de façon plus réaliste et plus concentrée que l'Écriture, dont elle assume d'ailleurs les moments principaux, la vérité du rapport religieux d'alliance nouée en la mort et en la résurrection de Jésus-Christ, unique point de jonction entre Dieu et les hommes.

Ce rapport religieux, elle le célèbre, le communique et le fait vivre bibliquement, christologiquement et catholiquement. Elle le livre dans sa réalité et sa totalité. C'est par là qu'elle est « le principal instrument de la tradition de l'Église <sup>8</sup> ». Nous allons expliquer brièvement chacun des termes de ces propositions.

*Bibliquement.* — Que la liturgie soit matériellement tissée de textes et d'évocations scripturaires, c'est un fait évident à qui a la connaissance et des Écritures et de la liturgie : un fait qui, au surplus, ■ été assez bien étudié <sup>9</sup>. Beaucoup de gestes liturgiques sont la simple reproduction de gestes attestés dans la Bible. Mieux : l'*éthos* de la liturgie est en continuité profonde avec celui des Écritures. « Dans la Bible et dans la liturgie, identique est la vision du monde, identique l'attitude devant Dieu, l'interprétation de l'Histoire, au point qu'il ne peut y avoir de vie liturgique sans initiation à la Bible, et que, en retour, la liturgie propose de la Bible un commentaire vivant qui lui donne toute la plénitude de son sens <sup>10</sup>. » Ce commentaire vivant consiste en ce que, dans l'usage qu'en fait la liturgie, les textes sont mis en rapport les uns avec les autres et tous mis en rapport avec leur centre, qui est le Christ en son mystère pascal. C'est une merveille, qu'il faut avoir découverte soi-même, non

sans l'aide éventuelle d'études savantes <sup>11</sup>, que cet art avec lequel la liturgie rapproche les textes, en cite des passages ou évoque des épisodes auxquels nous n'aurions pas pensé mais qui prennent ainsi un sens d'une grande plénitude. Elle est elle-même toute centrée sur le mystère pascal : c'est son cœur, puisqu'elle ■ pour cœur la célébration eucharistique. Elle ne cesse de célébrer la Pâque en célébrant l'eucharistie, en sorte qu'elle lit les Écritures dans la lumière même à laquelle le Christ les a expliquées à ses Apôtres, sur la route d'Emmaüs ou à Jérusalem, le jour même de Pâques (*Lc*, 24, 27 et 44-45). En quelque point du monde qu'on la célèbre, le lieu spirituel de la liturgie est toujours Jérusalem, le jour de la Pâque : elle en est comme l'actualité permanente.

Simultanément, obéissant à la visée et à l'exigence de l'Écriture elle-même, la liturgie applique à l'homme, en son présent quotidien, ce qu'elle fait connaître, célèbre et communique du Christ. Elle le fait d'abord dans ses textes et ses prières. Elle le fait aussi dans la prédication vivante qui l'accompagne *comme une partie intégrante d'elle-même*. La liturgie appelle en effet ce commentaire par lequel un sacerdoce qui est tout autre chose que rituel, mais qui est essentiellement prophétique, étant évangélique, apprend aux hommes fidèles comment « aujourd'hui s'accomplit ce passage de l'Écriture que vous venez d'entendre <sup>12</sup> ».

*Christologiquement* : par le même mouvement que celui d'une pleine animation biblique. C'est pourquoi tout renouveau liturgique s'est toujours accompagné d'un recentrement christologique.

*Catholiquement*. — On dirait aussi bien « chrétiennement », pour signifier que les chrétiens sont toujours inclus dans ce que la liturgie annonce, célèbre et réalise. Il ne s'agit pas, pour elle, d'un simple rappel des annonces bibliques et des faits de l'histoire du salut : il s'agit de procurer la réalisation de celle-ci dans les hommes. C'est pourquoi la liturgie est le lieu où les chrétiens ne sont jamais séparés du Christ : pas seulement en ce sens qu'il ne peut exister de chrétiens sans Christ, point que les études bibliques protestantes mettent bien en relief, mais en ce sens,

moins mis en lumière par elles, que le Christ n'est pas sans les chrétiens. Ceci représente une vérité incontestablement biblique, mais que les Pères ont eu le mérite de percevoir et d'affirmer avec une grande force. La liturgie également et par tout elle-même. Elle exprime le Christ en acte de s'adjoindre un peuple fidèle et saint; elle ajoute le commentaire des saints et le sien propre à la Parole de Dieu lui-même; elle célèbre avec le Christ et dans son rayonnement, le mystère des saints et de leur communion : le sanctoral, le culte des saintes reliques et des saintes images, ont ce sens, dont quelques malfaçons ne doivent cacher ni la profondeur ni l'authenticité. Sur les débris d'un vase trouvé dans les ruines d'une basilique à Belezma, en Numidie, et qui avait contenu des ossements saints, on peut lire cette inscription : « In isto vaso sancto congregabuntur membra Christi <sup>13</sup>. » La liturgie ■ compris, et elle nous aide à comprendre, que si toute l'Écriture nous dévoile le vrai rapport religieux, elle ne parle pas seulement de Jésus-Christ, mais de nous, elle ne coupe pas Jésus-Christ de ses saints : il y apparaît *revêtu d'eux* comme de son corps visible.

Parmi les saints, reliée au mystère du Christ par des liens, non seulement plus étroits, mais absolument uniques, la liturgie célèbre tout spécialement « sainte Marie, Mère de Dieu ». La célébrant, la mettant en relation avec l'ensemble du plan de Dieu et des textes inspirés qui nous le font connaître, faisant enfin, dans cette célébration même, une expérience indicible du mystère marial, la liturgie en ■ gagné une intelligence irréductible à celle que l'étude et le raisonnement théologiques peuvent procurer, si grande soit-elle, mais également si précaire. La façon dont la liturgie catholique, celle de l'Orient et celle de l'Occident, mettant en œuvre l'analogie de la foi, applique à la Mère de Dieu des thèmes, des images et des textes pris des entrailles de l'Écriture et surtout de ses parties les plus secrètes, constitue l'élément le plus important de la Tradition en matière de doctrine mariale. Tout cela n'est possible que parce que Marie, comme Mère de Jésus, est, avec lui, au centre du Dessein de Dieu : on arrive ainsi à voir Marie dans une lumière très christologique en même temps que comme le centre du mystère de l'Église, centre elle-même du monde sauvé. Mais la Tradition,

ici, prolonge l'Écriture **en** se servant de l'Écriture elle-même, lue par des yeux qui atteignent **un** niveau de réalité plus profond que ne fait le regard du philologue ou de l'historien <sup>14</sup>.

*La liturgie livre le rapport religieux dans sa réalité et sa totalité.*  
— Nous avons plusieurs fois déjà vu que c'est le privilège de l'action, et aussi celui du symbole et du rite, de livrer le tout d'une réalité, au-delà de ce que l'esprit peut en connaître et surtout en tirer au clair. C'est le privilège de la pratique fidèle de faire tenir et de pouvoir transmettre l'intégrité d'un héritage, quel que soit le caractère partiel de la conscience que nous avons de son contenu. Cela se réalise d'une façon toute spéciale dans la liturgie vécue. Ce fait rend compte d'une expérience que nous avons faite dans le mouvement œcuménique et qu'on peut résumer ainsi : l'étude des formulaires de foi et des traités dogmatiques ne suffit pas à faire pénétrer la réalité d'une Communion chrétienne, ni même sa croyance; il faut y joindre une connaissance concrète, donc une certaine expérience de sa liturgie et de sa vie. On ne comprend bien un autre chrétien que quand on l'a vu prier dans sa communauté, quand on a prié avec lui, quand on l'a suivi — en tout respect des règles interdisant la *communicatio in sacris* — dans sa vie cultuelle.

Action et rite, la liturgie est supérieurement synthétique. Comme le lait pour le nouveau-né, elle est un aliment complet, parfait, en même temps qu'assimilable. Elle allie, réconcilie et résout dans la simplicité d'une très haute synthèse, des aspects non seulement divers, mais antinomiques. Le montrer en détail exigerait trop de développements et nous entraînerait trop loin <sup>15</sup>. Contentons-nous d'une sèche énumération :

le cosmos, l'homme et l'action salutaire de Dieu; temps cosmique et histoire du salut, rappel de faits historiques et affirmations dogmatiques de la foi;

mystère et symbole, supra-rationnel du mystère et infra-rationnel du symbole;

sacerdoce hiérarchique et peuple fidèle, entièrement sacerdotal;

doctrine et action, parole et sacrement;

corps et âme;

liberté du mouvement spirituel et formulaire fixé; inspiration et discipline;

secret et public; personnel et communautaire;

acte opérant de Dieu et réponse ou engagement de l'homme;

simplicité et richesse; nature et culture..

Par le génie de la liturgie, une foule de questions sont résolues sainement, catholiquement, dans l'allégresse d'une lumière paisible, sans même avoir été posées, en tout cas sans l'avoir été dans la tension et la difficulté : un peu comme, dans le climat d'une famille normale, des questions pleines d'antinomies et de conflit, trouvent une solution paisible, par exemple : autorité et liberté, personne et communauté, continuité et nouveau, labeur et détente, etc. La liturgie donne à l'Église la plénitude de son climat familial; elle rejoint en ce rôle la Tradition, dont nous avons vu qu'elle répond assez précisément à ce qu'est l'éducation dans la suite, la solidarité et le renouvellement des générations.

Par tout cela, *la liturgie est « le principal instrument de la Tradition de l'Église »*. « C'est dans la liturgie que l'Esprit qui inspira les Écritures sacrées parle encore; la liturgie est la tradition même, à son plus haut degré de puissance et de solennité <sup>16</sup>. » La liturgie a le mode et elle exerce supérieurement la fonction de la Tradition, parce qu'elle en a le génie. En parlant d'elle, en décrivant son action, nous avons eu conscience de parler de la Tradition même et de décrire son œuvre. Aussi Pie XII a-t-il pu l'appeler « le miroir fidèle de la doctrine transmise par les Anciens <sup>17</sup> ».

## 2<sup>o</sup> LES PÈRES <sup>18</sup>.

Pas plus que pour la liturgie nous ne nous appliquerons ici à préciser les conditions en quelque sorte juridiques ou canoniques auxquelles on peut fonder sur les Pères une argumentation théologique valable : cela relève des traités de critériologie théologique (cf. *infra*, p. 316, n. 102). Nous ne reviendrons pas non plus sur le rôle du magistère institué dans l'approbation des Pères et, par là, dans l'établissement de leur autorité. Ce point très important, reconnu déjà dans l'antiquité <sup>19</sup>, est entré dans la systématisation formelle à la suite de la réaction suscitée par le

dictum de Gratien <sup>20</sup> : il est trop bien tenu aujourd'hui pour avoir besoin qu'on l'établisse à nouveau. Il ne représente rien de spécifique, il reste extérieur à la question que nous voudrions aborder ici et que nous formulerions ainsi : Qu'est-ce qui fait, des Pères, des témoins privilégiés de la Tradition et, à ce titre, un « lieu théologique » original et de grand prix ? Cette question ne se situe pas au niveau d'une casuistique de l'argument patristique, elle se situe à celui d'une ontologie chrétienne et met en cause, d'un côté, une vue de l'Église et de sa vie historique, d'un autre côté, une reconnaissance de l'*éthos* propre des Pères.

« *Les Pères* », qu'est-ce à dire ? — Comment définir cette classe d'hommes ? La théologie catholique dispose d'une définition et de critères suffisants : orthodoxie de la doctrine, antiquité, sainteté de vie, approbation par l'Église et surtout par l'Église romaine, dans la communion de laquelle les auteurs en question ont vécu et sont morts. Ce critère ■ été parfois critiqué par des historiens qui, parlant en purs historiens et patrologues, lui reprochaient d'introduire une appréciation étrangère à l'histoire, portée qu'elle est au nom d'une orthodoxie et d'un magistère <sup>21</sup>.

La critique est sans doute juste du point de vue de l'historien, mais elle n'ébranle pas l'homme d'Église ou le théologien qui, comme tel, admet la valeur d'une référence dogmatique. Cependant, cette définition, accompagnée de ses critères, reste assez extérieure, descriptive, et ne caractérise pas la fonction historique des Pères par le dedans. De plus, elle demeure imprécise en un de ses éléments : comment apprécier et appliquer la note d' « antiquité » ? Les auteurs ne sont pas d'accord <sup>22</sup>. Sera-ce par référence, non à une donnée chronologique comme telle, mais à la culture antique comme cadre de pensée et moyen d'élaboration intellectuelle ? C'est ce qu'on fait généralement, et c'est valable, croyons-nous. En effet, ce fut la vocation, le rôle historique et la grâce des Pères, de donner au christianisme sa forme et son expression dans le monde de la culture gréco-latine de l'Empire. Ce trait les caractérise historiquement d'une façon qui, pour être extérieure, ne laisse pas d'être topique et valable. Il est raisonnable de considérer l'âge patristique comme finissant, en Occident, avec Boèce, S. Grégoire et S. Isidore : des hommes qui,

très précisément, y sont les derniers grands héritiers de la culture antique. Pourtant, le critère n'est pas entièrement adéquat. Il a existé des Pères en dehors du cadre culturel gréco-latin : Pères syriens, perses, arméniens, école de Nisibe, etc. Ils ont incontestablement en commun avec ceux que tout le monde appelle les Pères une certaine manière caractéristique de traiter l'héritage dogmatique chrétien, manière que nous préciserons plus loin et qui semble caractéristique des Pères à un niveau plus intime et plus profond que celui de la culture gréco-latine. C'est parce qu'on trouve chez eux cette manière que certains auteurs de siècles plus récents ont pu être classés parfois parmi les Pères : S. Bède, Rhaban Maur, et même S. Bernard.

Une rapide enquête historique portant sur l'usage du titre de « Pères » va, après nous avoir posé de nouvelles difficultés, car cet usage nous apparaîtra multiple et peut-être même diffus, nous mettre sur la voie d'une notion plus intérieure et plus satisfaisante.

1. Le Nouveau Testament reprenait l'expression juive « les pères », « nos (vos) pères » pour désigner les ancêtres qui avaient été les témoins et les bénéficiaires immédiats des grands faits de la promesse, de l'exode, de l'alliance sinaïtique, etc. <sup>23</sup>. Par-dessus tout, Abraham était le père, et Yahvé était invoqué sous le titre de « Dieu de nos pères ». Ces usages se retrouvent parfois dans la tradition chrétienne, où il arrive que « les Pères » désignent les patriarches de l'Ancien Testament <sup>24</sup>. Les Juifs avaient un ~~très~~ très vif du père comme de celui de qui l'on procède et sur lequel on s'appuie <sup>25</sup>. Le titre était étendu au maître <sup>26</sup> et il est à présumer que cet usage a influencé l'emploi chrétien du vocable.

2. Le titre de « Père » a été attribué aux évêques ou pasteurs du troupeau <sup>27</sup>.

3. Il est donné à ceux qui ont défini la foi de l'Église ou sa discipline dans les conciles <sup>28</sup> : usage qui s'est maintenu jusqu'à nous.

4. Les docteurs éminents en doctrine et qui sont invoqués comme témoins authentiques de la foi de l'Église <sup>29</sup>. Ce sont eux qui, cités soit conjointement avec les Pères des conciles antérieurs, soit pour leurs écrits, fournissent l'argument patristique si développé ~~aux~~ cours des querelles doctrinales des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles

(arianisme, nestorianisme, pélagianisme, monophysisme). Ce sont normalement des évêques. Cependant, S. Augustin a, le premier, invoqué l'autorité du prêtre Jérôme, qui venait tout juste de mourir, comme celle d'un Père <sup>30</sup>.

5. Dans la même acception, le terme a été appliqué spécialement, sinon réservé, aux papes. Ce fut en particulier le cas chez les promoteurs de la réforme grégorienne et chez S. Grégoire VII lui-même <sup>31</sup>.

6. Les initiateurs, modèles et législateurs de la vie monastique <sup>32</sup>. L'abbé lui-même, qui est cela pour son monastère, porte plus spécialement le titre de « Père <sup>33</sup> ».

De cet éventail assez considérable d'usages, une signification commune ressort. On a donné le nom de « Pères » à ceux qui ont déterminé quelque chose dans la vie de l'Église, soit quant à sa foi, soit quant à sa discipline ou son comportement. Les Pères sont, pour S. Léon, « ceux dont nous vénérons et suivons l'enseignement <sup>34</sup> ». On a été, sous quelque rapport, engendré par eux. Ce qui fait de nous ce que nous sommes nous vient de plus haut que nous, d'avant nous : c'est un héritage. Telle est sans aucun doute l'idée qu'a eue le grand moment chrétien que nous appelons le moyen âge. Mettant en œuvre la documentation des canonistes, Ch. Munier écrit : « Du ix<sup>e</sup> au xii<sup>e</sup> siècle, les compilateurs ont utilisé le terme *Patres* pour désigner toutes leurs *auctoritates*. Ils ont compris sous ce vocable aussi bien les Pères de l'Église, entendus au sens moderne du mot, que les souverains pontifes et les membres des conciles. Les diverses acceptions du terme *Patres* ont donc fusionné pour qualifier finalement tous les témoignages admis à exprimer le droit de l'Église (...). Atton de Verceil, vers le milieu du x<sup>e</sup> siècle, présente tous les garants de la tradition canonique par les expressions : *ius Patrum, sanctorum Patrum edicta*, ou *sanctorum Patrum institutiones* (...). Il serait possible de recueillir de nombreuses formules de ce genre dans les ouvrages de polémique suscités par la querelle des investitures <sup>35</sup>. » De fait, on pourrait ajouter plus d'une référence à celles qui sont ensuite données et qui se limitent aux canonistes. Citons, par exemple, ce texte significatif de Placide de Nonantula : « Sancti Patres, et praecipue apostoli vel evangelistae... qui sententialiter diffinierunt <sup>36</sup> ». Tel est le sens qui revient aussi

dans l'expression si fréquemment employée, un véritable *topos* ecclésiastique : Ne pas transgresser les frontières ou les règles fixées par les Pères <sup>37</sup>, par où l'on entend à la fois les auteurs scripturaires, les Pères de l'Église, ceux des conciles, les papes, bref, toutes les autorités normatives, tous ceux qui ont donné à la tradition ecclésiastique les traits de son visage. Il serait aisé de suivre ce sens cumulatif jusqu'à l'époque la plus récente.

Nous savons déjà que si les « Pères » ont pu ainsi déterminer authentiquement quelque chose dans la vie de l'Église, c'est parce qu'ils ont été « inspirés », éveillés, éclairés, guidés, fortifiés, par le Saint-Esprit <sup>38</sup>. C'est ainsi qu'ils sont eux-mêmes les « saints Pères », auteurs de quelque chose dans la sainte Église. On sait que le moyen âge appelait les docteurs, qui sont pour nous par excellence les Pères, *Sancti* : une expression qui, loin d'être une formule banale, est pleine de signification <sup>39</sup>. De fait, quand on considère le rôle qu'ont joué un S. Athanase ou un S. Hilaire pour la foi en la sainte Trinité, un S. Basile pour fixer la croyance en la Personne divine du Saint-Esprit, un S. Jérôme pour donner aux Latins un meilleur texte des Écritures saintes, un S. Augustin pour la doctrine de la grâce, un S. Cyrille et un S. Léon pour celle de l'Incarnation, ou encore les conciles correspondant à ces divers chapitres, et après eux tant d'autres saints et d'autres conciles, on comprend combien des hommes et des assemblées suscités par Dieu et soutenus par son Esprit, pouvaient seuls avoir une action aussi décisive pour déterminer, dans les conjonctures et sur les points où ils furent appelés à le faire, la vie du Peuple de Dieu. Il y a vraiment, dans la suite et l'ensemble de telles tâches, une prolongation, toute subordonnée et seconde, mais réelle, du rôle que joue, au niveau des fondements premiers, les saintes Écritures, inspirées elles-mêmes au sens absolu du mot <sup>40</sup>.

*Valeur privilégiée et moment historique des Pères.* — Tout comme ces Écritures, d'ailleurs, tout comme l'Église, la tradition des Pères est humaine, très humaine. Ce n'est pas une épiphanie de gloire, mais une œuvre de Dieu dans des vases fragiles et terreaux, une œuvre dont la ligne lumineuse n'est discernable qu'à la foi, et à une foi qui, tout en assumant les apports de la raison,

ait surmonté bien des objections ou des difficultés. Les Pères sont largement conditionnés par la culture de leur temps, les procédés de sa rhétorique, son platonisme diffus, entraînant une opposition entre le sensible et l'idéal, etc. Ils ont été aussi étroitement conditionnés par les hérésies de leur époque. Tout cela se marque en particulier dans leur exégèse qui, non seulement est allégorisante à l'excès, avec une naïveté qui tourne à l'inacceptable, mais qui manque de la vision historique, des ressources philologiques et de la connaissance des contextes, des parallèles ou des antécédents, dont nous disposons aujourd'hui. Quand, à la suite du magistère, nous magnifions ici l'intelligence que les Pères ont eue des Écritures, nous ne prôtons évidemment pas un retour à un état naïf, qui risquerait aujourd'hui d'être enfantin, dans l'usage ou l'ignorance des ressources de la raison scientifique au service de la foi. Les siècles ont progressé, aucun d'eux n'a manqué d'une mission et d'une grâce. Le nôtre n'est déshérité par rapport à aucun.

C'est pourquoi certains réagissent contre l'actuel retour aux Pères, où ils voient un engouement mal contrôlé, et même une régression. Tel était le cas, dans les années qui ont précédé la mort prématurée, de ce merveilleux ami, de cet homme vraiment spirituel qu'était Dom Clément Lialine. Il trouvait qu'on attribuait aux Pères une valeur trop absolue, qu'on ne distinguait pas entre ce qu'il y avait de « pérenne » en eux, et leur valeur historique, relative à un moment précis, très important d'ailleurs, de l'histoire. Il lui semblait qu'on privilégiait indûment une époque révolue, alors que le Saint-Esprit a travaillé et parlé dans les siècles qui ont suivi, et qu'il travaille encore et parle dans le nôtre. La vraie valeur décisive était l'Église avec son magistère vivant <sup>41</sup>. Si Dom Lialine avait connu le texte de la conférence prononcée lors des fêtes de S. Grégoire Palamas, en 1960, par le patrologue Orthodoxe qu'est le P. Georges Florovsky, il y aurait trouvé, avec une joie profonde, une expression fort remarquable de considérations analogues.

Le P. Georges Florovsky réagit, lui, contre une façon, assez répandue, il faut le dire, de concevoir l'Église Orthodoxe comme « Église des Pères », « Église des Sept Conciles œcuméniques », qui reviendrait à penser que le Saint-Esprit *a parlé* en elle, mais

seulement jusqu'à une certaine date, aujourd'hui révolue; depuis 749, date où meurt S. Jean de Damas, ou 787, date du septième concile œcuménique, l'Église Orthodoxe ne connaîtrait plus de visite vraiment créatrice de l'Esprit et ne pourrait que répéter et commenter les textes « inspirés » des Pères et des conciles anciens. Cette conception est fausse, dit le P. Georges Florovsky. L'Église n'est pas seulement apostolique, elle est aussi, et du même mouvement, patristique dans *toute* sa vie historique, c'est-à-dire que la grâce des Pères existe en elle aujourd'hui et toujours. Il le montre en ces termes remarquables, où s'exprime une idée profonde, tant de la Tradition que du rôle providentiel des Pères :

C'est seulement parce que l'Église est patristique qu'elle continue d'être apostolique. Ce rapport peut se décrire de différentes manières. Citons une autre hymne de l'office des trois docteurs : « Par la parole de la connaissance sont constitués les dogmes exprimés auparavant par des pécheurs en paroles simples, dans la connaissance, par la force de l'Esprit, car il fallait qu'ainsi notre simple vénération atteigne sa pleine complexion. » Il y a donc deux stades dans l'affirmation de la foi chrétienne. « Notre simple vénération » demande à « atteindre sa pleine complexion ». Il y avait donc un appel intérieur, une logique intérieure, une nécessité intérieure à atteindre cette complexion. En vérité, l'enseignement des Pères est la même simple prédication transmise et gardée par les Apôtres une fois pour toutes. Mais il lui était nécessaire de s'exprimer entièrement et de se développer dans un corps unique à l'articulation bien attestée, développée par la raison (logos) et pourtant grâce à la force de ce même esprit. (...) Le terme, l'esprit (ou la pensée) des Pères traduit une structure intérieure dans la théologie orthodoxe; il est non moins important que la parole de la sainte Écriture et il ne se sépare jamais d'elle. Comme l'a bien dit dernièrement un écrivain estimé : « L'Église catholique de tous les siècles n'est pas simplement l'enfant de l'Église des Pères, mais elle est et reste l'Église des Pères. »

(...) Le nom « Pères de l'Église » se donne ordinairement aux maîtres de l'Église ancienne. L'opinion que leur autorité et leur crédit dépendent de leur ancienneté, de leur proximité à l'« Église primitive », à l'Église des premiers siècles, règne généralement. S. Jérôme a cependant déjà rejeté cette conception. En réalité, dans la marche de l'histoire ecclésiastique, il n'y avait ni diminution de l'autorité ni diminution de l'immédiateté de la connaissance spiri-

tuelle, et pourtant cette idée de la « diminution » ■ fortement influencé notre pensée théologique contemporaine. L'opinion consciente ou inconsciente, selon laquelle l'Église ancienne était, d'une certaine manière, plus près de la source de la vérité, règne souvent.

(...) L'accent habituel mis sur les « sept conciles œcuméniques » n'est pas, en réalité, bien meilleur, quand il tend, comme cela se fait d'ordinaire, à limiter l'autorité spirituelle de l'Église aux huit premiers siècles, comme si le « siècle d'or » était passé et que nous nous trouvions déjà maintenant dans un siècle de fer, de beaucoup inférieur en vitalité et authenticité spirituelles. (...) Le caractère de l'Église orthodoxe orientale aurait-il changé à un certain moment déterminé de l'Histoire, ■u point que le développement postérieur soit d'une authenticité et d'une importance moins grande ou qu'il n'ait aucune autorité <sup>42</sup>?

Le P. Georges Florovsky récuse cette perspective et revendique pour l'Église, pour le labeur théologique qui se poursuit en elle, une pleine continuité d'esprit et de grâce, de génie et d'autorité spirituelle, avec les premiers siècles de sa vie.

Il ne serait pas difficile de recueillir, chez nous, des témoignages de même sens. L'idée d'*Ecclesia universalis*, qui embrassait l'Église dans son unité et sa continuité « depuis Abel, le premier juste, jusqu'au dernier à venir des élus », ■ été très présente aux esprits jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle <sup>43</sup>. On ne mettait pas alors de coupure entre l'Église des Pères, inspirée, et l'Église postérieure aux Pères, qui ne l'aurait pas été. Cependant, on gardait le sentiment d'un moment d'inspiration créatrice dont les siècles ultérieurs seraient à jamais dépendants. Jean Driedo, une quinzaine d'années avant le concile de Trente, assimile la Scolastique ■ux Pères : le décisif, à ses yeux, n'est pas l'antiquité chronologique, mais une orthodoxie manifestée par l'approbation de l'Église, surtout celle de l'Église romaine <sup>44</sup>. La réalité « Église » ■ nettement le pas sur la réalité « antiquité chrétienne ». Même point de vue dans l'enseignement pontifical de l'époque moderne : soit qu'il réproche les accusations de rationalisme portées contre la théologie scolastique, accusations par lesquelles on justifierait une attitude d'éloignement ou de critique à son égard <sup>45</sup>, soit qu'il mette en garde contre une certaine préférence donnée à l'ancien comme tel, à l'indistinct, au non-articulé, ■u prédia-

lectique comme tels, au risque de sous-estimer l'enseignement actuel du magistère <sup>46</sup>. Il se pourrait, en effet, qu'une préférence systématique pour les Pères procédât d'un antiintellectualisme douteux. Il se pourrait aussi qu'elle procédât, dans le catholicisme d'aujourd'hui, d'un manque de confiance en ses propres forces : il chercherait alors un appui dans des siècles passés, d'une vitalité plus grande et plus naïve. Il se pourrait enfin qu'elle procédât d'une idée toute historisante et documentaire, statique et académique, de la Tradition, allant de pair avec une insuffisante considération de l'Église vivante. Tel fut, nous l'avons vu, le cas des jansénistes et parfois des gallicans, ainsi que des historiens qui appuyèrent le schisme vieux-catholique, Döllinger par exemple. Tel est le danger que recèle un usage trop peu nuancé du « canon lérinien », usage par lequel on interdirait à l'Église de vivre autrement qu'en répétant son passé, et de dépasser jamais les formes de son enfance.

On risquerait ainsi de blesser gravement le caractère missionnaire de l'Église, c'est-à-dire la mission qu'elle a reçue, avec la grâce correspondante, de rendre l'Évangile coextensif et présent à toute l'histoire humaine. Le travail qu'ont accompli les Pères, d'exprimer et d'expliquer l'Évangile dans le *logos* de la culture antique, est à faire aujourd'hui et sera à faire demain, à l'égard d'autres mondes humains. A cet égard, les Pères ont eu un rôle historiquement conditionné et défini, qui ne doit pas stériliser ou interdire, mais au contraire inspirer et stimuler d'autres rôles historiques analogues. Pour les remplir, l'Église de tous les temps et de chaque siècle demeure aussi pleine de sève et de promesses que l'Église des iv<sup>e</sup> et v<sup>e</sup> siècles.

Pourtant, l'époque des Pères garde quelque chose de particulier et de privilégié. Il faut le reconnaître, non par quelque goût romantique du primitif ou de l'enfance, mais au nom de ce que représente, historiquement, cette époque, dans la vie de l'Église. Elle représente le moment où le dépôt de la foi apostolique a été précisé par rapport à certaines interprétations rejetées comme hérétiques. C'est le moment où la foi prend, pour la première fois, forme et expression dans un discours humain. Les Apôtres et le simple kérygme de la prédication n'avaient

pas à faire cela, mais la croyance implantée dans une société cultivée ne pouvait pas éviter de l'entreprendre. Ce fut le rôle historique des Pères, et aussi des grands conciles dogmatiques. Parmi ceux-ci, les quatre premiers ont une sorte de primauté <sup>47</sup>. C'est que, comme les Pères, dont ils sont contemporains, ils ont eu à préciser les assises fondamentales de la croyance, le dogme trinitaire et le dogme christologique; ils ont eu à inventer la *langue catholique*, celle qu'on parlerait toujours!

Ils ont aussi posé, dans leurs canons, les bases de la discipline ecclésiastique. Beaucoup d'autres dispositions se sont ajoutées par la suite, mais celles-là sont restées. Ce sont les Pères qui ont fait la tradition canonique de l'Église : le titre de « Pères », sans cesse repris dans les expressions *statuta patrum*, *traditiones patrum*, leur est souvent donné dans ce contexte <sup>48</sup>.

C'est enfin à l'époque des Pères qu'ont été fixées les formes de la célébration liturgique telle, pour le fond, que nous la pratiquons encore aujourd'hui. Au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, on est sorti de la période d'improvisation liturgique : « La période de création peut se situer entre le milieu du IV<sup>e</sup> siècle et environ 650 ou la fin du VII<sup>e</sup> siècle <sup>49</sup>. » En Orient, les anaphores classiques sont fixées au IV<sup>e</sup> siècle : celle des Constitutions apostoliques et celles qui portent le nom des grands docteurs : anaphores de S. Basile et de S. Grégoire de Nazianze, de S. Cyrille, voire, en son état antiochien premier, celle de S. Jean Chrysostome.

Ainsi, dans les trois domaines de la foi, du culte et de la discipline, les Pères ont engagé l'Église en ce moment décisif où se fixait son génie. Ce n'est pas tout : il faudrait ajouter la tradition exégétique dont nous avons déjà parlé, et ce qu'on appelle la spiritualité, étant entendu que celle des Pères n'est pas de particulier qu'elle ne se sépare, ni même ne se distingue de leur contemplation dogmatique, elle-même liée à leur méditation des saintes Écritures. Les Pères ont déterminé la vie de l'Église. Non certes du tout en tout et à partir de rien : ils l'ont fait à partir des saintes Écritures et de l'expérience de la réalité chrétienne, les deux se conditionnant et s'éclairant mutuellement. Ils l'ont fait à partir des saintes Écritures et de leur prolongement, comme ils le revendiquent eux-mêmes sans cesse et comme le disait bien le P. Georges Florovsky; mais ils l'ont fait très effective-

ment, comme nous l'avons montré plusieurs fois déjà. Notre foi en la sainte Trinité, en la Personne du Saint-Esprit, en Jésus-Christ vrai Dieu et vrai homme, en la grâce, en l'eucharistie, la Vierge Marie, en l'Église et son sacerdoce, est tout ensemble entièrement biblique et entièrement patristique. On pourrait dire la même chose de presque tous les autres points que nous tenons. Ce qui est commun à tous ceux auxquels a été attribué le titre de « père », mais surtout aux Pères par excellence, c'est une certaine paternité à l'égard de l'Église, dont ils ont, à quelque degré, déterminé la vie.

Il est vrai qu'ils l'ont fait à l'intérieur d'une Église déjà constituée par les réalités strictement divines que sont la foi et les sacrements de la foi <sup>50</sup>. Il est vrai qu'ils ont enseigné à l'Église ce qu'ils avaient appris d'elle, comme le dit S. Augustin <sup>51</sup>. S. Basile <sup>52</sup>, S. Jean Chrysostome <sup>53</sup> parlent de même. Au fond, les Pères ont été à la fois les fils de l'Église et ses pères. Ils ont été ses fils parce qu'ils ont vécu dans sa communion et d'elle, et ceci à une autre profondeur, avec une autre intégrité et une autre densité que celles d'un conformisme extérieur. Ils ont vraiment vécu, pensé et parlé *in medio Ecclesiae*. Origène le revendique avec l'humble fierté du génie : « Moi, homme de l'Église, vivant dans la foi du Christ et placé au milieu de l'Église <sup>54</sup>. » Oui, les Pères ont vécu de l'Église et ils auraient volontiers proclamé qu'ils avaient tout reçu d'elle. Et pourtant, ils ont été ses pères parce qu'ils l'ont, à quelque degré, engendrée, nourrie, éduquée et instruite. Ils l'ont été en vertu d'une vocation qui leur était adressée au moment historique décisif où l'Église avait besoin qu'ils le fussent. Ce n'est pas tellement par leur génie personnel, s'ils en avaient, que les Pères ont joué ce rôle, de façon individuelle, c'est beaucoup plus en raison d'une mission et d'une grâce répondant à un moment historique défini. C'est pourquoi sans doute leur paternité appartient moins à telle ou telle personnalité individuelle qu'à leur ensemble : on parle des Pères, au pluriel, des saints Pères, et le fait n'est pas sans signification <sup>55</sup>.

Ce moment historique défini fut celui de l'Église en sa jeunesse. Non sa naissance, ni ses toutes premières années, mais ce moment d'une existence où l'on forme, en son esprit et en sa

conscience, ces idées et ces grandes images, ces convictions et ces réactions profondes, ces orientations et ces expériences premières, ces refus aussi, qui définissent les bases d'un caractère, et avec lesquels on vivra toute sa vie.

Les Pères ont procuré ces déterminations du type et du caractère de l'Église à un moment où celle-ci n'avait guère encore de passé, que celui des Apôtres, de leurs disciples, et des martyrs. L'Église n'avait pas encore composé avec le monde, la culture, le pouvoir, la philosophie. Il existait une espèce d'immédiateté entre elle et ses sources. En sa doctrine, qui avait si souvent le style de la catéchèse, et où étaient entrés peu d'éléments non bibliques, l'Église était encore très proche du spécifique chrétien. La grâce des Pères fit qu'elle demeurât en cet état, alors même que leur vocation était d'opérer le passage des Catacombes à la publicité de l'Empire, aux honneurs, à la culture, à l'organisation la plus développée. S. Thomas d'Aquin caractérise les Pères, par distinction d'avec les maîtres scolastiques, par la modestie devant le mystère de Dieu manifesté dans les Écritures, par la volonté de demeurer les commentateurs de celles-ci, par un scrupule à ne rien dire au-delà du Texte divin, sinon ce qui était nécessaire pour en garder la plénitude et l'authenticité de sens contre les erreurs <sup>56</sup>.

C'est pourquoi, quand nous étudions tel ou tel thème chez les Pères, nous retrouvons avec joie une vision ou un état de choses très proche de la pureté des Écritures et du spécifique chrétien : qu'il s'agisse de grands thèmes dogmatiques comme, par exemple, le temple, le sacrifice et le sacerdoce spirituels, ou de réalités pratiques comme la sanctification du dimanche ou la participation du peuple au culte, nous retrouvons, chez les Pères, une pureté des origines. Ils restent très au contact des fondements. Leur théologie est toute centrée sur l'essentiel, tandis que la Scolastique ajoutera tant de questions périphériques à l'essentiel, et les traitera avec un zèle si intense, qu'il faudra résister à un certain entraînement pour garder toute sa primauté à l'essentiel qu'elle-même conservait dans son trésor. La Scolastique poussait l'élaboration plus loin : elle construisait sur des assises qui n'étaient pas les plus immédiatement fondamentales, en mettant en œuvre des raisonnements, des analyses et une

méthode de « questions », qui l'éloignaient fatalement du centre.

Tout cela justifie que, sans faux archéologisme, comme ~~sans~~ mésestime pour l'enseignement actuel de l'Église, une âme catholique aime à se référer à ces « formes antiques d'affirmation doctrinale et de sages ordonnancements de la discipline ecclésiastique » dont parlait S. S. Jean XXIII et qui sont celles des Pères <sup>57</sup>. Tout cela rend compte du sentiment de fraîcheur et de plénitude que procure le ressourcement patristique à ceux qui le pratiquent avec le ressourcement biblique. Cela permet aussi de donner un contenu plus précis à l'idée d'époque des Pères comme époque de l'« Église indivise » : idée qui, née d'un certain romantisme, risque aussi de l'entretenir. Avec ou ~~sans~~ romantisme — les « mythes » ont aussi leur rôle bénéfique! —, cette idée est chère aux âmes œcuméniques, et très précisément en liaison avec leur amour des Pères et leur ouverture à la Tradition <sup>58</sup>. Il est vrai qu'en un sens, l'unité parfaite n'a jamais existé <sup>59</sup>. Pourtant, l'Église ■ connu un moment où elle était ~~assez~~ purement elle-même, assez purement dépendante de ses seules sources divines, assez indemne de collusions avec diverses réalités historiques humaines particularisantes, pour être au maximum ce foyer de communion ouvert à tous, qu'on appelle l'Église indivise. C'est aussi l'Église des Pères, et ils sont les pères de cette Église.

*Caractéristiques des saints Pères.* — Toute paternité spirituelle ■ ses conditions. Celle des Pères suppose, chez eux, un certain génie dans la ligne propre du christianisme et de la Tradition, que les termes classiques de « doctrine éminente » et « sainteté de vie » ne suffisent pas à caractériser.

1<sup>o</sup> Les Pères sont des pasteurs; ils visent essentiellement ■ « édifier l'Église de Dieu », selon l'ambition que revendiquait Origène <sup>60</sup>; ils n'ont écrit que pour répondre aux besoins de l'Église et des hommes. Leurs traités sont, ou des catéchèses et des sermons, ou des réfutations des erreurs et des hérésies du jour, ou des réponses à des consultations, ou des exhortations, ou des manuels destinés à l'instruction des chrétiens. « Évêques pour la plupart, les Pères de l'Église portent la responsabilité de l'Église de leur temps. De l'Église dont ils sont

pasteurs, et aussi de l'Église universelle : Athanase et Hilaire sont pour l'univers chrétien les défenseurs de la foi en face de l'arianisme, et ce n'est pas par hasard que le second, revenant d'exil, parcourt la Gaule avant de rentrer à Poitiers. Cyrille d'Alexandrie n'a souci de ce qui est prêché à Constantinople (...). Augustin fut « vraiment la conscience de la chrétienté d'Occident » au long de son épiscopat qui, pourtant, ne le constituait chef que d'un infime territoire <sup>61</sup>. » Augustin était consulté, sollicité de partout. Il était obligé d'établir un ordre d'urgence et d'importance, en vue d'assurer un meilleur service <sup>62</sup>.

2<sup>o</sup> Pasteurs, les Pères sont voués à la communication, l'illustration et la défense du mystère chrétien. Le mystère chrétien n'est pas pour eux seulement un objet d'étude, c'est une réalité dans laquelle et de laquelle ils vivent, qu'ils célèbrent, qu'ils prient, à laquelle ils communient et dont ils ont fait une assimilation réelle. La théologie qu'ils développent ne met pas en œuvre seulement les ressources du *logos* humain — elle le fait, parfois, avec virtuosité —, mais les ressources proprement religieuses d'une connaissance liée à la vie dans le Christ par la grâce du Saint-Esprit. S'ils ont été généralement des évêques, les Pères ont été d'abord des moines : ce ne sont ni les évêques ni les moines qui ont fait la chrétienté, ce sont les évêques-moines. Le travail des Pères est mêlé de prière, de jeûne, des exercices du combat spirituel et de la vie d'union à Dieu. Cela donne à tant de leurs pages cet accent qui les assimile aux « récits d'un témoin oculaire sur le pays où il est né <sup>63</sup> ». Auprès des Pères, on trouve une sorte d'immédiateté du contact avec les réalités de la foi. Cela relève bien, en effet, du rôle du témoin : ils sont des témoins de la Tradition entendue au sens réel que nous avons expliqué. Par eux, on *communique* avec le christianisme en sa réalité et en ses valeurs en quelque sorte germinatives. Pour les mêmes raisons, on trouve aussi chez eux ce climat de connaissance totale qui est l'un des idéaux de l'anthropologie chrétienne dans son effort pour recomposer l'homme dans l'unité et la totalité de son être fait à l'image de Dieu. « Pour la vérité totale, il faut la totalité de l'être <sup>64</sup>. » Cette unité retrouvée de l'homme total est le sommet de la « sagesse », c'est-à-dire d'une réalisation complète de l'homme chrétien, que les Pères et les

anciens ont cherchée par le dedans alors que nous sommes aujourd'hui excessivement voués au-dehors.

3<sup>o</sup> La même note de totalité caractérise la théologie des Pères ■ point de vue de son contenu : le résultat objectif répond aux conditions subjectives du travail. Les Pères voient toujours l'unité de la foi et de la réalité chrétienne. Le tout en est toujours présent chez eux, parce qu'ils ■ parlent jamais d'une partie sans la référer à ce tout, au centre et à la fin de tout. C'est ce qui explique le fait, si frappant dans leurs écrits, qu'ils ne parlent pas de l'eucharistie, par exemple, sans évoquer toute l'économie chrétienne d'alliance et de rédemption, c'est-à-dire tout le mystère chrétien : et ainsi semblablement pour les autres articles. Ces articles ■ sont pas, pour eux, des « thèses » particulières, « prouvées » chacune par quelque « autorité », mais un moment du mystère chrétien dont l'histoire du salut, attestée dans les Écritures, est le dévoilement. Aussi existe-t-il une sorte de présence mutuelle, de compénétration, de « circumincession » de toutes les parties ensemble <sup>65</sup>. Si, comme nous l'avons vu, le génie et la grâce de la Tradition sont génie et grâce de synthèse, aussi contraires que possible à l'esprit de secte ou d'hérésie, les Pères nous apparaissent, une fois de plus, intérieurement congéniaux à la Tradition : ils sont (sans exclusivisme ni autonomie, certes !) la Tradition vivante de l'Église. Leur théologie n'est pas dispersée ■ élaborations particulières, mais toute vouée à exposer et à illustrer le mouvement essentiel de la Révélation et de l'économie du salut qui va de Dieu, par le Christ, à l'Église comme sacrement de l'alliance et du salut.

Dom O. Casel en a résumé les grands enchaînements dans ces propositions <sup>66</sup> : théocentrisme absolu : Dieu est la première et, en un sens, unique réalité; tout le reste est vu dans son rapport à Dieu (théonomie). Dieu est pleinement Créateur. La créature n'est considérée que depuis Dieu. La force qui la meut vers son affranchissement, son unité et sa perfection est l'Esprit de Dieu, qui opère en toute créature. Cela se produit par le Christ : la pensée des Pères est christocentrique. Le Christ agit comme chef de l'*ekklèsia* : tout le salut passe par l'Église. La pensée des Pères est ecclésiocentrique. La vie de l'Église s'accomplit par les rites des mystères : la pensée des Pères est mystérocentrique. L'Église

est la *Communio sanctorum*, ce dernier mot désignant les *sancta*, les sacrements. Ainsi la pensée patristique unit-elle, en les enchaînant ainsi, ces quatre termes : Dieu, le Christ, l'Église, les sacrements.

### 3<sup>o</sup> LES EXPRESSIONS SPONTANÉES DU CHRISTIANISME.

Nous entendons par là d'abord les gestes et les coutumes dans lesquels s'exprime l'esprit chrétien dans les actes qui font la trame ordinaire de la vie des hommes : la naissance et la mort, l'enfance et la vieillesse, l'amour et le foyer, la maladie et l'accueil des pauvres, les fêtes, le travail et ses fruits, etc. <sup>67</sup>. Il s'agit de tout autre chose que de folklore. Il s'agit du rayonnement que la foi prend, socialement, dans la vie humaine commune : elle s'y façonne un corps dans lequel des chrétiens se forment, et une chrétienté continue.

L'Église vit surtout dans les saints, et aussi par les saints. Ils portent la Tradition avec une autorité supérieure : Vincent de Lérins le notait déjà (cf. p. 316, n. 99); le moyen âge appelait les vieux docteurs *sancti*; les modernes traités de critériologie théologique font une place aux actes des martyrs <sup>68</sup> et aux écrits des saints. Voire à leur vie. C'est une conviction de tous les temps que la vie des saints aide à comprendre les Écritures, animée qu'elle a été par le même Esprit qui a inspiré celle-ci <sup>69</sup>. Pie XI disait même que la vie des saints est une parole de Dieu, en ce sens que, par elle, Dieu fait entendre quelque chose au monde et consomme le dévoilement du vrai rapport d'alliance, qui est le contenu même de la Révélation <sup>70</sup>. Pie XI le disait à propos de Thérèse de l'Enfant Jésus, dont l'exemple est en effet particulièrement éloquent, et à laquelle la liturgie ne craint pas d'appliquer le mot de S. Paul : « Il a plu à Dieu, qui m'a appelé par sa grâce, afin de révéler en moi son Fils... »

Toutes les formes par lesquelles s'exprime la foi ont une valeur de témoins et de monuments de la Tradition. L'art chrétien l'est surtout quant on le saisit aux origines. Il supplée pour une part à la rareté des textes. Lui aussi est alors centré sur l'essentiel et tout relatif au salut par la foi au Christ, dans l'Église. De sorte que, bien au-delà du rôle apologétique, qu'il

peut remplir en montrant que telle ou telle croyance appartient aux couches les plus anciennes, et donc au dépôt, de la Tradition <sup>71</sup>, il nourrit en nous une intelligence authentique et riche du rapport d'alliance réalisé dans le Christ et dans l'Église <sup>72</sup>.

## B) RAPPORT ENTRE LA TRADITION ET SES MONUMENTS

Un historien, qui est aussi un moine, écrit : « La Tradition ne relève (donc) pas de l'Histoire : de même que sa catholicité dépend pas des statistiques qui permettent de constater l'universalité de l'Église, la Tradition ne dépend pas des documents écrits qu'elle a laissés dans le passé <sup>73</sup>... » On ne peut poser plus vigoureusement le problème des rapports existant entre la Tradition et les monuments ou documents de cette même Tradition.

Entre les deux, il n'y a pas identité. Déjà, nous l'avons vu, on ne peut identifier les Écritures et la Révélation : la Bible n'est qu'un témoignage ou un monument de la Révélation. Cependant, ici, le témoignage ou le document porte, comme tel et dans son existence de document, la garantie absolue de l'autorité divine. Il en va proportionnellement de même pour les définitions dogmatiques de l'Église, mais non pour la masse des autres monuments de la Tradition. Nous avons reconnu, entre la Bible et la Parole de Dieu, cette différence que le livre existe en lui-même, tandis que la Parole est dite à quelqu'un et qu'elle existe dans un sujet vivant, en lequel un acte de Dieu est produit et reçu.

De même, toutes proportions gardées, les monuments de la Tradition sont des réalités objectives et historiques; la Tradition est une réalité théologique qui suppose une action du Saint-Esprit dans ce sujet vivant qu'est l'Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ. Il ne peut y avoir un traité valable de la Tradition sans considération de l'action par laquelle Dieu continue à « inspirer » l'Église, au sens qu'une suite continue de témoignages ont classiquement donné à ce mot. C'est cette action qui est constitutive de la Tradition au sens dogmatique de l'expression. Tout usage qui réduit cette expression à désigner seulement des documents historiques reste en deçà de sa valeur théologique et risque

d'être ambigu. Pourtant, on emploie souvent le mot « tradition » pour désigner un ensemble de témoignages historiquement saisissables : c'est le cas, non seulement du classique « Probatum Traditione » des manuels, mais d'énoncés officiels du magistère <sup>74</sup>.

La distinction que nous venons de faire entre les monuments de la Tradition et la Tradition elle-même, était, en son fond, connue des siècles anciens <sup>75</sup>. Cependant, elle n'a guère pu s'élaborer, mais elle a dû l'être alors qu'au moment où une véritable connaissance historico-critique du passé, affranchie de toute situation ancillaire par rapport au dogme, non seulement s'est constituée, mais s'est appliquée aux données qui sont les références de la foi chrétienne : Bible, Pères, histoire de l'Église et de ses institutions.

La crise s'annonçait — maladroitement, comme beaucoup de crises — dans l'entreprise d'un Richard Simon; elle était engagée déjà dans l'affrontement entre croyance traditionnelle et critique des Philosophes ou de certains biblistes protestants du XVIII<sup>e</sup> siècle. Depuis l'école protestante de Tubingue et dans le libéralisme protestant du XIX<sup>e</sup> siècle, la crise était déclarée <sup>76</sup>. Elle n'a atteint son point culminant, dans l'Église catholique, qu'avec le modernisme <sup>77</sup>. On ne peut pas dire qu'elle ne soit plus ouverte ou qu'elle ne menace pas de se rouvrir, avec la critique biblique, avec l'entreprise bultmanienne de « démythisation » <sup>78</sup>. Ce sont les mêmes problèmes, même s'ils étaient posés de façon moins radicale et s'appliquaient à un sujet moins brûlant, qui se sont retrouvés au fond de certaines discussions au moment où se préparait et s'annonçait la définition de l'Assomption corporelle de la Vierge Marie <sup>79</sup>.

Dans ce dernier cas, le problème était de savoir si l'on pouvait, et à quelles conditions, affirmer au nom de la « Tradition » un fait inconnu comme tel des Écritures et pour lequel on ne trouvait aucune attestation dans les monuments les plus anciens de la Tradition. Comment parler de Tradition en une telle absence ou pénurie d'attestations? Dans le domaine de la critique évangélique et biblique, le problème était multiple : date de la composition des documents, détermination de leur genre littéraire, valeur historique, soit des récits miraculeux, surtout les plus merveilleux, soit des discours dogmatiques mis par le IV<sup>e</sup> Évangile

dans la bouche de Jésus, enfin, en liaison avec tout cela, coïncidence ou divergence entre le Christ de la foi et le Jésus de l'Histoire...

M. Blondel avait répondu à Loisy : la jonction entre le Christ de la foi et le Jésus de l'Histoire s'opère dans la Tradition, qui dispose, pour éclairer les documents et lire en eux au-delà de leur lettre, de l'expérience directe de ce sur quoi les textes se contentent de porter un témoignage. Mais la Tradition elle-même est mise en cause. Ou plutôt, dans le cadre de la réponse de Blondel dont elle est la pièce maîtresse, il faut préciser sa nature.

La théologie catholique l'a fait en distinguant entre « tradition historique » et « tradition théologique<sup>80</sup> ». La première est la série des témoignages accessibles, la seconde est la croyance prêchée et professée par l'Église. Ce ne sont pas des réalités de même nature, ni qui se situeraient au même niveau. Au fond, la position catholique pourrait se résumer en ces propositions, que les pages suivantes commenteront : 1<sup>o</sup> Les documents ne sont pas les seuls principes constitutifs de la Tradition. Celle-ci ne peut, ni se concevoir ni se définir sans qu'on inclue, dans sa notion *son sujet vivant*, qui est, souverainement, le Saint-Esprit, visiblement, l'Église et, en elle, son magistère institué et assisté. 2<sup>o</sup> L'Église et le magistère n'ont *aucune* autonomie par rapport au dépôt. Mais le dépôt ne s'identifie pas avec les documents ou monuments. A l'égard de ceux-ci, Église et magistère, tout à la fois, sont liés, et disposent de ressources qui dépassent celles de la pure attestation documentaire.

On peut proposer des analogies pour faire percevoir la différence. Dans notre expérience humaine, les expressions que nous pouvons en donner n'épuisent pas le contenu de notre conscience. « On n'a prise sur le contenu de la conscience que dans la mesure même où elle se formule; mais cette formulation n'épuise pas son contenu et c'est finalement le contenu vécu qui demeure l'essentiel, le permanent, à travers toutes les formulations successives qui peuvent le manifester<sup>81</sup>. » On peut évoquer d'autres analogies prises du domaine des choses sacrées. Il y a, par exemple, la Bible lue critiquement, comme l'histoire du peuple d'Israël, et les Écritures comprises comme histoire sainte. Il y a

l'histoire de l'Église vue au niveau et dans le cadre de l'histoire humaine commune, dont elle n'est alors qu'un aspect ou chapitre, et il y a le temps propre de l'Église, défini comme nous l'avons fait plus haut, par les visites de l'Esprit. Ces venues de grâce se marquent souvent au-dehors dans des faits observables, mais pas toujours : en toute hypothèse, les deux histoires ne sont pas superposables. L'analogie proposée par Dom J. Leclercq est peut-être la plus parlante : celle de l'universalité numérique ou statistique d'une part, et de la catholicité au sens proprement théologique, d'autre part. On pourrait proposer, dans le même sens, l'exemple de l'apostolicité. Il serait normal que la catholicité se marquât au plan de l'universalité statistique, elle n'en est pas moins d'un autre ordre. Entre celle-ci et celle-là, entre la simple histoire religieuse descriptive et l'histoire sainte, il y a le fait « Église » en sa réalité de création de Dieu; il y a le discernement de la foi.

L'Histoire est une science du passé humain. La Tradition est tout autre chose! La tradition historique a quelque chose de fragmentaire et d'incertain. Elle présente des lacunes, des va-et-vient, des incertitudes, voire même des contradictions, dont un Loisy ou un Guignebert, et plus encore un Turmel, peuvent tirer un parti de doute <sup>82</sup>. Presque tous les dogmes, et bien des parties de la Bible, donnent lieu à de semblables difficultés. La tradition dogmatique se dégage, plus ou moins malaisément et lentement, comme une affirmation simple et absolue. Elle a des appuis dans la documentation historique, mais les appuis humains de la foi ont toujours quelque chose de discutable, d'ambigu et d'insuffisant; ils sont tels que la thèse négative ne manque pas tout à fait de raisons <sup>83</sup>. Les appuis humains de la réalité surnaturelle sont vraiment ses appuis, mais la réalité surnaturelle n'a pas toute sa consistance par eux. Elle a ses raisons et sa consistance propres. Elle les appelle et les englobe, mais elle a son « ordre » propre, au sens pascalien du mot. Ainsi, la Tradition dogmatique a sa traduction et trouve ses témoignages dans la tradition historique, mais elle ne se ramène pas purement et simplement à celle-ci. Le soutenir, en théorie ou équivalamment en fait, serait méconnaître ou négliger les deux données décisives qui sont, précisément, le sujet de la Tradition et sont constitutives de

réalité : le Saint-Esprit et l'Église comme création de grâce.

C'est ce que nous semblent faire, malheureusement, bien souvent, les protestants. Ils parlent des questions de Tradition en utilisant des critères de type humaniste, purement historiques et critiques. J. Ev. Kuhn le reprochait déjà à D. F. Strauss à propos des Évangiles (1836 s.). Il existe peu d'espoir, à notre avis, de faire un chemin décisif pour surmonter nos oppositions à ce sujet, tant que la pensée protestante n'aura pas une théologie plus positive de l'Église, de l'action du Saint-Esprit dans cette Église, de l'expérience des réalités chrétiennes comme source de ce que l'Église a conscience de devoir tenir à leur sujet.

Nous sommes sensibles aux dangers possibles de la thèse catholique qui se réfère à cette action, à cette expérience, mais surtout à l'assistance promise au magistère pour exercer, sans dévier, la mission apostolique d'enseigner tous les peuples. Le danger, du côté de l'expérience des réalités chrétiennes, serait de dévaloriser la Révélation comme parole attestée en la concevant, à la manière de Tyrrell, comme une prise de conscience progressive, par l'Église, des dons spirituels dont elle vit <sup>84</sup>. Le plus qu'on puisse admettre en ce sens, est que, touchant des réalités données comme telles à l'Église, certains jugements catégoriques puissent être reconnus vrais, de la vérité qui appartient à une attestation de Dieu, se déclarant dans la foi de l'Église, alors qu'il n'existe aucun texte scripturaire particulier fondant immédiatement ce point.

Le danger, du côté de l'enseignement de l'Église, serait de lui attribuer une autonomie par rapport à l'attestation documentaire, de même qu'à la tradition dogmatique par rapport à la tradition historique <sup>85</sup>. Ce danger nous est apparu, au cours de notre enquête historique, soit sous la forme d'une absolutisation du magistère, soit sous celle d'une distinction entre une « positive des sources », vouée à l'insuffisance, et une « positive du magistère », soit enfin sous celle d'une considération de la conscience de l'Église comme justifiée *a priori*, une fois pour toutes, par la promesse de Dieu et constituant en elle-même, sans autre référence, la norme de la foi. Voici comment Dom J. Leclercq, un historien ! continuait le texte dont nous avons cité le début :

Le critère d'orthodoxie n'est pas l'antiquité, mais la transmission légitime, et la méthode à suivre pour discerner quelle est la tradition en matière de foi n'est pas d'interroger le passé — c'est là une méthode historique —, mais de se fier, à chaque époque, au magistère contemporain.

Un des hommes qui connaissent le mieux les écrits de l'antiquité, le P. Hugo Rahner, écrivait de son côté, à propos de la doctrine de l'Assomption de Marie :

La suprême garantie qu'on se trouve en présence d'une foi apostolique n'est ni la seule histoire, ni la philologie, ni la logique, quelle que soit d'autre part l'utilité ou même la nécessité de ces branches du savoir, mais le seul fait de la croyance actuelle de l'Église <sup>86</sup>.

Nous estimons ces énoncés trop unilatéraux, en ce qu'ils ne marquent pas le conditionnement de l'Église en sa croyance, et du magistère en son enseignement, par le donné objectif dont l'Église dit que c'est un dépôt. Or, le magistère lui-même proclame n'avoir aucune puissance de création et ne faire que proposer et interpréter le dépôt <sup>87</sup>. Certes, il n'identifie pas ce dépôt avec le matériel documentaire qu'atteint l'historien. A l'égard du dépôt lui-même, le magistère n'a aucune indépendance : il ne peut proposer à la foi des fidèles que ce qui est garanti par l'attestation de Dieu. Mais cette attestation peut, comme nous l'avons dit plus haut, être reconnue au-delà du document formel, bien que non sans rapports avec le Document suprême de la Révélation divine, la sainte Écriture prise dans son ensemble.

De même que l'Église catholique, tout en sachant que la foi ne se ramène pas à ses raisons humaines, tient qu'elle a légitimement de telles raisons et qu'un dialogue est ainsi possible entre le croyant et l'homme naturel, de même tient-elle que sa Tradition a des appuis documentaires qu'elle peut montrer à l'historien qui lui demande des comptes. Elle n'est pas sans possibilité de dialogue avec l'historien, mais elle lui demande de l'accepter pour ce qu'elle est, irréductible à ce que l'historicisme, en ses limites propres, ne croit pas pouvoir dépasser. Les rapports entre la tradition dogmatique et la tradition historique, la Tradition de l'Église et celle de l'historien, ne sont pas ceux

d'un passage facile de l'un à l'autre plan. Pour le pur historien, il n'existe pas d'au-delà à ce qui est documentairement attesté. Pour l'Église, il y en a un, parce que son ordre d'existence est original par rapport à l'Histoire, et supérieur, bien qu'elle vive dans l'Histoire et qu'elle y inscrive de nombreux témoignages de sa foi.

La référence au Texte et au document reste pourtant, pour l'Église, une garantie nécessaire. Son magistère n'est assisté que pour proposer, expliquer et définir *le révélé* : tout son pouvoir se fonde sur sa mission de *témoignage*. C'est pourquoi il doit s'assurer et rechercher les services des fonctions qui, dans l'Église, sont vouées plus spécialement, soit à rechercher la Tradition dans les monuments de la Tradition — c'est la tâche de la théologie positive —, soit à montrer à l'homme rationnel que la foi n'est pas sans raisons ni la Tradition sans appuis documentaires. Le magistère lui-même est, de plus, investi d'une fonction de surveillance, qui comporte une critique des développements trop luxuriants de la piété dans l'Église, de ce qui se dit et se prêche en elle, du point de vue de la plénitude et de la pureté du dépôt : cette tâche exige qu'il existe, dans l'Église, une grande vitalité des sciences du « donné », une grande attention à leurs conclusions, encore qu'elles ne soient pas les maîtres et que le prononcé du dernier mot ne leur appartienne pas. De tout cela, nous avons déjà parlé plus haut.

La Tradition est synthèse : elle est documents et réalités, donné et vie par l'Esprit, norme objective et sujet vivant. On ne la considérerait pas adéquatement si l'on voulait la réduire à l'un seulement de ses éléments.



## CHAPITRE VII

# La pensée protestante contemporaine devant le problème de la tradition <sup>1</sup>

### I. — LA QUESTION DE LA TRADITION AUX ORIGINES DE LA RÉFORME.

Le problème ne pouvait guère être bien posé. Il ne l'avait pas été vraiment par le moyen âge en ses siècles de santé, et l'avait été trop souvent mal, à son déclin. Souvent, en effet, mais pas toujours, le problème avait été posé en termes de concurrence entre deux autorités, celle des Écritures et celle de l'Église ou celle du pape : et il arrivait que des théologiens missent cette dernière au-dessus de l'autorité des Écritures <sup>2</sup>. Comme les questions critiques, soulevées depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, concernaient certaines déterminations non contenues dans les Écritures mais portées par l'autorité de l'Église et tenues comme normatives, c'est à justifier l'autorité de tout cela que s'appliquaient les théologiens : ils le rangeaient dans la catégorie des « traditions », sans poser, pour marquer les différences et les rapports éventuels, la question de la Tradition conçue comme enseignement total et interprétation ecclésiale des Écritures <sup>3</sup>. De sorte que le problème de la Tradition n'était pas vraiment posé et que toute l'attention se portait sur les traditions, surtout sur les traditions

ecclésiastiques. Le concile de Trente lui-même ne devait guère marquer une avance sur cette situation théologique, à cela près, qui est considérable, qu'il ne revendique un *par pietatis affectus* que pour les traditions *apostoliques*.

Luther ne rencontra le problème que sous la forme de ces créations ecclésiastiques, et d'abord dans le cas des indulgences, qu'on justifiait par l'autorité de l'Église romaine. Pas plus que l'ensemble des théologiens du moyen âge finissant, Luther n'a vraiment posé la question de la Tradition. Se heurtant à des pratiques ou des décisions d'Église que ne justifiait pas, à ses yeux, le texte des Écritures, il les ■ rejetées comme *Menschen-satzungen*, traditions tout humaines <sup>4</sup>. Les Réformateurs ont eu, à l'égard de la Tradition, une position d'ignorance, et, à l'égard des traditions, une réaction de colère et de rejet; à l'égard du problème d'ensemble, enfin, une attitude polémique, dominée par l'opposition et la séparation entre Écriture et Tradition. Les théologiens protestants contemporains reconnaissent ce caractère polémique, étroit, négatif et insuffisant, de l'abordage de la question à l'époque de la Réforme, ■■ moins de la part de Luther <sup>5</sup>. En le faisant avec eux, nous voudrions apporter cependant deux remarques complémentaires.

1<sup>o</sup> Il s'est produit, chez les Réformateurs, une sorte de récupération du *contenu* de la Tradition comme lecture ecclésiale de l'Écriture : non à partir du principe formel de tradition, mais à partir de l'Écriture elle-même, lue avec des yeux chrétiens. Le critère d'apostolicité, donc de canonicité, et la règle d'interprétation formulée par Luther, *was Christum treibt*, ce qui va au Christ et parle du Christ, ■ bien pu lui servir, et sert encore, aux protestants, pour éliminer l'autorité de l'Église, dont on n'a plus besoin : il est en lui-même authentique, il répond au principe de la lecture patristique et traditionnelle des saintes Écritures. C'est pourquoi ce que les Pères n'ont cessé de reprocher ■■■ hérétiques n'a qu'une valeur partielle, s'agissant des Réformateurs du xvi<sup>e</sup> siècle : cela vaut au plan *formel*, puisque les Réformateurs ont repoussé la règle ecclésiale comme telle, cela ne vaut pas au plan *matériel*, puisque, sans l'appliquer ■■ sa forme et sa valeur de règle, ils en ont rejoint assez largement les résultats à partir de l'Écriture elle-même et ■■■ sans ■■■

influence réelle, sur eux, de cette Église et de cette Tradition mêmes dont ils professaient rejeter l'autorité.

Cependant, cette heureuse concordance n'existe que pour le gros œuvre, si l'on peut s'exprimer ainsi, non sur des points particuliers, même fort importants puisqu'ils vont jusqu'à toucher la conception même du rapport religieux. De plus, en voulant lire le Texte seul, ~~sans~~ ce qu'il avait produit dans la vie séculaire de l'Église, les Réformateurs ont manqué de voir ce que la lettre pouvait contenir ou suggérer au-delà d'elle-même et qu'on viendrait à découvrir à la lumière d'une expérience vivante et prolongée des réalités chrétiennes.

2<sup>o</sup> Luther ■ été le plus violent, le plus exclusif. Calvin est moins négatif : on peut relever chez lui des déclarations assez positives sur la valeur des Pères et de la Tradition, subordonnée toujours, évidemment, à la souveraineté unique des Écritures <sup>6</sup>. Mélanchton, sans abandonner davantage le principe scripturaire, a de plus en plus attaché de l'importance à l'accord avec l'Église ancienne : Pères et conciles <sup>7</sup>. Un peu plus tard, dans une ligne humaniste plus accentuée encore, un Georges Cassander s'ouvrira à la grande idée de LA Tradition conçue comme explication et interprétation de l'Écriture ■ : il le fera dans des termes et dans une ligne que l'orthodoxie protestante ne suivrait pas, mais l'idée d'une *tradition exégétique* ayant une valeur indicative, non normative, sera généralement admise dans la théologie protestante, sans d'ailleurs y jouer de rôle ni surtout donner lieu ■ l'élaboration d'une théologie de la Tradition.

Ce ne sont là que des maintiens ou des récupérations périphériques. La divergence entre la Réforme et la vieille Église demeure très profonde : elle porte sur la conception même du rapport religieux. Les Réformateurs ont voulu qu'il dépendît de Dieu *seul* et qu'il s'établît *directement* entre Dieu et l'homme pécheur, comme un pur salut par grâce, par le moyen de la foi. Ce propos entraînait, pour ce qui est de notre sujet, les trois conséquences suivantes, qui constituent encore, à notre avis, les points décisifs sur lesquels un progrès devra être fait pour qu'un rapprochement substantiel avec nous puisse être obtenu dans le chapitre de la Tradition :

1<sup>o</sup> Élimination de la réalité « Église » **comme** élément consti-

tutif du rapport religieux. Quand on suit les efforts si intéressants faits par les théologiens protestants contemporains touchant, par exemple, la question du Canon des Écritures, ou même la Tradition, on s'aperçoit qu'ils sont poursuivis dans l'oubli ou l'absence de l'Église, voire même, inconsciemment ou intentionnellement, avec le propos de se passer d'elle : il faut une Écriture qui se fasse reconnaître *elle-même*, une tradition qui ne doive rien de sa valeur à une Église animée par le Saint-Esprit, mais uniquement à l'Écriture, et ainsi de suite.

2° Un oubli ou une méconnaissance semblable, ou un propos semblable d'exclusion du ministère considéré comme autre chose et plus qu'une organisation humaine ou un simple élément de bon ordre, à savoir comme une continuation, dans l'Histoire, du ministère par lequel les Apôtres ont commencé de répondre à la mission intimée par le Seigneur : « De toutes les nations faites des disciples, les baptisant..., leur apprenant à garder ce que je vous ai prescrit. Et moi je suis avec vous pour toujours, jusqu'à la fin du monde » (*Mt*, 28, 19-20). Elle fut lourde de conséquences la décision que prit Calvin de limiter à la personne et au temps des Apôtres la mission du ministère apostolique, affectée des charismes et des pouvoirs correspondants. Elle a longtemps motivé un véritable abstentionnisme missionnaire. Elle s'est unie au propos de n'attribuer d'autorité qu'à l'Écriture, et, aux prédicateurs, celle-là seule qui pouvait venir à leur parole du fait qu'elle traduisait fidèlement l'Écriture. Tous les Réformateurs, toute la théologie protestante, refusent de reconnaître quelque autorité *propre* à un ministère institué, c'est-à-dire d'y voir un des moyens institués par Dieu pour réaliser avec les hommes son alliance salutaire et les faire vivre dans la foi. Or c'est là un des éléments essentiels de l'idée catholique de Tradition.

3° La concentration de tous les moyens de grâce ou de réalisation du rapport religieux, sur la seule Parole de Dieu, pratiquement identifiée à l'Écriture. Il y aurait beaucoup à dire, déjà, sur cette identification, dont on rencontre des exemples à chaque pas. On dit parfois que, chez nous, l'Église est finalement le seul sacrement : quelque discutable que soit cette affirmation, il nous semble que, par contre, l'Écriture est, dans la perspective

protestante, le seul vrai moyen de grâce, les autres n'ayant valeur que par elle <sup>9</sup>. Les Réformateurs ont cherché à établir une *via media* entre, d'un côté, l'Église catholique, qui, selon eux, prônait une autorité de l'Église telle qu'elle rendît inutile le Saint-Esprit, et vaine la gratuité de son initiative, et, d'un autre côté, les tendances des spirituels qui les débordaient sur leur gauche et qui n'avaient à la bouche que « Esprit, Esprit ! ». Leur solution a consisté à *conjoindre l'Esprit et l'Écriture* : de la sorte, ni l'Esprit ne serait sans règle objective ni la règle ne serait à la discrétion d'une instance qui, pour eux, était une instance purement humaine. D'où la théologie, à coup sûr intéressante et profonde, du « témoignage intérieur du Saint-Esprit <sup>10</sup> ». Nous avons déjà laissé entendre, et montrerons mieux plus loin, que cette théologie est, partiellement, une sorte d'équivalent ou de remplaçant de ce qu'est la Tradition, mais dans un autre climat de pensée et dans une autre perspective, un climat et une perspective d'où l'Église est, hélas, absente ! L'important à noter, pour l'instant, est que le lien entre le Saint-Esprit et la Parole de Dieu, une fois de plus identifiée, chez Calvin, à l'Écriture, est si étroit, que le rôle du Saint-Esprit est limité à faire comprendre l'Écriture, à sceller la Parole de Dieu <sup>11</sup>. Ainsi sont éliminés d'emblée : 1<sup>o</sup> le lien existant entre le Saint-Esprit et le ministère apostolique institué <sup>12</sup>; 2<sup>o</sup> tout un aspect de l'action du Saint-Esprit, Sujet principal de la Tradition, conduisant, non certes en dehors des voies scripturaires, encore moins contre elles, mais au-delà de l'attestation littérale de l'Écriture. Les apologistes catholiques de l'époque des Réformateurs n'ont d'ailleurs pas manqué de relever ce point, mais sans considérer assez positivement la théologie protestante du témoignage du Saint-Esprit <sup>13</sup>. De fait, par cet exclusivisme si contestable en faveur de l'Écriture, une théologie de la Tradition est privée d'avance de deux éléments décisifs : l'action du Saint-Esprit dans la Tradition et l'assistance qu'il donne au magistère. Une fois de plus, nous pensons qu'une approche décisive ne sera faite par la théologie protestante vers le catholicisme, aussi bien d'Orient que d'Occident, tant que des progrès n'auront pas été accomplis sur ces points.

Nous nous bornerons, dans ce chapitre, à considérer les

réformes continentales et la théologie protestante. L'anglicanisme mériterait une étude particulière, mais cela nous entraînerait trop loin, sans grand profit pour le dialogue que nous désirons engager ici. L'article de la Tradition est un de ceux, un des rares, dirions-nous, où l'anglicanisme pourrait jouer le rôle d'Église-pont qu'il rêve de tenir : car, étant foncièrement scripturaire, il ne laisse pas d'avoir une attitude très positive sur les deux points décisifs en la question, de la Tradition et du ministère <sup>14</sup>.

## II. — CRITIQUES PROTESTANTES A LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE LA TRADITION.

Il s'agit ici du protestantisme pour lequel les Écritures sont une norme d'une valeur absolue : le libéralisme doctrinal ayant abandonné ce principe, n'éprouve aucune difficulté à mettre ce qu'il appelle la tradition sur le même pied que l'Écriture, qu'il a descendue de son trône, et à proclamer que, dans ces conditions, il n'y a plus de problème <sup>15</sup>. Nous préférons la franche opposition des dogmatiques à cette approche apparente d'un libéralisme qui méconnaît ce qui nous est le plus cher.

Si l'on fait abstraction d'objections mineures, qui relèvent plus de la polémique ancienne que du dialogue nouveau <sup>16</sup>, les théologiens protestants n'articulent, au fond, qu'une critique, reprise sous différents aspects. La doctrine catholique de la Tradition leur semble faire, de l'Église et même, en fait, du pape, la seule règle sans appel.

Dès lors l'Église dépossède l'Écriture, et donc Dieu, de la souveraineté, pour s'égaliser à elle et même se mettre au-dessus d'elle. « Ils ont voulu régner sans Dieu et sans la Parole », écrit Calvin <sup>17</sup>; et encore : « La prééminence est ravie à Dieu pour la transporter aux mitres et aux crosses <sup>18</sup>. » De nos jours, ce reproche est sans cesse articulé par nos amis protestants : pratiquement, disent-ils, en attribuant à la Tradition de l'Église une valeur de source et de norme pour la foi, nous mettrions la tradition au-dessus de l'Écriture, et l'Église au-dessus de la tradition. On écrit, par exemple : « Il est arrivé pour la Tradition, au (premier) concile du Vatican, ce qui était arrivé pour

l'Écriture ■■ concile de Trente. Elle a été surclassée par une autre réalité, à savoir l'Église enseignante. La Tradition indique ce que l'Écriture enseigne : voilà ce qu'a décrété Trente. L'Église enseigne ce qui est dans la Tradition : telle est la décision du Vatican <sup>19</sup>. »

L'Église catholique, nous dit-on, continue bien à proclamer que son magistère ne fait qu'expliquer ce qu'elle trouve dans les sources de la Révélation, mais c'est une déclaration platonique, et même une véritable fiction, puisqu'elle s'attribue en même temps une autorité pour interpréter l'Écriture, qu'elle met sa tradition sur le même pied que cette Écriture et que, finalement, elle appelle « tradition » ce qu'elle tient unanimement à ■■ moment donné, même si les témoignages du passé rendent pour le moins douteux le fait qu'on tenait cela depuis l'antiquité <sup>20</sup>. L'Église catholique a, en somme, sa norme en elle-même : elle est donc sa propre norme. Elle abolit ainsi la différence de plan entre sa vie historique et ses sources divines de Révélation <sup>21</sup>; il n'existe plus, en elle, de tension entre elle-même et son idéal. Une formule de K. Barth exprimait trop bien cette critique de fond pour n'avoir pas été reprise constamment après lui :

S'il avait plu à Dieu de constituer le tradition non écrite en canon de l'Église, ce canon se fût aussi peu distingué de la vie même de l'Église que le sang de nos pères qui coule dans nos veines peut se distinguer de notre propre sang. Autrement dit, l'Église serait de nouveau seule, abandonnée à elle-même... L'Église qui se repose ■■■■ propre tradition n'est plus interpellée de l'extérieur : elle est abandonnée à son dialogue avec elle-même (ist die Kirche nicht angeredet, sondern in Gespräch mit sich selbst begriffen) <sup>22</sup>.

L'Église n'aurait plus de vis-à-vis, de *Gegenüber*; elle serait vouée au *Selbstgespräch*', ■■ monologue avec elle-même <sup>23</sup>. Le reproche ou la question qui nous est ainsi adressé par la Réforme est d'un indicible sérieux. Il procède de ce qu'il y a de plus foncier dans sa protestation : la volonté de retirer à l'Église, pour le restituer à Dieu, ce qui Lui appartient. Lui retirer quoi? La prétention à être règle, à incarner si adéquatément l'œuvre de Dieu qu'il n'existe plus, pratiquement, ni distance ni ten-

sion entre elle et son Seigneur. C'est le même sentiment qui domine toutes les positions protestantes dans le domaine de l'ecclésiologie : leur façon de mettre la réalisation des notes classiques de l'Église, moins dans l'Église historique, trop pauvrement humaine, que dans le domaine transcendant de l'action invisible et gracieuse du Christ; le reproche qu'ils ne cessent de nous adresser d'identifier l'Église terrestre avec le Royaume de Dieu, etc.

S'agissant de la Tradition, cette requête se traduit concrètement dans la volonté de garder au témoignage apostolique sa qualité et sa valeur de norme au-dessus de l'Église, donc en face d'elle. C'est, chez O. Cullmann, suivi et cité si souvent depuis dix ans, l'idée d'*ephapax* apostolique et l'interprétation, discutable à notre avis, qu'il a donnée du fait de la fixation d'un Canon scripturaire <sup>24</sup>. C'est, chez ceux qui ont fait l'effort le plus poussé pour reconnaître une valeur positive à la Tradition, la volonté que celle-ci soit toute au service de l'apostolicité et mesurée par elle <sup>25</sup>, ou le refus de voir l'Écriture comme un simple organe de la Tradition et comme se développant, dans celle-ci, à la façon d'un germe : ce qui reviendrait à lui retirer sa valeur de Norme donnée une fois pour toutes, absolue, immuable <sup>26</sup>. S'il en était autrement, le pape pourrait décréter n'importe quoi <sup>27</sup>...

De même que les prophètes ont prononcé : oracle sur Ninive (*Nah*, I, 1), oracle sur Israël (*Zach*, 12, 1), de même dirions-nous tour à tour : appel du Seigneur à la Réforme, appel du Seigneur à l'Église catholique, ce double appel recouvrant la question que l'Église et la Réforme s'adressent l'une à l'autre. Nous devons prendre très au sérieux, et comme un appel du Seigneur, la question que nous adresse la Réforme : il faut, pour que la Révélation de Dieu soit souveraine, que l'Écriture soit vraiment norme. Mais la Réforme doit prendre très au sérieux, et comme un appel du Seigneur, la question que nous lui adressons : ne méconnaît-elle pas, ne laisse-t-elle pas comme hors de son attention, au nom de la Norme posée une fois pour toutes, l'actualité permanente du Saint-Esprit uni à l'Église d'une union d'alliance, et la réalité du ministère apostolique, institué et assisté?

Mon Dieu, que notre dialogue est difficile!

Mon Dieu, que notre dialogue est nécessaire ! Il s'agit, en effet, de la pleine vérité de la position chrétienne. Elle n'est, ni dans une tradition ou un magistère affranchis de référence scripturaire, ni dans une référence à l'Écriture exclusive de la Tradition et du magistère. Elle est dans la plénitude de la synthèse que recherche, précisément, le dialogue œcuménique.

### III. — NOUVELLE APPROCHE DU PROBLÈME DE LA TRADITION DANS LE PROTESTANTISME CONTEMPORAIN.

1° *Quels facteurs ont amené et préparé une nouvelle considération de la Tradition ?*

Ce fut d'abord, croyons-nous, un large mouvement qu'on peut caractériser par une redécouverte de la dimension ecclésiale <sup>28</sup>. Le mot de Guardini ■ eu sa vérité également chez nos amis protestants : « Un événement religieux d'une portée incalculable est en train de s'accomplir : l'Église connaît un réveil dans les âmes <sup>29</sup>. » Cela entraînait une dénonciation de l'individualisme qui, s'il était dogmatiquement conséquent, pourrait conduire très loin. L'idée de tradition n'a pu que bénéficier de cette dénonciation <sup>30</sup>.

Ce mouvement intérieur au protestantisme, parallèle, jusqu'à un certain point, au mouvement qui s'opérait chez nous depuis un certain temps déjà, n'a pu que recevoir une impulsion puissante, décisive même, de l'expérience œcuménique. De plus d'une manière. Du fait de la rencontre avec les Orthodoxes qui, n'étant pas « romains », peuvent faire écouter une voix foncièrement « catholique » sans l'accompagner par les connotations repoussantes de la polémique. Tant dans les grandes conférences que dans leurs commissions préparatoires ou dans de plus petits colloques, les Orthodoxes ont, paisiblement et fermement, posé la question de la Tradition et de ses rapports avec l'Écriture <sup>31</sup>. On leur a souvent demandé de la traiter. Mais le seul fait des rencontres œcuméniques, eussent-elles été limitées aux seuls protestants, devait la poser fatalement. Elles réunissaient, en effet, des chrétiens qui, partant de la même origine, du même document, la Bible, interprétaient celle-ci différemment, en fonc-

tion de ce qu'il faut bien appeler des traditions différentes. On le reconnaissait dès 1937<sup>32</sup>. Le problème s'est imposé avec une intensité telle que la Conférence de la Commission « Foi et Constitution » du Conseil œcuménique des Églises (Division des Études), réunie à Lund en 1952, proposa l'institution d'une Commission théologique d'étude qui devint, en 1954, une Commission spéciale, avec une section en Europe et une en Amérique du Nord, pour étudier le thème : « Tradition et traditions. » Nous avons nous-mêmes repris ce beau titre, sans nécessairement mettre dessous le contenu précis que « Foi et Constitution » y mettait. Dans le Conseil œcuménique, on entend par les traditions les formes concrètes du christianisme tenues parce qu'elles ont été *reçues*. Elles constituent un fait humain, historique. Concrètement, chacun vit dans et selon certaines traditions. On entend par la Tradition ce qui existe derrière cela : la réalité du don de Dieu fait au monde, de Jésus-Christ « livré », bref, le christianisme, l'essentiel du message salulaire. La Tradition ■ une valeur normative.

Dès 1955, le thème ainsi défini était un de ceux autour desquels se concentrait le dialogue œcuménique. Il doit faire l'objet des travaux de la seconde Section de la IV<sup>e</sup> Conférence mondiale de « Foi et Constitution », à Montréal, en juillet 1963.

Les protestants ont été ainsi amenés à reconnaître qu'ils ont, eux aussi, une tradition, au moins au sens empirique du mot. Mieux : qu'ils vivent d'une tradition en laquelle ils trouvent leur *éthos*, les formes selon lesquelles ■ été éduquée leur humanité religieuse<sup>33</sup>. Ils le reconnaissent d'autant plus volontiers qu'ils s'intéressent à la vie communautaire de leur Église, à son culte. Oui, l'Église de la *Scriptura sola* ne vit pas de l'Écriture seule : comme les autres, elle lit l'Écriture dans une tradition<sup>34</sup>. Il arrive même qu'elle le reconnaisse et en fasse une norme, comme fait, en son préambule, la Constitution de l'E. K. D. (Église évangélique en Allemagne) : elle définit sa propre base comme étant l'Évangile de Jésus-Christ conformément aux Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament et aux Confessions ecclésiastiques, *pour l'intelligence desquelles les confessions de foi de la Réforme reçues dans les Églises ou communautés-membres* (luthérienne, réformée, unie) *sont régulatrices* (*massgebend*).

Cette reconnaissance de l'existence et de la grande importance concrète d'une tradition ■ rencontré un ensemble de réflexions sur ce qu'on pourrait appeler la condition historique du christianisme. Oscar Cullmann avait montré, dans *Christ et le Temps* (1947) comment le temps que vit l'Église après l'Ascension n'est pas un temps vide : quelque chose s'y passe, au point de vue de l'histoire du salut, à partir de l'événement de l'Incarnation, arrivé une fois pour toutes. Le christianisme, remarque E. Kinder<sup>35</sup>, n'est ni une religion mystique, liée à une expérience directe d'un divin intemporel, ni une religion philosophique, vivant de « vérités éternelles », ni une religion moralisante, reposant sur des idées éthiques supratemporelles : il est une religion historique, vivant de l'action salvatrice de Dieu dans une histoire, donc du témoignage porté sur cette action et transmis par des hommes qui en vivent. Dans ces conditions, il est essentiel à l'Église de vivre d'une tradition, au sens profond de ce mot<sup>36</sup>.

Il y a là, chez les théologiens protestants contemporains, l'amorce d'une réflexion sur l'aspect théologique de la Tradition au grand sens du mot, qui était demeuré totalement étranger aux Réformateurs, à savoir sa place dans le statut même de la transmission de la foi.

Il ne s'agit pas seulement de la transmission par les premiers témoins. Nombre de protestants prennent mieux conscience, aujourd'hui, du fait qu'il n'a pas existé une espèce de vide, de parenthèse, ou seulement une longue suite d'erreurs et de superstitions, entre les temps apostoliques et les Réformateurs du xvi<sup>e</sup> siècle. Il y a eu des chrétiens, et même des penseurs chrétiens. Luther n'a pas retrouvé une chose perdue depuis les Apôtres ou S. Augustin... « Depuis quelque temps, écrit Oscar Cullmann, l'intérêt de la théologie protestante se tourne, plus que dans le passé, aussi vers l'étude patristique. On commence à comprendre aussi du côté protestant quel immense trésor il y a dans l'œuvre des Pères de l'Église et l'on commence à se défaire de cette singulière conception de l'histoire de l'Église et de la pensée chrétienne, qui veut qu'entre le ii<sup>e</sup> et le xvi<sup>e</sup> siècle il y ait eu, à l'exception de quelques sectes, une éclipse totale de l'Évangile<sup>37</sup>. »

Aussi voyons-nous, depuis une vingtaine d'années, des

ouvrages de théologie protestante citer des témoins de la Tradition au titre d'une interprétation valable du christianisme dans la trame d'une histoire d'où la conduite du Saint-Esprit n'est jamais absente.

2<sup>o</sup> *Une nouvelle considération de la Tradition.*

Les changements que nous venons d'évoquer se sont accomplis dans le climat d'un œcuménisme s'affirmant de plus en plus comme la chose voulue par Dieu, suscitée par sa sainte Grâce et apportant à tous ceux qui s'y ouvrent une lumière joyeuse, une assurance dilatante, qui sont elles-mêmes le signe irrécusable que là est la voie véritable. On est loin, aujourd'hui, de la vue étroite et courte qui ■ conduit les réformateurs du xvi<sup>e</sup> siècle à ne considérer la Tradition que sous l'angle des traditions et à traiter celles-ci de *Menschensatzungen*, de vaines observances inventées par les hommes. Les théologiens protestants d'aujourd'hui le reconnaissent : ce que les Réformateurs ont attaqué, sous le nom de « traditions », n'est pas ce que les Pères appelaient Tradition <sup>38</sup>. Les Réformateurs avaient hérité d'une situation de dissociation malsaine entre Écriture, Église et Tradition, dont les rapports étaient trop souvent présentés comme des rapports de concurrence entre des autorités dont l'une devait primer l'autre <sup>39</sup>. Les théologiens protestants reconnaissent aujourd'hui que la question Écriture-Tradition ne doit pas être posée en termes d'opposition, comme si la première était Parole de Dieu et la seconde pure parole humaine, soupçonnée par principe d'être fallacieuse <sup>40</sup>. Tel d'entre eux <sup>41</sup> reproche même à Karl Barth d'avoir simplifié la question d'une manière caricaturale et finalement stérile, en ne la voyant que comme une *opposition* entre Écriture et Tradition (ou Église) et une subordination pure et simple de l'une à l'autre. Or, « d'une manière à peu près générale, aussi bien parmi les catholiques que parmi les évangéliques, la conviction s'est fait jour que le rapport mutuel ne peut plus désormais être décrit de façon adéquate en catégories d'opposition <sup>42</sup> ». Le débat, qui piétinait depuis quatre siècles, s'est renouvelé. Presque tous les théologiens protestants qui ont abordé la question ces dernières années recherchent, au-delà d'une opposition simpliste, des rapports positifs entre Écriture et Tradi-

tion <sup>43</sup>, ~~ne~~ aller encore, ainsi que nous allons le voir, jusqu'à percevoir tout le positif de leurs rapports avec le troisième terme en cause, l'Église. Tâchons à résumer, en leurs grandes lignes, les acquisitions de cette recherche.

Il y a une histoire de la Parole de Dieu proposée aux hommes dans le temps de l'Église. La Parole de Dieu s'y revêt de formes humaines qui assument les apports d'une Église s'efforçant d'être fidèle. Il n'existe pas, dans l'histoire, de « Parole de Dieu chimiquement pure », mais une traduction de cette Parole dans la prédication que l'Église fait dans le temps et en laquelle elle incorpore sa réponse vivante à l'initiative de Dieu <sup>44</sup>.

Le Saint-Esprit, qui a donné à l'Église et par l'Église le canon du Nouveau Testament, continue sans cesse à vivifier la Parole de Dieu contenue dans les Écritures, à la rendre actuelle et efficace dans l'Église et dans le monde. La Tradition est cette vie constante de l'Écriture dans l'Église sous l'impulsion de l'Esprit. La Tradition est la vie de l'Église à l'écoute du Saint-Esprit répétant toujours à nouveau la Parole de Dieu <sup>45</sup>.

Les théologiens protestants ont peu développé l'idée que c'est un devoir, et donc aussi un droit, pour l'Église, d'interpréter l'Écriture <sup>46</sup>. Tous, par contre, admettent l'existence, la valeur positive et bénéfique d'une tradition exégétique, à condition qu'elle soit réglée par sa source, l'Écriture <sup>47</sup>. Un homme d'une fidélité confessionnelle aussi stricte que M. le pasteur P.-Ch. Marcel dépasse même l'idée de tradition exégétique, en admettant celle d'une tradition interprétative. Il écrit, au sujet du baptême des enfants, non formellement attesté dans l'Écriture, mais dérivé du baptême des adultes qui est, lui, amplement attesté :

Il s'agit là d'une déduction légitime... En théologie, ce qui découle des normes de l'Écriture par des déductions légitimes est aussi précis que ce qui y est explicitement mentionné. Les théologiens et l'Église mettent constamment ce principe en œuvre dans le ministère de la Parole, la pratique de la vie, l'élaboration de la doctrine; l'Église s'en tient jamais seulement à la lettre, mais, du donné de l'Écriture et sous la direction du Saint-Esprit, elle positive les principes normatifs et élabore les conséquences et les applications qui rendent

possibles sa vie et son développement et les promeuvent. Sinon, la pratique du ministère pastoral, la cure d'âmes, la prédication, la discipline, etc., seraient absolument impossibles <sup>48</sup>.

Nous voulons nous garder de forcer la portée d'un tel texte. Elle est, à coup sûr, considérable. Émanant d'un pasteur d'âmes, non d'un théoricien systématique, ces lignes manifestent bien la réelle continuité de la vie de l'Église avec sa source, en cela même où elle ajoute, d'une certaine façon, à cette source. Si l'on prenait les choses du point de vue du fidèle, on devrait dire que sa vie chrétienne n'est pas réglée par l'Écriture *seule*, bien qu'elle le soit souverainement et originellement par l'Écriture : elle est réglée *aussi*, en accord et en coopération avec l'Écriture, par deux réalités qu'il faut bien appeler l'Église et la Tradition : ce qui est le fond de la position catholique et... traditionnelle.

Le protestantisme vivant ■ largement commencé de redécouvrir le rôle de l'Église, s'exprimant dans une Tradition, comme milieu nécessaire de lecture de l'Écriture, avec laquelle il continue d'identifier la Parole de Dieu. Nous venons de voir qu'on reconnaît généralement aujourd'hui le *fait* que chacun lit l'Écriture dans une tradition. On en est venu à l'idée que l'Église est le lieu spirituel où doit se faire cette lecture. J. N. Bakhuizen van den Brink cite en ce sens des textes de Luther et de Mélanchton <sup>49</sup>. Les théologiens protestants contemporains leur font écho : « C'est seulement dans un lien de vie avec les expressions de sa foi que donne l'Église fidèle (*rechtgläubig*) que nous entendons droitement la Parole et pourrons lui donner la réponse d'une foi personnelle et responsable... Ce n'est qu'en union de vie avec l'Église fidèle, qui est comme l'atelier où œuvre le Saint-Esprit, que nous pouvons entendre droitement la Parole salutaire de Dieu », écrivait W. Stählin <sup>50</sup>. Et voici maintenant une voix réformée :

Les protestants doivent à leur tour convenir que Rome a raison lorsqu'elle affirme que l'Écriture sainte est le livre de l'Église et ■ peut être réellement comprise qu'au sein du Peuple de Dieu... Nous avons à réapprendre la valeur de la lecture communautaire de l'Écriture : c'est à l'intérieur de la famille suscitée par la Révélation scripturaire que les écrits sacrés prennent tout leur sens <sup>51</sup>.

On pourrait longuement multiplier les citations de ce genre <sup>52</sup>.

Mais nos auteurs vont plus loin. Cette famille suscitée par la Révélation scripturaire, en effet, ne s'arrête pas aux frontières d'une Confession particulière : elle est, par nature, œcuménique, et s'étend à tout le christianisme, à travers toute son histoire. Ici aussi les Réformateurs pourraient être invoqués. Luther disait, l'avant-veille de sa mort, au moment même où s'élaborait, à Trente, le décret sur les Écritures et les traditions : « Personne ne comprendra les *Bucoliques* s'il n'a été longtemps pasteur... Que personne ne croie posséder comme il faut les saintes Écritures s'il n'a, pendant cent ans, gouverné les Églises avec Élie et Élisée, avec Jean-Baptiste, le Christ et les Apôtres <sup>53</sup>. » Nombreux sont aujourd'hui les théologiens protestants qui professent qu'on ne peut séparer la Bible de la lecture qui en a été faite, de la compréhension qu'on en a eue, de l'expérience qu'elle a suscitée, dans l'Église de tous les temps. Chaque membre, chaque groupe, chaque époque n'en a eu qu'une compréhension fragmentaire, seule l'Église *totale* en a l'intelligence. Cela nous renvoie à la Tradition de l'Église qui est, dit M. Regin Preter, « la mémoire de ce qu'elle a entendu précédemment de la Parole vivante de Dieu, en quoi Dieu lui-même se trouve présent et actif <sup>54</sup> ». Max Thurian écrit de son côté :

Tant que l'Église ne sera pas une, notre fidélité à l'Écriture dans la répétition du dogme et dans la confession de foi restera en deçà de toute plénitude possible dans la communion d'amour. Nous rejoignons, en le corrigeant, le pasteur Bardet, lorsqu'il écrit, dans son opuscule sur *Le Dogme dans l'Église* : « Nous devons affirmer... que hors de la communion avec les Églises traditionnelles, la fidélité à la lettre du dépôt révélé n'est pas suffisante » (Lausanne, 1939, p. 34) <sup>55</sup>...

Le principe de la lecture personnelle de la sainte Écriture comporte, dans la Réforme, nous l'avons vu déjà, la très décisive affirmation du témoignage intérieur du Saint-Esprit. Ainsi le rapport religieux de la foi se nouait-il entre la conscience et Dieu, sans autre principe constitutif que l'œuvre immédiate de Dieu lui-même : sa Parole et son Saint-Esprit <sup>56</sup>. Le discernement de la vérité était transporté du pouvoir hiérarchique (extérieur), sur lequel le moyen âge finissant avait trop exclusivement insisté

(théorie de la « foi implicite », contre laquelle se sont élevés les Réformateurs), dans le sujet religieux, et même dans le sujet religieux personnel. De là, le passage était facile à un individualisme que le protestantisme a, de fait, favorisé jusqu'au point où il devenait anarchie, émiettement, dissolution de la réalité d'une Église qui méritât ce nom. Dans la mesure où le protestantisme contemporain redécouvre le conditionnement ecclésial d'une saine et sainte lecture des Écritures, n'est-il pas amené à comprendre le témoignage intérieur du Saint-Esprit comme « un don fait à l'Église <sup>57</sup> » ? C'est ce que suggérerait l'auteur, trop tôt enlevé au bon labeur théologique, d'une monographie sur *Le Témoignage intérieur du Saint-Esprit*, Théo Preiss :

Il y aurait tout un travail à faire sur le témoignage que le Saint-Esprit rend à l'Église. Ce travail est d'autant plus urgent que nous n'avons pas fini de désapprendre notre individualisme protestant. Si l'Esprit donne à chaque fidèle la certitude que le témoignage chrétien est bien Parole de Dieu et qu'il est sauvé en Jésus-Christ, ce témoignage et cette certitude ne lui sont donnés et renouvelés que s'il vit dans la communion de l'Église. C'est un fait dont chacun fait l'expérience, que l'Esprit ne nous accorde de voir simultanément que quelques pages de la Bible, et qu'il nous faut découvrir à nouveau les autres. Aussi bien la théologie est-elle l'affaire de tous les membres du corps du Christ <sup>58</sup>...

La fin de ce très beau texte évoque tout juste le problème ecclésiologique dans lequel doit déboucher, tôt ou tard, une théologie de la Tradition. Le nom de celle-ci n'a pas été prononcé, mais, au fond, en son aspect dogmatique, elle n'est pas autre chose que le témoignage rendu, sous l'action du Saint-Esprit, au dévoilement que Dieu fait de lui-même et de sa volonté, dans son peuple : témoignage dont *l'Église* est le véritable sujet. Mais l'« Église », qu'est-ce à dire ? Est-ce simplement la masse résultant de la somme d'individus constitués chrétiens chacun de façon indépendante, ou bien est-ce une réalité originale dans laquelle et par laquelle les individus deviennent chrétiens <sup>59</sup> ? Une interprétation ecclésiale du témoignage du Saint-Esprit devrait aller jusqu'à remettre en question la conception purement individuelle du rapport religieux. N'y a-t-il pas

pour cela des points d'appui sérieux dans la dogmatique protestante elle-même? Que signifient les confessions de foi des Églises protestantes, avec leur valeur concrètement normative, bien qu'on les déclare non irréformables (voir *supra*, p. 224), sinon un conditionnement concret du rapport religieux de foi par l'Église? Les confessions de foi, dit la théologie protestante, sont soumises au jugement de la sainte Écriture, dont elles ne veulent que traduire les affirmations les plus foncières. Soit, mais nous ne disons autre chose, ni des dogmes formulés par les conciles, ni des divers témoignages de la Tradition; nos traités de critériologie théologique (*De Locis*) sont dominés par ce même principe...

Évidemment, tout ce que nous venons d'exposer mène, d'une part à la question ecclésiologique, d'autre part à celle de l'autorité qu'on est disposé à reconnaître à la Tradition de l'Église. Précisons cette question de façon à rendre le dialogue utile. Nous sommes tous d'accord, c'est le minimum dont il faut partir, pour n'admettre pas une Tradition qui serait *totale*ment indépendante de l'Écriture. Le problème est celui-ci : n'existe-t-il qu'une unique autorité, celle de l'Écriture, ou existe-t-il, seconde par rapport à l'autorité suprême de l'Écriture, mais originale, c'est-à-dire ne tenant pas d'elle *toute* sa valeur, une autorité *propre* de la Tradition?

La réponse catholique est affirmative. Elle se fonde, d'un côté, sur l'existence d'autres éléments provenant des Apôtres que leurs écrits — cette existence est pour nous certaine. La théologie protestante, qui l'admet parfois, encore que timidement <sup>60</sup>, ne nous paraît pas l'avoir prise assez au sérieux —, d'un autre côté, sur le fait qu'il existe une opération du Saint-Esprit dans l'Église, différente (non contraire!) de l'opération par laquelle il a inspiré la rédaction des Écritures canoniques : cela aussi, la pensée protestante ne l'a pas assez considéré <sup>61</sup>.

Quelle est la réponse protestante? Est-elle totalement négative? Concrètement, nous voyons bien des théologiens protestants citer des Pères et des conciles, voire chercher à mettre leur pensée en harmonie avec celle de la Tradition : cela reste de l'ordre d'une opinion personnelle, d'un choix de famille spirituelle; cela signifie-t-il qu'ils se mettent à l'école de la Tradi-

tion, en en reconnaissant l'autorité en tant que telle? Il existe pourtant, dans la théologie protestante, des sortes d'appels ou de pierres d'attente, en ce sens. C'est à l'Église qu'a été faite la promesse du Saint-Esprit, écrit E. Flesseman-Van Leer. Paul Tillich parle de « caractère normatif de l'histoire de l'Église », dont chaque époque a eu comme une grâce propre pour contribuer à la constitution d'une norme théologique <sup>62</sup>. Serait-ce une vue trop libérale? Karl Barth lui-même a revendiqué le devoir de lire l'Écriture dans l'Église, et même dans la Tradition, en ce sens que les docteurs de l'Église, les conciles, l'ont lue et écoutée avant nous et que nous devons écouter ce que l'Église ■ lu et écouté dans la Bible : ces Pères et ces conciles ont autorité, on leur doit le respect comme aux « Anciens de l'Église, en vertu du cinquième commandement, qui prescrit d'honorer son père et sa mère <sup>63</sup> ».

Ne forçons pas ces textes : Barth entend très probablement que cette autorité reconnue à la Tradition est, non seulement extrinsèquement dépendante de l'Écriture, mais intrinsèquement dérivée de celle de l'Écriture. En fin de compte, le fond du problème est ecclésiologique.

Une première question devrait être tirée au clair : en quel sens est-il vrai que l'Église est créée par la Parole de Dieu? N'y a-t-il pas une forme polémique de la thèse des Réformateurs, qui serait, au fond, une réplique de la thèse intenable de certains théologiens des <sup>xiv</sup><sup>e</sup> et <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècles selon laquelle l'Écriture tiendrait son autorité de l'Église? Cette forme polémique, faisant dériver l'Église de l'Écriture, peut-elle tenir devant le fait que l'Église ■ existé antérieurement à tout écrit du Nouveau Testament et à la constitution du Canon de ces écrits, qui est son œuvre? Non seulement les Orthodoxes, mais les anglicans rejettent la thèse protestante. L'Église, disent-ils, existe indépendamment des Écritures, tandis que les Écritures sont tenues comme telles et pour canoniques, en vertu d'un acte de l'Église <sup>64</sup>. On trouverait bien des théologiens protestants pour admettre le premier de ces deux points, que l'École de l'histoire des formes leur a rendu familier, mais ils n'en tirent pas de conséquences « catholiques », parce que, disent-ils, l'Église existant avant

les Écritures du Nouveau Testament est celle de l'époque des Apôtres et de la pose des fondements <sup>65</sup>. Celle dont nous parlons aujourd'hui se construit sur ces fondements apostoliques en se référant à l'enseignement des Apôtres fixé dans leurs écrits. L'apostolicité est vue ici seulement comme apostolicité de doctrine, sans considération de l'apostolicité des ministères, garantie par l'Esprit Saint. Quant au second point, à savoir l'intervention de l'Église dans la fixation du Canon, nous avons vu comment la plupart des théologiens protestants l'abordent de telle manière qu'ils peuvent faire, croient-ils, l'économie d'une intervention de l'Église et de son autorité. On reste donc au seuil de la question ecclésiologique.

Au xvi<sup>e</sup> siècle, les Réformateurs ont substitué la Parole de Dieu à l'Église dans les fonctions, les privilèges ou les attributs que la théologie catholique lui reconnaissait : et, par Parole de Dieu, ils ont entendu l'Écriture. Du moins ont-ils appliqué leur idée de telle manière qu'on était ramené à l'Écriture. E. Flesseman-Van Leer ■ récemment étudié une des premières controverses du xvi<sup>e</sup> siècle sur la question Écriture et Tradition, celle qui s'est instituée, à partir de 1526, entre Thomas More et William Tyndale <sup>66</sup>. Tyndale disait : Écriture, et il lui attribuait la suffisance, la nécessité, l'évidence de sa propre inspiration et la clarté de son sens. More disait : Église, et il lui attribuait la garde et la prescription de traditions non écrites, la détermination du Canon, l'interprétation du texte. En serait-on demeuré au même point qu'au premier jour? Quatre siècles de controverse et quatre décennies d'œcuménisme n'auraient-ils encore rien changé au niveau de la position de la question?

#### IV. — LA QUESTION ECCLÉSIOLOGIQUE. JALONNEMENT DE L'AVENIR ET DES CHANCES POSSIBLES D'UN DIALOGUE NOUVEAU.

La question décisive se dégage assez clairement de tout ce qui précède. Nous la formulerons ainsi : reconnaît-on une valeur *propre*, coordonnée à celle de l'Écriture comme à une règle souveraine, mais ne se réduisant pas à l'Écriture, à l'Église, à ■■ vie, à ce qui est authentiquement de Dieu dans son histoire?

Non, bien sûr, à l'Église pour elle-même, mais à l'Église et à ce que son histoire présente d'authentique, à cause de l'*institution du Christ, et du Saint-Esprit qui œuvre en elles*. En d'autres termes, n'existe-t-il, comme moyen divinement institué pour nous relier à Dieu, *que l'Écriture*?

La réponse catholique est que l'Église, liée à l'Écriture, entre comme élément original, voulu par Dieu, dans la constitution du rapport religieux. Nous dégagerons une fois encore, un peu plus loin, les implications de cette réponse. Cherchons d'abord s'il existe, du côté protestant, un début au moins d'agrément ~~en~~ ce sens? Oui, nous semble-t-il, et de plusieurs façons.

1<sup>o</sup> *Par un dépassement d'une Scriptura sola étroite, au nom du réalisme de l'œuvre du ministère.*

Nous avons, au cours du présent ouvrage et déjà précédemment <sup>67</sup>, rencontré souvent, chez les Réformateurs eux-mêmes et dans la pensée protestante, un passage de « Parole de Dieu » à « Écriture ». Ils disent « Parole de Dieu » et ils entendent « Écriture » à peu près aussi fréquemment et d'une façon aussi spontanée que les catholiques, à l'époque moderne, disent « Église » et pensent « Hiérarchie ». Chacun de ces deux cas mériterait une enquête à travers un certain nombre d'auteurs ou d'œuvres.

Or, nous sommes bien d'accord que l'Écriture, prise comme *texte*, est la Parole de Dieu en ce sens que Dieu en a pris l'initiative et la responsabilité. Mais elle ne l'est pas sans plus, pour nous, si l'on entend par Parole de Dieu l'acte présentement posé par Dieu dans un esprit vivant, bref, la Parole qu'Il dit activement et actuellement.

On nous dit que la Parole de Dieu construit l'Église : les Réformateurs l'ont revendiqué <sup>68</sup>, mais les Pères l'avaient dit bien souvent <sup>69</sup> et, avant eux, le Nouveau Testament l'avait affirmé <sup>70</sup>. Il s'agit de la parole qui suscite et nourrit la foi, par l'opération de l'Esprit : c'est la parole confiée au ministère de l'Église. Cependant, on l'entend souvent au sens d'un biblisme étroit : la « parole », c'est *le texte*. Or ce n'est pas la même chose. Ou bien, si l'on fait la distinction, c'est pour la réduire à rien, du point de vue qui nous intéresse ici, en restreignant strictement l'action du Saint-Esprit à faire comprendre *l'Écriture*. Il

est, par contre, très important, de savoir que si, d'un côté le texte sacré n'est pas toujours Parole active du Dieu vivant, d'un autre côté, le don de Dieu aux hommes pour les faire vivre avec lui ne se réduit pas à l'Écriture. *Il existe des dons de grâce et des actes du Saint-Esprit en dehors de la Parole, et surtout de la Parole identifiée à l'Écriture.* Il peut même exister une Parole de Dieu en dehors de l'Écriture, de sa lecture ou de son commentaire formel. C'est pourquoi la critique adressée aux Catholiques de croire certaines choses *sine Verbo Dei*, et donc, dit-on, de suivre une pensée tout humaine, sujette à l'erreur, est une pétition de principe : elle suppose tacitement qu'il ne peut y avoir aucune Parole de Dieu, sous aucune forme, en dehors de la Parole biblique et de son commentaire. C'est là une supposition que l'on peut nier, sans pour autant méconnaître, ce que nous nous gardons de faire, qu'une telle Parole ne pourrait être ni contraire, ni même véritablement étrangère aux saintes Écritures.

Un théologien luthérien, M. P. Scherding, réfléchissant récemment sur le principe scripturaire dans son rapport avec le ministère de la Parole, rejoignait des considérations qui nous sont chères et qui ont leur place, croyons-nous, dans la question qui nous occupe présentement <sup>71</sup>. Il se référait à l'usage apostolique des Écritures de l'Ancien Testament, qu'il caractérisait comme nous l'avons fait nous-mêmes (cf. *E. H.*, p. 76-91) : l'Écriture est moins utilisée comme référence de type scientifique, *Proof-text*, que citée et interprétée à la lumière des réalités spirituelles qui font l'objet de la foi et de l'expérience chrétienne. De même la prédication chrétienne est-elle

plus qu'une interprétation des textes sacrés, elle témoigne de l'action généreuse et régénératrice de l'Esprit qui signifie la présence du Christ ■■ sein de son Église (p. 219). L'opposition contre l'Église romaine d'un côté et contre les spiritualistes de l'autre a imposé aux épigones de Luther une conception trop formaliste et rigoriste du principe scripturaire (...). L'identification trop hâtive de la Parole de Dieu avec le texte des Écritures, à laquelle les Réformateurs ont été entraînés dans l'ardeur du combat, ■ eu des suites fâcheuses (p. 320). Dans ■■ polémique contre l'Église romaine, ...l'Église protestante, en préconisant le principe du retour aux sources et en essayant de renouer directement avec l'Église primitive, a méconnu l'importance de la

tradition vivante, alors que l'image de l'Église du Christ est représentée par ce que l'*Épître aux Hébreux* appelle la nuée des témoins, ou ce qui, d'après le *Credo*, est la communion des saints (p. 223). La Bible ne lui (= le peuple protestant) est-elle pas devenue étrangère, en partie ■■■ moins, parce qu'on a laissé se creuser un trop grand vide entre le passé et le présent, sans penser à s'appuyer sur les valeurs de la tradition qui relie l'un à l'autre? (p. 230).

C'est en effet le rôle de la Tradition en sa réalité dogmatique. Mais cela revient à reconnaître qu'il existe une action de Dieu, de son Saint-Esprit, dans l'Église, dans la trame de son histoire et l'exercice de sa mission d'annoncer l'Évangile, et que cette action est, pour notre connaissance et notre vie, une source : une source seconde, subordonnée, mais une certaine source. Le principe scripturaire n'est pas nié, mais il est débordé en son sens de *Scriptura sola* et comme usage raidement limitatif du « Il est écrit ». Il ne suffit pas de « scruter les Écritures » (cf. *Jn*, 5, 39) : il y a un attachement au « Il est écrit » qui ferme la lettre sur elle-même et, parce qu'elle ne l'y trouve pas expressément indiquée, refuse une réalité que l'Église tient, soit pour l'avoir héritée sous cette forme de *réalité* <sup>72</sup>, soit pour l'avoir reconnue dans l'ensemble de l'attestation scripturaire, à la lumière de l'expérience qu'elle a faite. On comprend que la liturgie et la vie contemplative monastique soient des arches saintes de la Tradition...

2° Par une considération du ministère comme prolongeant, dans le temps de l'Église, l'apostolat institué par le Christ.

Si nous ne nous trompons — mais nous craignons de parler trop péremptoirement en un domaine qui appartient ■ d'autres... —, la théologie protestante courante ne connaît pas, et même elle refuse, cette idée. Pourtant, les Réformateurs n'ont pas voulu exclure le ministère, mais seulement le lier à la Parole, pour éviter l'affirmation d'une puissance ecclésiastique indépendante de l'autorité de Dieu. Ce faisant, cependant, ils n'ont considéré l'autorité de Dieu que comme se rendant actuelle dans la Parole, non sous la forme de l'acte par lequel, avant ou après ■■ résurrection, mais avant sa remontée ■■■■ Cieux, Jésus-Christ,

Notre-Seigneur, ■ institué un ministère apostolique durable (voir en particulier *Mt*, 28, 18-20). Ainsi l'apostolicité était-elle mise dans la conformité et continuité avec la parole apostolique, par le moyen de l'Écriture, ce qui, certes, n'est pas faux, mais ■■ doit pas devenir exclusif.

Or, c'était exclusif. La théologie protestante était dès lors vouée 1° à ne pas admettre de prolongement, dans le temps de l'Église, du ministère divinement institué dans les Apôtres, et qui cessait avec eux; 2° à ne voir dans les ministres comme tels que des hommes désignés par la communauté, investis par un simple droit humain, la part divine de droit et d'autorité de leur ministère n'étant que celle de la Parole; 3° à ne connaître d'apostolicité que celle de cette Parole, non celle d'une fonction, d'une autorité et d'une grâce relevant d'un ministère institué <sup>73</sup>; 4° à ne pas faire figurer le ministère dans la définition de l'Église, où l'institution divine est limitée à la Parole et aux sacrements, comme si le ministère n'en faisait point partie <sup>74</sup>. Dans l'ecclésiologie protestante, il n'y a pas, entre Dieu et la communauté chrétienne (*ecclesia congregata*), de ministère divinement institué pour prononcer la Parole (*ecclesia congregans*) : il y ■ la Parole, qui, si elle est reçue, constitue l'Église, la mesure et la juge <sup>75</sup>.

Dans ■■ perspectives, l'apostolicité et l'action du Saint-Esprit sont non seulement liées mais limitées à l'Écriture. On ne pose même pas la question, on l'exclut d'emblée, d'une apostolicité d'un ministère issu de celui des Apôtres et affecté des charismes correspondants, qui représenterait aussi une voie de l'action de Dieu et un élément constitutif du rapport religieux que le peuple de l'Alliance est appelé à vivre. Plusieurs critiques catholiques de M. O. Cullmann ont noté qu'il ramenait, sans le dire, toute inspiration ■ l'inspiration *scripturaire*, qui n'en est cependant qu'un cas <sup>76</sup>, et aussi qu'il identifiait implicitement l'infaillibilité ■ l'inspiration (scripturaire) <sup>77</sup> : de sorte que la fin de celle-ci fût, *ipso facto*, selon lui, la fin du charisme d'infaillibilité. Cela revient, d'un côté, à passer sous silence, au niveau du dépôt apostolique, une activité autre que celle de rédaction de quelques écrits, et donc l'existence, pour nous, d'une Tradition apostolique <sup>78</sup>, d'un autre côté, à méconnaître le moment majeur du charisme dont le

magistère est doté dans son office de « tradition active ». Or, ce sont là deux des articles les plus importants de la théologie catholique de la Tradition.

Mais voici que, tantôt par la voie de l'étude du Nouveau Testament et de l'histoire ancienne de l'Église, tantôt par celle d'une réflexion théologique soutenue par un sentiment plus complet de la réalité chrétienne de l'Église, certains théologiens protestants proposent une considération nouvelle et beaucoup plus positive du ministère vu comme un prolongement, dans le temps de l'Église, de l'apostolat institué par Jésus-Christ et auquel celui-ci a donné la promesse de sa présence, chaque jour, jusqu'à la fin.

C'est M. le pasteur J. J. von Allmen, professeur à la Faculté de Théologie de Neuchâtel, affirmant que « le ministère est nécessaire à l'Église autant que l'Église est nécessaire aux ministres » et montrant comment le ministère représente *le vis-à-vis* de Jésus-Christ et de l'Église<sup>79</sup>. Rappelons-nous que le *Gegenüber*, le vis-à-vis et la confrontation de l'Église et de sa norme, est la requête profonde de la Réforme, le motif le plus grave de son refus de notre notion de Tradition : et si ce vis-à-vis ne se réalisait pas seulement dans l'Écriture, mais aussi, à sa manière, dans le ministère institué, c'est-à-dire hiérarchique...?

C'est M. le pasteur J. L. Leuba, lui aussi professeur à Neuchâtel, liant la nécessité et le rôle d'une fonction enseignante de l'Église (magistère) à la façon dont il a, en d'autres études, fondé la réalité d'un enseignement dans la réalité d'une véritable histoire, qui se déroule dans le temps de l'Église<sup>80</sup>. La prédication de l'Église n'est pas une pure répétition de ce qui a été scripturairement formulé; elle doit, non seulement traduire le message biblique en termes adaptés aux hommes, mais répondre aux questions du temps et proposer, pour cela, une doctrine dont l'Écriture ne fournit que les principes. Un magistère est donc nécessaire : sans lui, l'Église n'exercerait pas sa fonction de mettre l'homme réel, qui vit dans l'histoire, en rapport avec la Parole de Dieu.

C'est M. le pasteur Fr. J. Leenhardt qui, traitant formellement le problème « Écriture et Tradition<sup>81</sup> » et fondant, pour le « et » de son titre, un sens résolument conjonctif, montre que l'apos-

tolat ne comporte pas seulement la fonction des témoins oculaires de la Résurrection, fonction qui ne survit pas aux Douze, mais aussi celle de prêcher : cette fonction-là continue dans le temps de l'Église comme un prolongement, conforme à l'intention du Christ, de l'apostolat des Douze. « Aussi l'aspect formel de leur mission, *leur mission elle-même*, considérée comme réalisant la volonté de présence de Jésus-Christ, ne peut être restreinte ■ leurs écrits; et si leur fonction de témoins oculaires passe directement à l'Écriture, leur fonction de témoins, de prédicateurs actualisant l'Évangile sur l'ordre du Christ se poursuit et se poursuivra aussi longtemps que durera la volonté de présence du Christ aux hommes » (p. 34). Bref, l'apostolicité ne s'exerce pas par la seule Écriture; la foi des chrétiens n'est pas réglée par l'Écriture *seule* et de façon immédiate, mais *aussi* par la prédication d'un ministère institué, tout au long de l'histoire de l'Église. La Tradition reprend sa place : son rôle et sa justification tiennent à l'existence de cet intermédiaire humain d'un ministère apostolique dans lequel se réalise la présence du Christ promise à son Église jusqu'à la fin <sup>82</sup>. « La tradition devient une réalité vivante et l'on n'est pas loin de comprendre en quel sens il est possible de dire que la révélation scripturaire... *horresco referens!*... ne suffit pas » (p. 38-39). « Je risque une formule plus incisive en disant que la fonction apostolique appartient à l'essence de l'Église, mais pas l'Écriture » (p. 34-35).

Après cela, citerons-nous encore la déclaration de ces vingt-neuf personnalités de l'Église réformée de Hollande adressée à « tous ceux qui aiment l'Église de Jésus-Christ <sup>83</sup> »? Citerons-nous un des théologiens de Taizé, P. Y. Emery, qui synthétise bien l'idée de ce paragraphe nouveau d'une théologie rénovée <sup>84</sup>?

Simple tendances catholicisantes?

Non! redécouvertes faites dans le climat œcuménique.

L'effort ainsi commencé n'aura les assises qu'il appelle que si la pensée protestante se réinterroge sur le fondement de ce ministère dérivé de l'institution apostolique. Ce fondement ■ trouve dans une christologie pleinement conforme à celle de la Tradition et des grands conciles. Nous avons montré ailleurs <sup>85</sup> que la pensée protestante rapporte et relie habituellement l'existence de l'Église au Saint-Esprit et à l'événement spirituel de

l'annonce que Dieu nous est salutaire en Jésus-Christ, annonce à laquelle répond notre foi et qui est elle-même événement par le Saint-Esprit. Elle ne rapporte et ne relie pas l'existence de l'Église au Christ tel qu'envoyé du Père il ■ vécu en notre chair, ni à une institution par lui. La théologie catholique le fait, au contraire, sans méconnaître pour autant l'actualité de l'action du Seigneur glorieux, par son Saint-Esprit, mais on doit avouer que, surtout depuis la Réforme grégorienne et le développement des points de vue juridiques dont elle ■ été suivie, en raison aussi d'une tendance « physiciiste » ou « chosiste » favorisée par la Scolastique, elle insiste beaucoup moins sur ce rôle et cet actualisme du Saint-Esprit que sur l'institution relevant de la puissance du Christ. Cependant, faisant cela, elle honore le schéma évangélique (surtout S. Jean) et traditionnel (S. Clément, Tertullien, etc.) montrant « Dieu » mandatant le Christ, qui mandate les Apôtres, qui mandatent des héritiers ou successeurs dans le saint ministère <sup>86</sup>. Cela suppose une considération de Jésus-Christ *comme autorité* qui, pour autant que nous soyons informé, est assez étrangère à la pensée protestante et devrait faire, de sa part, l'objet d'une étude attentive.

Elle le pourrait d'autant mieux qu'elle s'est souvent attachée avec fruit à la Seigneurie ou Souveraineté du Christ. Mais elle l'a trop exclusivement considérée comme attribut du Christ glorifié, pas assez comme puissance résidant déjà, de droit, dans le Christ venu en chair, conformément à l'ontologie du dogme de Chalcédoine : « Toute puissance m'a été donnée... *Allez donc*, de toutes les nations faites des disciples... » C'est cette puissance royale du Christ qui insère efficacement son office sacerdotal et son office prophétique dans le temps, qui fait de lui, vraiment, le Maître du temps : ce qu'il est, non seulement en lui-même, au ciel, mais en son Église : « J'ai vaincu le Monde. » « Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles. »

Si les idées exposées dans les pages précédentes trouvaient un accueil et un écho dans de larges secteurs de la pensée protestante, celle-ci éprouverait moins de difficulté qu'elle n'en montre à accepter l'idée de *développement*, qui est si étroitement liée à celle de Tradition. Aujourd'hui, cette idée répugne aux théolo-

giens protestants, et surtout elle les inquiète <sup>87</sup>. Il leur semble qu'en attribuant aux développements éventuels une valeur homogène, donc égale, au dépôt apostolique premier, le catholicisme tombe dans le péché qu'ils lui reprochent, celui d'absolutiser son histoire et d'ériger sa propre vie en norme. Bien des théologiens protestants ne seraient pas contre le développement, mais n'acceptent pas qu'on attribue à ses produits une valeur normative autre que leur valeur de traduction du contenu des Écritures <sup>88</sup>. Nous ne disons en principe rien d'autre, sous réserve d'autres moyens que l'Écriture pour transmettre le dépôt apostolique. On devrait donc pouvoir, sur cette difficile question du développement, faire un substantiel chemin les uns vers les autres. Tout l'effort n'incomberait pas aux « autres », mais il faut bien avouer que la théologie protestante n'a pas fait, sur cette question, un travail comparable à celui qu'a fourni la théologie catholique. Raison de plus pour signaler et saluer de très intéressantes prémices d'un tel travail <sup>89</sup>.

### *Conclusion.*

Le présent chapitre ne voulait être ni une discussion polémique ni une justification générale des positions catholiques. Il visait à faire le point du dialogue entre la Réforme et la vieille Église sur la question de la Tradition. C'est ce qui nous permet de ne parler que très brièvement, moins pour conclure que pour annoncer le programme du dialogue à continuer, des deux points qui commandent, à leur racine, les accords et les désaccords.

C'est d'abord la conception du temps de l'Église dans son rapport avec ce que M. O. Cullmann, initiateur en ce domaine, appelle le temps de l'Incarnation ou celui de la pose des fondements. Tous les censeurs catholiques de Cullmann ont critiqué la coupure mise par lui, estiment-ils, entre ces deux temps <sup>90</sup>. Comme si le Christ et l'Église étaient extérieurs l'un à l'autre et que l'Église ne faisait, vivant dans un temps purement profane, qu'essayer de se conformer du dehors au modèle posé une fois pour toutes. Pourtant, O. Cullmann admet une très positive valeur du temps de l'Église au point de vue de l'histoire du salut. Si l'on accepte de dépasser l'analyse des mots et des textes, si précieuse mais trop courte pour régler un problème dogmatique

de cette ampleur, à laquelle s'est tenu M. Cullmann, et si l'on interroge le Nouveau Testament au niveau où il peut répondre vraiment au problème *théologique*, on trouve, nous semble-t-il, 1<sup>o</sup> une affirmation de la pleine historicité du don de Dieu. L'histoire de l'Église n'est pas une histoire seulement *humaine* qui ne ferait que se référer du dehors à l'« une fois pour toutes » de l'Incarnation : par la Pentecôte, suite ou fruit de Pâques, ce qui est arrivé une fois s'historicise et entre dans le temps <sup>91</sup>. 2<sup>o</sup> l'affirmation ou la supposition que le Christ et l'Église sont l'un dans l'autre et qu'un même « mystère » les enveloppe. Le P. Mersch montre, dans toute la partie biblique de sa grande enquête sur le Corps mystique, comment les différents livres du Nouveau Testament portent leur affirmation sur l'annonce, après le Christ en sa vie historique et à partir de lui, d'une vie du Christ dans les siens. Reprenant brièvement ce qu'il a montré longuement, il applique cela à une prolongation de l'enseignement du Christ dans son Corps vivant <sup>92</sup>. L'idée d'« Incarnation constituée » déplaît beaucoup aux protestants, qui y voient le même danger que dans celle de développement. Nous avons conscience de ce que l'expression peut avoir de critiquable et nous l'évitons généralement, mais conscience, aussi, de ce qu'elle traduit gauchement de vrai et d'authentiquement néotestamentaire : ce fond de vérité est l'impossibilité de mettre une coupure, tout en maintenant une différence décisive, entre le Christ et son Corps ecclésial.

Précisément, le second point qui commande sa profondeur la théologie de la Tradition tient au réalisme et à la vérité avec lesquels on reconnaît, dans l'Église, le Corps (mystique) du Christ. Il est possible que la théologie catholique développe trop exclusivement l'aspect d'intériorité et de continuité vitales entre le Christ et son Corps <sup>93</sup> : il est certain que la théologie protestante, éloquente pour parler de la seigneurie du Christ sur l'Église, est loin d'avoir assez considéré le réalisme avec lequel l'Église est le Corps du Christ. Les Réformateurs ont été en partie les victimes d'une perte ou d'un affaiblissement du sens de l'Église comme mystère de type sacramentel, qu'on a pu relever un peu partout au xvi<sup>e</sup> siècle. W. Schweitzer ne se trompe pas lorsqu'il estime que notre théologie de la Tradition s'explique par notre

théologie de l'Église considérée comme le Corps du Christ ou le sacrement de sa présence <sup>94</sup>. Les théologiens protestants ~~ne se~~ rapprochent de nous sur ce point qu'en s'en rapprochant aussi sur l'autre <sup>95</sup>.

Mais, à une telle profondeur, la théologie engage des orientations prises à l'égard des articles les plus fondamentaux de la foi. Ce qui est ~~en~~ cause, c'est la conception du rapport religieux : la Réforme le voit comme le rapport dramatique et dialectique de la *personne* pécheresse avec l'Absolue Sainteté. Ce qui est en cause, c'est l'abordage du dogme christologique, la place qu'on attribue à l'humanité du Christ, la façon dont on voit les rapports entre, d'une part, l'Église, ses ministères, sa vie, et, d'autre part, le Christ du ministère public et l'Esprit que Dieu nous envoie d'en haut pour faire de nous des chrétiens. Sur deux points de cette économie complexe, la théologie protestante nous semble avoir encore de substantiels progrès à faire : sur le lien de l'Église avec le Christ et ce qu'il a fait en les jours de ~~sa~~ chair <sup>96</sup>; sur le lien entre l'Église et le Saint-Esprit, sur l'action du Saint-Esprit dans l'histoire de l'Église. Nous disons bien : l'Église, car la théologie protestante s'est trop contentée jusqu'ici, croyons-nous, de considérer l'œuvre du Saint-Esprit dans la personnalisation, c'est-à-dire l'application à chaque individu, de la Révélation et de la Rédemption. Élaborer une doctrine plus satisfaisante de son action dans *l'Église* comme telle, est une condition nécessaire d'une théologie plus adéquate de la Tradition. Telle est d'ailleurs, également, la conclusion commune des deux Commissions, l'américaine (P. Georges Florovsky) et l'européenne (professeur K. E. Skydsgaard) qui travaillent, pour le compte de la Division des Études du Conseil œcuménique des Églises, les problèmes posés par la Tradition et les traditions...



## EXCURSUS A

### L'ÉVANGILE ÉCRIT DANS LES CŒURS

Le thème de l'Évangile écrit dans les cœurs ■ pris une valeur technique et une certaine densité de sens dans la théologie de la Tradition. Mais il avait d'abord son sens proprement biblique : il importe de reconnaître ce sens.

L'origine s'en trouve dans la 2<sup>e</sup> *Épître aux Corinthiens* (en 57), 3, 2-3 :

Notre lettre, c'est vous, une lettre écrite en nos cœurs, connue et lue par tous les hommes. Oui, vous êtes manifestement une lettre du Christ rédigée par nos soins, écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, ■■ vos cœurs.

Ces versets introduisent un développement sur le ministère de la lettre et le ministère de l'Esprit : la différence entre l'ancienne et la Nouvelle Disposition réside dans le don de l'Esprit, propre à celle-ci (2 *Cor*, 3, 6; *Rm*, 7, 6; *Ézéch*, 36, 14-28). Ce développement appartient lui-même à un ensemble plus large (2, 12 à 7, 4) sur le ministère apostolique. L'idée de lettre écrite sur ou dans les cœurs, avec l'Esprit du Dieu vivant, procède littérairement d'Ézéchiël et de Jérémie.

C'est dans le contexte du siège, imminent ou déjà commencé, de Jérusalem, puis dans celui du lendemain du désastre, que les deux prophètes parlent. Il s'agit du rapport d'alliance institué par Jahvé entre son peuple et lui. Israël ■ rompu le pacte en n'obéissant pas aux prescriptions de l'alliance. Il sera châtié, détruit. L'alliance est à terre. Mais le prophète, qui ■ reçu mission de détruire et d'arra-

cher, est aussi envoyé pour édifier et planter. Jahvé reprendra son œuvre, et d'une façon, cette fois, définitive, tant parce qu'elle atteindra le terme qu'elle vise, le cœur de l'homme, que parce qu'elle sera l'œuvre de Jahvé lui-même, de son Esprit<sup>1</sup>. Voici les textes principaux :

*Ézéch*, 11, 19 (peu avant le siège, vers 590) : « Je leur donnerai un seul cœur et je mettrai en eux un esprit nouveau : j'extirperai de leur corps le cœur de pierre et je leur donnerai un cœur de chair (afin qu'ils marchent selon mes lois). »

*Jér*, vers 587-96 : 31, 31-34 : « Voici venir des jours — oracle de Jahvé — où je conclurai avec la maison d'Israël (et la maison de Juda) une alliance nouvelle. Non pas comme l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères le jour où je les pris par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte. Cette alliance — mon alliance! — c'est eux qui l'ont rompue. Alors, moi, je leur ferai sentir ma maîtrise, oracle de Jahvé. Mais voici l'alliance que je conclurai avec la maison d'Israël après ces jours-là, oracle de Jahvé. Je mettrai ma loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur. Alors je serai leur Dieu et eux seront mon peuple. Ils n'auront plus à s'instruire mutuellement. »

Ce texte est cité par l'*Épître aux Hébreux*, 8, 9 et s. L'idée d'une connaissance si intérieure qu'on n'aurait plus besoin de maîtres humains se trouve aussi, avec allusion à *Is*, 54, 13, dans *S. Jean*, 6, 45 et 1 *Jn*, 2, 20, 27. Pour l'annonce d'une nouvelle alliance, éternelle, après un châtement d'Israël coupable, on comparera *Ézéch*, 16, 39-60.

Jérémie dit aussi, 24, 7 : « Je leur donnerai un cœur pour connaître que je suis Jahvé. Ils seront mon peuple et moi je serai leur Dieu. » — 32, 39 : « Je leur donnerai un autre cœur et une autre manière d'agir (...) et je mettrai ma crainte en leur cœur pour qu'ils ne s'écarteront plus de moi... »

Enfin Ézéchiél, après la catastrophe de 586 (36, 24-27) : « Alors je vous prendrai parmi les nations et je vous rassemblerai de tous les pays étrangers, et je vous ramènerai vers votre pays. Je répandrai sur vous une eau pure et vous serez purifiés... Et je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau, j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai mon esprit en vous et je ferai que vous marchiez selon mes lois... »

On comparera, dans Ézéchiél lui-même, la vision des ossements desséchés et réanimés (ch. 37 : « et je mettrai mon esprit en vous, et vous vivrez... »), puis, dans le monde spirituel de Jérémie, *Deut*, 30, 6-8; *Ps*, 51, 12-14 et le motif de la circoncision du cœur, *Jér*, 4, 4.

Trois valeurs principales nous paraissent, dans leur liaison même, engagées dans ces annonces prophétiques : 1° Il s'agit du vrai rapport d'alliance, qui est le centre du Propos de Dieu et de l'histoire du

salut. Le terme divin en est le « Dieu vivant », que nomme S. Paul dans le texte dont nous sommes partis et qui, dans l'Ancien Testament, est l'initiateur de l'histoire sainte, de l'alliance, de la délivrance d'Égypte <sup>2</sup>. 2° C'est l'Esprit de Dieu qui réalise ce vrai rapport d'alliance. Il est la force qui fait accomplir à ses élus le plan de Dieu <sup>3</sup>. Aussi l'instauration d'un état meilleur, et même parfait et définitif, de la relation d'alliance est-elle attribuée à un don nouveau et plénier de l'Esprit. 3° Cet état parfait ne peut consister que dans une intériorisation des dispositions qui répondent, dans l'homme, au rapport d'alliance. On sait que le plan de Dieu est marqué par un passage des choses à l'homme et par une visée d'intériorité parfaite. Or, en style biblique, le « cœur » désigne la disposition foncière de l'homme, le siège des sentiments et des pensées, l'organe même de l'intériorité <sup>4</sup>.

Ainsi quand S. Paul compare la communauté qu'il a fondée à « une lettre du Christ, écrite, non avec de l'encre mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur vos cœurs », il situe l'œuvre de son ministère dans l'ordre de la Nouvelle Alliance en laquelle se réalise le vrai et parfait rapport religieux. Il n'est pas formellement question, ici, de l'Évangile.

Quand a-t-on commencé à parler d'*Évangile* écrit dans les cœurs ? Pas à l'époque des Pères, autant que nous sachions. S. Irénée parle de *salut* que plusieurs peuples barbares possèdent « écrit sans encre ni papier, par l'Esprit Saint, dans leur cœur, et ils gardent avec soin la tradition ancienne, croyant en un seul Dieu <sup>5</sup>... ». Le salut ■ pour principe la foi, qui se résume dans la profession qu'on en fait au baptême. Garder ainsi dans le cœur est plus noble que garder inscrit sur du papier. C'est le propre d'une fidélité totale. Irénée revendique celle-ci pour les paroles qu'enfant il avait entendues de la bouche de Polycarpe <sup>6</sup>. Nous l'avons vu, lorsque le catéchuménat fut organisé au plan liturgique, on faisait au catéchumène une obligation d'apprendre par cœur le symbole et le Pater, sans les mettre par écrit. S. Augustin citait, à cette occasion, le texte de *Jér*, 31, mais il ne parlait pas précisément de l'Évangile <sup>7</sup>. Par contre, dans l'explication de la même cérémonie que donne le Sacramentaire gélasien, l'évêque dit ■ catéchumène : « Apprenez le symbole d'une âme attentive, et, ce que nous vous transmettons tel que nous l'avons reçu, inscrivez-le, non sur quelque matériau sujet à la corruption, mais sur les pages de votre cœur <sup>8</sup>. »

Au fond, malgré l'immense prestige du Texte ou du Livre, la mémoire vivante de la fidélité du « cœur » l'emportait en dignité. La sainte Écriture exalte le fait de « garder en son cœur » (cf. *Gn*, 37, 11; *Dn*, 7, 28; *Lc*, 2, 19 et 51). Clément d'Alexandrie écrivait, approchant ainsi de notre thème : « Par l'instruction donnée par le Sauveur ■ Apôtres, la tradition non écrite de la tradition écrite (c'est-à-dire un commentaire des Écritures) ■ été transmise jusqu'à nous, ayant

été écrite par la puissance de Dieu dans des cœurs nouveaux, correspondant à la nouveauté du Livre d'Isaïe <sup>9</sup>... »

Les Pères citent assez volontiers l'un ou l'autre des textes que nous avons transcrits, *Jér*, 31 ou *2 Cor*, 3, 3, mais ils le font dans la perspective de ces textes eux-mêmes, à savoir pour exprimer la différence entre la loi ancienne et la loi nouvelle. Ainsi S. Jean Chrysostome <sup>10</sup>. Ainsi, souvent, S. Augustin, surtout dans le *De Spiritu et littera* (412), qui est le « lieu » propre de cette distinction <sup>11</sup>. Dans ses catéchèses baptismales, Jean Chrysostome fait bien allusion aux termes de *2 Cor*, 3, 3, mais pas à propos de la *traditio symboli* : il les applique au pacte ou traité que représente le sacrement lui-même, et qui est écrit, « non à l'encre, mais avec l'esprit <sup>12</sup> ».

Les Pères trouvaient encore l'annonce d'une deuxième loi, celle de l'Évangile, dans le titre même de « deutéronome » que portait un livre du *Pentateuque* : ce serait « cette loi de l'Évangile écrite dans le cœur du croyant qui entend et retient la Parole du Christ <sup>13</sup> ». Ils aimaient aussi développer le thème de la Pentecôte chrétienne répondant à la Pentecôte judaïque, en laquelle on fêtait le Don de la Loi sur le Sinaï <sup>14</sup>. La première loi avait été écrite sur des tables de pierre, la seconde était celle de la grâce, celle du Saint-Esprit, et elle avait été inscrite dans le cœur des fidèles.

Une des premières applications formelles à la Tradition, sinon du texte même de S. Paul, du moins du thème qu'il énonce, se trouve, après Clément d'Alexandrie, chez Nicéphore, patriarche iconophile de Constantinople, déposé en 815. « Tout ce qu'on fait dans l'Église est Tradition, dit-il, l'Évangile y compris, puisque Jésus-Christ n'a rien écrit, ayant déposé sa parole dans les âmes <sup>15</sup>. »

Sans faire une application aussi directe à la Tradition, les grands Scolastiques devaient préparer celle qu'on ferait au moment du concile de Trente. Du moins S. Thomas d'Aquin, car nous ne voyons pas que S. Bonaventure ait beaucoup invoqué notre thème <sup>16</sup>. S. Thomas, lui, le fait assez souvent, en dépendance de S. Augustin et de son *De Spiritu et littera*, dont il assume les idées. Il reste dans le cadre de l'opposition biblique et augustinienne entre le régime mosaïque de la lettre et le régime chrétien de l'esprit. Il dit bien, avec S. Augustin, que toute l'Écriture, y compris celle du Nouveau Testament, est, en tant que chose écrite, extérieure au cœur de l'homme, une lettre qui tue <sup>17</sup>. L'usage de moyens extérieurs continue sous la Nouvelle Disposition, mais ce ne sont que des réalités secondaires, dont tout le rôle est de procurer le fruit intérieur, qui est le principal : des *inducuntia ad gratiam Spiritus Sancti*, en laquelle consiste proprement la loi nouvelle, celle de l'Esprit de vie, écrite, non avec de l'encre, mais par l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur la table de nos cœurs <sup>18</sup>. S. Thomas cite le texte de *2 Cor*, 3, 3, mais dans ce contexte, authentiquement biblique, des caractères propres de la loi nouvelle, non dans celui du problème Écriture-Tra-

dition, problème qui n'était pas, alors, abordé de façon polémique, mais résolu dans la jouissance tranquille d'une harmonie et d'une continuité entre les deux choses. Pourtant, l'usage qu'il fait de notre thème est important pour ce sujet lui-même, car il a inspiré les théologiens du XVI<sup>e</sup> siècle, qui en ont adapté les catégories au problème qui leur était posé.

Les choses changent à la suite des théories de *Scriptura sola*. Est-ce parce que Wyclif, tout en tendant à une telle théorie et en en tirant, déjà, bien des conséquences pratiques, n'a guère fait d'énoncés de principe différents de ce qu'on peut trouver chez d'autres théologiens médiévaux? Thomas Netter, qui suit son adversaire sur son terrain et polémique contre lui avec érudition, sans faire un apport vraiment créateur de réflexion théologique constructive, n'utilise peut-être pas formellement le thème de l'Évangile écrit dans les cœurs en faveur de la Tradition, mais il en approche lorsqu'il écrit :

In eius (= Ecclesiae) fide, tamquam in tutissimo scrinio, totius latet thesaurus dogmatis Christiani : sub umbra autoritatis eius quiescit fides de Prophetis et omnis justa aestimatio Evangelicae veritatis, scriptae, inquam, et non scriptae, nisi, ut prius dixi, in cordibus conversorum <sup>19</sup>...

Mais ce sont surtout les apologistes de la vieille Église contre Luther et les Réformateurs du XVI<sup>e</sup> siècle, qui ont appliqué ce thème à la Tradition. Lequel de ces polémistes l'a fait le premier? Serait-ce Jacques Latomus? Se référant à son vieux maître parisien, dont il n'indique pas le nom, il dit que la ressource dernière de la foi est l'Évangile écrit dans les cœurs <sup>20</sup>. Cela semble bien proche de la grâce ou *vocatio (instinctus) interior* dont parle S. Thomas. Mais ce n'est dit qu'en passant, et pas dans un contexte de polémique contre une prétention de *Scriptura sola*. Nous sommes, par contre, dans ce contexte avec Jean Eck et Henry VIII, en 1521. Le roi d'Angleterre (et de France...), « défenseur de la foi », et derrière lui, sans doute, son chancelier Thomas More, reprochait à Luther de ne pas donner créance à certains sacrements — il s'agissait de la confirmation —, sous le prétexte qu'on ne les trouve pas dans l'Évangile : alors qu'on ne peut savoir quels sont les Évangiles *nisi tradente Ecclesia*. Il ajoute : d'autant que, si aucun évangile n'avait été écrit, il resterait cependant l'Évangile écrit dans le cœur des fidèles, qui ■ précédé tous les évangiles écrits <sup>21</sup>.

Au même moment, 1521, Jean Eck, le contradicteur tenace de Luther à la Dispute de Leipzig, faisait un grand usage de notre expression dans son *De Primatu Papae adversus Lutherum* <sup>22</sup>. Cela recouvrait, chez lui, tout ce que l'Église tient et qui n'est pas rigoureusement Écriture, ou plutôt, au-delà du texte matériellement pris (à la manière des Juifs), le sens de ce texte, dévoilé par l'Esprit aux

hommes spirituels, et tenu dans l'Église une. Eck adaptait, au problème soulevé par la Réforme, la théologie classique de S. Thomas : la loi évangélique est principalement la loi écrite dans le cœur de l'Église; la loi écrite n'est qu'un index orientant vers la loi intérieure ou mentale. Eck reprenait ces thèmes en 1530, dans sa *Repulsio articulorum Lutheri* <sup>23</sup>.

Publiant, en février 1528, ses *Grundtliche unterrichte* pour éloigner de la Réforme la princesse Marguerite de Anhalt, le Dominicain Jean Mensing, qui avait affronté personnellement Luther, distinguait comme trois états de la Parole de Dieu : dans le cœur, dans la bouche et sur le papier <sup>24</sup>. Déjà Cochläus, grand adversaire de Luther, avait souligné le fait que l'Écriture est incomplète, qu'elle n'a pas son sens, qu'elle n'est point Parole de Dieu, par elle seule et en sa propre matérialité de lettre, mais seulement dans un sujet vivant <sup>25</sup>. Il y avait là un effort intéressant pour distinguer entre lettre de l'Écriture et Parole de Dieu. Nicolas Herborn, Franciscain, un des critiques les plus originaux de Luther, distinguait de même le verbe écrit et le verbe inspiré, c'est-à-dire la Parole comme acte actuel de Dieu dans un esprit vivant <sup>26</sup>. On ne peut, disait-il, identifier l'Évangile et un document : un document est mort; l'Évangile n'est lui-même que reçu du Christ par un fidèle vivant. Le document écrit n'en est qu'un signe ou un témoignage <sup>27</sup>.

Quelques années plus tard, Jean Driedo, de Louvain, distinguait entre l'Évangile comme message prêché et l'Évangile comme récit écrit <sup>28</sup>. Le premier était cet Évangile écrit dans les cœurs des Apôtres, c'est-à-dire gardé dans leur fidélité vivante et qui devait être, par eux, imprimé dans le cœur des fidèles avant même qu'il existât aucun écrit du Nouveau Testament. Le contenu de cet Évangile était toute la prédication apostolique conforme au commandement de Mt, 28, 18-20, prédication toute relative au fait de Jésus-Christ-Sauveur; il était le contenu et le sens authentique des prophéties et des écrits évangéliques référés à Jésus-Christ.

Au cours des discussions de la IV<sup>e</sup> session du concile de Trente sur la question des Écritures et des traditions, le 18 février 1546, le cardinal Cervini distinguait trois principes de notre foi, qui sont tous trois de l'ordre de la Révélation : la Révélation faite aux patriarches, contenue dans les Écritures de l'Ancien Testament; l'Évangile écrit dans les cœurs des Apôtres, selon ce qu'avaient annoncé les prophètes : une partie en a été écrite, une autre a été laissée *in cordibus hominum*. C'est le Nouveau Testament. En troisième lieu, le Saint-Esprit, qui déclare les points de Révélation demeurés obscurs pour nous <sup>29</sup>.

Demeurons dans le cadre chronologique du concile de Trente. Martin Perez de Ayala prit part au concile à partir de la seconde moitié de 1546. Il publia à Cologne, en 1549, le premier ouvrage de théologie formellement consacré à l'étude de la Tradition : *De divinis, aposto-*

*licis atque ecclesiastica traditionibus*. Dès le départ, il distingue deux acceptions de « tradition ». En une première acception, la tradition contient tout l'Évangile, mais cet Évangile a d'abord été déposé comme une semence dans le cœur des hommes avant d'être rédigé par écrit : c'est ce que nous appelons aujourd'hui l'Évangile avant les évangiles <sup>30</sup>. Il était alors écrit « intra cordium secessus, digito Dei <sup>31</sup> », « in cordium penetralibus sculpta <sup>32</sup> », à la différence de ce qui sera plus tard fixé par écrit <sup>33</sup>.

Melchior Cano ne participa au concile qu'à partir de 1551 et son célèbre *De Locis* n'a été publié qu'en 1564, après sa mort. Mais on s'accorde à en dater la rédaction de l'époque du concile de Trente. Cano y use du thème de l'Évangile écrit dans les cœurs, avec citation de *Jér*, 30 et de *2 Cor*, 3 : une première fois pour montrer l'antériorité de la Tradition sur l'Écriture, dans la ligne du thème de l'Évangile avant les évangiles <sup>34</sup>; une seconde fois au nom de la dignité de l'Évangile et de sa supériorité, en arguant du fait, fondé dans des exemples et des textes antiques, que le secret convient au mystère : « Indignum ergo erat ut tota Evangelii doctrina, quae lex est spiritus et vitae, mortuis ubique litteris committeretur, nec ulla ex parte committeretur cordibus, cum de ea specialiter scriptum esset » (cit. de *Jér*, 30). Les fils, par opposition aux Juifs soumis à la Loi, sont appelés à la liberté de la grâce et ont la loi « insculptam in cordibus <sup>35</sup> ».

Évoquer d'autres textes encore ne nous avancerait pas beaucoup. La distinction entre l'Écriture comme document matériel et comme objet d'une foi vivant dans le cœur de l'Église demeure dès lors acquise à la théologie <sup>36</sup>. Nous pouvons tenter une interprétation d'ensemble, en tâchant de répondre à ces questions : Quels usages les controversistes du xvi<sup>e</sup> siècle ont-ils fait de notre thème, dans quelles directions de pensée ? Quel est le sens profond de ce thème dans la théologie catholique de la Tradition et de ses rapports avec l'Écriture ? A quelles valeurs profondes du christianisme répond-il ? Quelles sont ses conditions de pleine validité ?

Le thème relève d'une critique de la thèse protestante de *Scriptura sola*. A vrai dire, cette thèse est prise d'un peu court, assez matériellement et scolairement. Sans doute les apologistes catholiques sont-ils excusables : bien des énoncés parlaient de cette façon ; souvent, une ambiguïté demeurerait sur ce que désignait au juste « Parole de Dieu », on ne voyait pas bien s'il s'agissait de l'acte de Dieu parlant, se révélant, ou du texte de l'Écriture matériellement pris <sup>37</sup> ; enfin, ce qu'excluaient les Réformateurs était, lui, immédiatement très clair, il fallait, surseoir, critiquer leur refus ou leurs négations : les apologistes sont portés sur les points les plus menacés, à savoir l'autorité de ce que tient l'Église en plus ou au-delà des Écritures. Ils ont laissé de côté deux valeurs de la théologie réformée, où l'on eût pu retrouver un écho de la tradition et qui venaient, en quelque sorte, au-devant

de la vérité profonde que ces apologistes catholiques voulaient exprimer : une conception en quelque sorte sacramentelle de la Parole de Dieu, et même de l'Écriture; l'actualisme de l'opération de Dieu, par son Saint-Esprit, dans l'audition de la Parole ou l'intelligence des Écritures (« témoignage intérieur du Saint-Esprit »).

Au positif, le thème qui nous occupe visait à justifier la valeur normative de ce qu'on tient dans l'Église et qui n'est pas formellement écrit dans les Livres saints. C'est qu'il y existe une autre action, une autre intervention de Dieu, que son action et son intervention révélatrice dans l'Écriture, à savoir l'action par laquelle il communique le contenu et le sens de cette Écriture à des esprits vivants, par son Esprit. On appelle cette action, tantôt « inspiration », ou même « révélation, dévoilement », au sens large de ces mots, que nous avons étudié précédemment<sup>38</sup>, tantôt « Évangile écrit dans les cœurs ». Le sujet actif de cette action est Dieu, par son Saint-Esprit. Son réceptacle ou bénéficiaire est l'esprit des âmes religieuses ou l'Église.

Le sens du thème est donc très clair. Il se situe à un niveau profond. Il est de revendiquer comme principe régulateur de la foi, au-delà ou en plus de la lettre de l'Écriture, un acte actuel du Dieu vivant dans l'esprit vivant de l'homme. Rien n'eût dû être plus sympathique aux protestants. Mais, en reconnaissant un tel acte, les Réformateurs le gardaient strictement référé à la compréhension de l'Écriture d'abord posée comme étant la Parole de Dieu. Les apologistes catholiques, au contraire, constataient que l'Évangile avait été prêché avant la rédaction des Écritures du Nouveau Testament : le Christ l'avait confié, non à des écrits, mais à des hommes vivants, et il leur avait promis, pour le prêcher, le garder et le bien entendre, l'assistance de son Esprit. Cette livraison ou tradition de l'Évangile écrit dans les cœurs par l'Esprit de Dieu débordait ce qui en avait été fixé par écrit sur le papier (la lettre morte). C'était cela, la Tradition : à la fois sens de l'Écriture, pratiques ou vérités que l'Écriture, tout occasionnelle qu'en ■ été la rédaction, ne contenait pas expressément, assistance donnée à l'Église pour entendre droitement le tout. Et tout cela entraînant pour conséquence le devoir d'attribuer un *par pietatis affectus*, un même sentiment de piété et un même respect, à cette forme ou à ce fruit de l'action de Dieu qu'à l'Écriture, résultat d'une action semblable. La conséquence malheureuse de l'affrontement polémique ■ fait que cette articulation de la valeur « Église » et de la valeur « Écriture », qui devait se faire en synthèse, s'est développée en opposition. Elle ■ pris, par la polémique, l'allure d'une concurrence entre l'autorité de l'Écriture et l'autorité de l'Église, avec, chez certains au moins, une primauté de celle-ci sur celle-là<sup>39</sup>.

Un autre fait a joué encore. Les théologiens du xvi<sup>e</sup> siècle que nous avons cités disent que la Parole, objet normatif de la foi, est celle que l'Esprit forme dans le cœur de l'Église. Mais où et quand cela se passe-t-il? Qu'est-ce à dire : l'Église? La pensée de nos théologiens oscille

entre deux réponses qui **ne** sont nullement contradictoires, qu'on doit même tenir ensemble, mais dont l'équilibre et la synthèse sont difficiles. D'un côté, ils parlent, comme on le faisait traditionnellement, des *sancti*, des Pères et des auteurs anciens comme hommes spirituels, instruments du Saint-Esprit, en qui se continue le prophétisme de la Révélation <sup>40</sup>. D'un autre côté, ils parlent souvent de l'« Église » et, sans toujours entendre par là les chefs de l'Église, la hiérarchie, ils passent cependant **au** magistère. Ils ne pensent plus alors tellement à cette conversion spirituelle par laquelle le voile est enlevé de nos yeux, qui peuvent enfin voir le sens de l'Écriture — affirmation traditionnelle (voir *supra*, p. 151) —, qu'à un charisme d'assistance *assuré* à la fonction : « Qui vous écoute, m'écoute <sup>41</sup>. » La réalité « Évangile écrit dans les cœurs » est alors liée, et elle tend à s'identifier, à la mission hiérarchique, à l'acte et à l'autorité du magistère. Ainsi chez Jean Eck <sup>42</sup>. Le processus, dont nous avons retracé l'histoire dans notre *Essai Historique*, commence, par lequel Tradition tendra à s'identifier avec l'enseignement du magistère vivant en tant que tel. Quand le cardinal Stanislas Hosius écrit : « Vivum Evangelium ipsa est Ecclesia <sup>43</sup> », toutes les valeurs sont-elles bien en place?

L'étude de l'histoire de l'ecclésiologie nous **a** amené à penser que le tournant peut-être le plus important de cette histoire **a** été pris entre la fin du XI<sup>e</sup> et la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Dans l'usage de bien des textes et des thèmes, on est passé du plan de l'homme spirituel à celui d'une affirmation de privilèges hiérarchiques juridiquement assurés et conçus. Nous avons étudié ce passage pour l'usage de certains textes bibliques tels que *Jér*, I, 10 : « Ecce constitui te super gentes et regna ut eradices et disperdas, ut... aedifices et plantes », ou *2 Cor*, 2, 15 : « Spiritualis homo judicat omnia, ipse autem a nemine judicatur. » Pour quelques autres encore <sup>44</sup>. Nous l'avons retrouvé dans nombre de domaines, par exemple dans le chapitre des sources du droit, étudié par M. l'abbé Ch. Munier <sup>45</sup>. Le thème de l'Évangile écrit dans les cœurs tend à suivre la même ligne. Son origine lointaine se trouve dans les textes de Jérémie, d'Ézéchiel et de S. Paul opposant l'alliance nouvelle de l'Esprit à celle de la lettre. Son origine plus directe et plus proche est la théologie augustinienne-thomiste de la loi nouvelle. Son sens profond est d'affirmer que Dieu ne parle pas aux hommes dans **un** texte écrit seulement, mais par un acte de son Esprit vivant dans l'esprit vivant de ces hommes : il s'agit des conditions de plénitude de cette réalité spirituelle qu'est l'action révélatrice. Cet acte de Dieu **a** pour sujet bénéficiaire l'Église comme réalité totale et organique (notre ch. III) : une Église vue comme réalité vivante, surnaturelle et spirituelle, c'est-à-dire faite par le Saint-Esprit. Cela englobe l'activité du magistère, mais en la situant dans la totalité de la communion du Peuple de Dieu et Corps du Christ.

Aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, la théologie *De Ecclesia* s'est systématisée dans la ligne tracée par la polémique antiprotestante, surtout celle des

## LA TRADITION ET LES TRADITIONS

*Controverses* de Bellarmin, dont la perfection ■ fait l'extraordinaire réussite. Elle ■ été souvent un traité de droit public portant sur la constitution de l'Église, l'autorité. Il s'est opéré un certain divorce entre théologie et spiritualité, chacune suivant sa propre route <sup>46</sup>. La phrase célèbre, dans laquelle Möhler résumera le sens des traités *De Ecclesia* de l'époque des Lumières, est à peine une charge : « Gott schuf die Hierarchie und für die Kirche ist nun bis zum Weltende mehr als genug gesorgt », Dieu ■ créé la hiérarchie, et ainsi il ■ pourvu plus que suffisamment aux besoins de l'Église jusqu'à la fin du monde <sup>47</sup>.

Möhler est précisément le théologien qui, en reprenant le thème de l'Évangile écrit dans les cœurs, pour sa théologie de la Tradition, lui ■ le mieux restitué son sens profond. Möhler reprend d'abord l'idée, classique en théologie catholique, mais qui venait alors d'être découverte par des penseurs protestants <sup>48</sup>, de l'antériorité chronologique et de la primauté de la parole vivante. On ne peut pas séparer le texte et son intelligence, l'Écriture et l'Église en laquelle vit le sens de l'Évangile. Cet Évangile vivant dans l'Église, « sens chrétien de la communauté des fidèles », c'est la Tradition sous son aspect subjectif (elle est objective dans les documents en lesquels elle s'exprime) <sup>49</sup>. La Tradition ne consiste pas adéquatement dans la transmission mécanique d'un objet mort, mais dans le sens des choses, correspondant à la transmission du dépôt de ces choses mêmes.

Cette idée de la Tradition est elle-même traditionnelle. Les orthodoxes la partagent avec nous. C'est ainsi que le professeur M. E. Antoniadis, de la Faculté de Théologie d'Athènes, exprimait, au Congrès de Théologie Orthodoxe de 1936, les positions les plus classiques chez nous sur cette question <sup>50</sup> : Jésus-Christ lui-même n'a rien écrit, disait-il; un grand nombre d'apôtres non plus. C'est qu'ils visaient à écrire leur enseignement dans les cœurs, conformément à notre texte de *2 Cor*, 3, 3. Ce sont les fidèles mêmes qui sont le document écrit et scellé en eux par l'Esprit. Les écrits apostoliques ne sont que des témoignages portés à la Tradition, c'est-à-dire à leur prédication directe, par laquelle vivaient les Églises.

Notons pour finir que le thème auquel nous avons consacré cet Excursus n'est pas absent des études modernes sur la Tradition. Franzelin l'évoque, avec citation de *2 Cor*, 3, 2 s., pour montrer que réclamer la rédaction écrite de tout le dépôt est contraire à la façon de procéder de Dieu <sup>51</sup>. Nous avons retrouvé le même texte cité par Dom Lambert Beauduin et par Maurice Blondel (*supra*, ch. IV, p. 122 et 126).

## EXCURSUS B

### ÉCRITURES ET « VÉRITÉS NÉCESSAIRES AU SALUT »

Les Pères et les théologiens du moyen âge tiennent communément l'idée de la suffisance des Écritures. Nous ne reviendrons pas sur ce point, exposé avec une documentation convaincante par D. De Vooght, J. R. Geiselmann, G. H. Tavard et nous-même. On remarque d'autre part que les Médiévaux n'éprouvent aucune gêne à ajouter que bien des choses sont tenues ou observées dans l'Église que l'on ne peut fonder scripturairement et qu'on doit attribuer à la tradition. Dom P. De Vooght, qui est souvent revenu sur cette constatation, pense que les Scolastiques ont simplement été peu conséquents avec le principe de la suffisance de l'Écriture, qu'ils tenaient cependant <sup>1</sup>. Nous nous demandons s'il est nécessaire de supposer une telle inconséquence et s'il ne faudrait pas faire entrer en ligne de compte une précision qu'on trouve chez nombre d'entre eux et jusqu'en plein xvi<sup>e</sup> siècle, lorsqu'il s'agit, non peut-être de définir, du moins de caractériser le contenu précis de l'Écriture à l'égard de l'ensemble, plus large, de ce que l'Église tient et impose. On propose, en effet, parfois, cette précision : l'Écriture contient *toutes les vérités nécessaires au salut*.

Telle quelle, cette précision ne nous paraît pas être patristique. Nous ne nous souvenons de l'avoir rencontrée ni chez les Pères, ni dans le haut moyen âge, mais peut-être un lecteur plus érudit ou plus heureux apportera-t-il des références qui nous ont échappé.

Ce n'est pas que les Pères et le haut moyen âge n'aient une conscience très vive du lien existant entre l'Écriture et le salut. Sans cesse ils nous disent : 1<sup>o</sup> que l'Écriture a été faite pour notre salut; 2<sup>o</sup> qu'elle est un élément très efficace pour la réalisation de ce salut, la restaura-

tion de l'homme, ■ lutte contre le péché, ■ vie de communion avec Dieu. L'idée que la sainte Écriture n'a pas seulement une valeur noétique, mais aussi une valeur activement salutaire et qu'elle est comme le premier sacrement du salut, est extrêmement fréquente <sup>2</sup>. De même celle que l'Écriture contient tout ce qui est nécessaire <sup>3</sup>. Il ne semble pas qu'on joignît alors expressément les deux idées en celle de « vérités nécessaires au salut ».

Nous approchons de cette formule avec S. Anselme, qui énonce ainsi le thème traditionnel de la suffisance de l'Écriture : « *Nihil utiliter ad salutem praedicamus, quod Sacra Scriptura, Spiritus Sancti miraculo fecundata, non protulit aut intra se non contineat* <sup>4</sup>... »

Nous rencontrons avec Abélard les premiers essais de réflexion critique sur les limites et les conditions du travail théologique. Le philosophe-théologien est plutôt frappé, lui, par le fait qu'on ne peut assigner des appuis d'Écriture, au moins littéraires, à tout ce que nous professons croire, à tous les *fidei necessaria* <sup>5</sup>.

S. Thomas d'Aquin, dont le vocabulaire est si ferme et a si largement déterminé la langue théologique, aime formuler le principe de la suffisance de l'Écriture dans les termes qui nous intéressent :

*Sacra Scriptura ad hoc divinitus est ordinata ut per ■■■ nobis veritas manifestetur necessaria ad salutem (Quodl. Vii, 14 c).*

Docuit autem Spiritus Sanctus apostolos omnem veritatem de his quae pertinent ad necessitatem salutis, scilicet de credendis et agendis (*Sum. theol.*, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 106, a. 4, ad 2 : contre Montan, les manichéens, puis Joachim de Flore).

Sapiens aedificator nihil omittit eorum quae sunt necessaria ad aedificium. Ergo in verbis Christi sufficienter sunt omnia posita quae pertinent ad salutem humanam (I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 108, a. 2, s. c.).

Rencontrant la question, alors encore indécise, de l'institution immédiate et formelle, par le Christ, des sacrements de confirmation <sup>6</sup> et de l'extrême-onction <sup>7</sup>, pour lesquels on ne citait pas d'autorité évangélique sûre <sup>8</sup>, S. Thomas, dans les *Sentences*, admettait, d'un côté, que l'institution de ces sacrements nous était connue par la tradition, les Évangélistes s'étant bornés à rapporter ce qui intéresse la *necessitas salutis* et l'*ecclesiastica dispositio*, et, d'un autre côté, que l'extrême-onction et la confirmation n'étaient pas de nécessité de salut <sup>9</sup>. Choses nécessaires au salut et contenu dogmatique de l'Écriture ou de la Révélation étaient des quantités équivalentes ou même identiques. Ne nous étonnons pas, dès lors, que S. Thomas emploie l'expression *necessaria ad salutem* dans la question du salut de ceux auxquels la prédication de l'Évangile n'est point parvenue et dont la Providence divine prend soin d'une autre façon « in omnibus necessariis ad salutem <sup>10</sup> ».

S. Bonaventure, qui ■ tant et si bien parlé de l'Écriture, n'a pas, ■ notre connaissance, de formules aussi nettes que Thomas d'Aquin <sup>11</sup>.

Albert le Grand, lui, attribue à S. Augustin l'idée « quod Sacra Scriptura est de iis quae ad salutem hominis pertinent <sup>12</sup> ». Un disciple de Scot, Antoine André, transpose la notion de salut en termes plus philosophiques, de fin dernière, pour exprimer la même idée <sup>13</sup>.

La démarche de réflexion critique sur les conditions et les limites des affirmations dogmatiques ou théologiques a connu son intensité maxima, ■■ moyen âge, en Guillaume d'Occam. Il s'agit, pour celui-ci, de savoir si l'on est tenu à considérer comme « vérités catholiques », c'est-à-dire à croire absolument, *de nécessité de salut*, des choses qui ne seraient affirmées dans l'Écriture ni explicitement ni même implicitement. Une première opinion tient pour la négative <sup>14</sup> : l'obligation en question ne porte que sur les vérités affirmées dans les Écritures canoniques ou ce qui se déduirait de façon nécessaire de telles vérités. Mais Occam propose une autre opinion, qui distingue et admet plusieurs degrés d'appartenance à la foi catholique : il distingue finalement cinq degrés ou espèces de « vérités catholiques <sup>15</sup> » : distinction qui se retrouve ensuite chez la plupart des théologiens des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles <sup>16</sup>. Dans l'énoncé de la première opinion, l'expression « veritates... de necessitate salutis credendae » ou quelque autre équivalente, revient plusieurs fois. Dans l'énoncé de la seconde opinion (c. 2), Occam parle encore de « quibus fidem... adhibere est necessarium ad salutem » (p. 411-412) : elles englobent, d'après cette opinion, outre celles qui « sunt de Deo et Christo secundum humanitatem, ex quibus principaliter salus nostra dependet » et d'autres vérités, parmi lesquelles on peut noter ce qu'on appellera, à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, des faits dogmatiques, « ex quibus non ita principaliter pendet salus humana ». Quand, au c. 5, Occam énumère ses cinq espèces de « vérités catholiques », il ne parle plus en termes de nécessité pour le salut, mais seulement en termes d'obligation de donner, ou liberté de ne pas donner son assentiment, « quibus non licet christianis aliter dissentire <sup>17</sup> ».

Après Occam, l'Église catholique ■ connu le biblisme de Wyclif, qui, ■■ tenir théoriquement un principe de *Scriptura sola* de type protestant, ■ de fait critiqué la doctrine reçue ■■ nom d'un biblisme pur. La question critique est dès lors posée en ces termes : qu'est-on *obligé* de croire de nécessité de salut ? Comment se distribuent et s'articulent l'autorité de l'Église et celle de l'Écriture ? Gerson publie, en 1416, un opuscule intitulé *Declaratio veritatum : Quae credenda sunt de necessitate salutis ?* <sup>18</sup>. Les déterminations théologiques ou canoniques se sont accumulées : il en existe une grande masse qui se présentent sous l'autorité de l'Église. Mais on tient un critère qui permet de préciser lesquelles s'imposent rigoureusement, et en quoi l'Église est infaillible. Jean de Raguse fait usage de ce critère dans son *De Ecclesia* <sup>19</sup>, et Calvin pourra s'y référer : « Ce qu'ils infèrent finalement que l'Église ■■ peut errer ès choses qui sont nécessaires à salut, nous n'y contredirons point <sup>20</sup>... »

Aussi, quand, à l'époque de la Réforme et à celle du concile de Trente, les théologiens chercheront à préciser la situation respective de l'Écriture et de la Tradition ou de l'enseignement de l'Église, ils ne cesseront de se reporter à l'idée, devenue classique, selon laquelle l'Écriture contient toutes les vérités *nécessaires au salut*. C'est Conrad Schatzgeyer, dans son *Examen novarum doctrinarum pro elucidatione veritatis evangelicae...* (1523), disant que l'Écriture contient toutes les vérités nécessaires au salut<sup>21</sup>. C'est Jean Clichtoue disant, en 1524, dans son *Antilutherus*, que l'Évangile du Christ est suffisant pour procurer une vie bonne : il contient les préceptes qui suffisent pour le salut, bien que tout ce que nous avons à faire pour obtenir ce salut ne s'y trouve pas expliqué en tout son détail<sup>22</sup>. C'est Jean Driedo, de Louvain, qui écrit, en 1533 : « Concedamus quod doctrina Christi et Apostolorum in libris canonicis expressa sufficienter nos doceat, continens omnia dogmata ad salutem humani generis necessaria<sup>23</sup>. »

Au concile de Trente lui-même, au cours de la Congrégation du 26 février 1546, Jacques Nacchianti, évêque de Chioggia, demandait qu'on omît purement et simplement de parler des traditions apostoliques, car, disait-il, en s'appuyant sur S. Augustin, « nemo ignorat contineri in sacris libris omnia ea quae ad salutem pertinent<sup>24</sup> », point de vue qui rencontrait aussitôt la contradiction motivée des autres Pères<sup>25</sup>. Cependant, Seripando composait, pendant cette session du concile, un traité *De traditionibus*, dans lequel il invoquait, lui aussi, S. Augustin et disait :

Pensandum denique ne in traditionibus externis vera religio et salutis spes statuatur, de quibus Augustinus : Omnia quae pertinent ad veram religionem quaerendam et tueendam, divina Scriptura non tacuit. Praeterea cum multa fecisset Dominus Jesus, non omnia scripta sunt... electa sunt autem quae scriberentur, quae saluti credentium sufficere videbantur<sup>26</sup>.

L'idée commune était que l'Écriture contient *quoquo modo*, et qu'on y peut trouver toutes les vérités nécessaires au salut. Melchior Cano, qui écrivit son traité posthume pendant le concile, tient, lui aussi, cette thèse<sup>27</sup>, mais Martin Perez de Ayala, qui publia, en 1549, le premier traité consacré formellement à la Tradition, note qu'il existe des choses nécessaires au salut et qu'on ne peut prouver par les Écritures...<sup>28</sup>. L'idée commune reparait cependant après le concile. Barthélemy de Medina, disciple de Cano, commentant, en 1574, à Salamanque, la première question de la *Somme*, précisait que si l'Écriture contient tout ce qui est nécessaire au salut éternel, ce n'est pas nécessairement *in particulari*, cela peut être *in genere et in communi*, par le biais de la recommandation qu'elle fait des traditions et de l'autorité de l'Église<sup>29</sup> : position qui, à l'égard de l'ancienne idée de suffisance de l'Écriture, est une reculade, sinon une fiction passablement décevante. Bellarmin, en offrant une position synthétique de juste milieu,

demeurait plus proche de l'ancienne formule. « Chemnitz, écrit-il, affirme que les Apôtres ont mis par écrit toute leur prédication : il n'affirme là rien qui soit contraire à notre position. Nous distinguons, en effet, les choses nécessaires ■■ salut et celles qui ne le sont pas, de telle façon qu'on ne pourrait être sauvé sans les connaître ou les professer explicitement. » Et Bellarmin de conclure : « Illa omnia scripta esse ab Apostolis, quae sunt omnibus necessaria et quae ipsi palam omnibus vulgo praedicaverunt <sup>30</sup>. » Les controversistes savaient ne pas céder à la tentation d'une position purement polémique. Ainsi encore le cardinal Du Perron, au début du xvii<sup>e</sup> siècle :

Et partant affirmer que l'écriture est suffisante pour nous conduire à salut, si cela s'entend mediatement, c'est-à-dire avec l'imposition du moyen ordonné pour l'expliquer et appliquer, à sçavoir le ministère de l'Église, cette proposition est véritable et catholique <sup>31</sup>.

Les réformes du xvi<sup>e</sup> siècle se sont référées à l'idée de vérités nécessaires au salut comme à un critère permettant de définir le domaine dans lequel le magistère de l'Église avait compétence et, partant, critère d'une distinction possible entre ce que l'on pouvait mettre en cause et ce qu'on entendait respecter dans l'enseignement ou les prescriptions de la vieille Église. Nous avons déjà vu Calvin disposé à admettre que l'Église ne puisse errer ès choses nécessaires au salut. Calvin faisait une nette distinction entre ce qui est nécessaire pour le salut, qui constitue l'objet de la foi et se trouve entièrement dans la Parole de Dieu, c'est-à-dire l'Écriture, et ce qui rentre dans la discipline extérieure et les cérémonies, où il ne voyait que choses indifférentes, variables avec le temps <sup>32</sup>. Nous estimons qu'il simplifiait indûment, qu'il manifeste là un théologisme trop étroitement doctrinaire et qu'il se ferme enfin tout un domaine où l'Église garde et communie une part de l'héritage des Apôtres dans une discipline, des coutumes et des rites dont l'Histoire ■ pu préciser ou modifier le visage, mais dont le fond vient des origines. La hantise de la pure doctrine ■ fermé les yeux des réformateurs sur tout ce domaine pourtant si important et qui, à travers les traditions, relève au premier chef de la Tradition.

C'est une position analogue à celle de Calvin que prennent, à la même époque, les XXXIX articles élisabethains, charte de l'Église anglicane. Article VI :

La sainte Écriture contient toutes les choses nécessaires au salut, de sorte que tout ce qui n'y est pas contenu ou ne peut pas être prouvé par elle, ne doit être exigé d'aucun homme comme article de foi, ni réputé requis ou nécessaire au salut. Sous le nom d'Écriture sainte nous comprenons ces livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament dont l'autorité n'a jamais été mise en doute dans l'Église (en suit une liste qui exclut les « deutérocanoniques »).

Les commentaires de cet article ne s'attachent malheureusement pas à expliquer ou justifier l'expression « nécessaires au salut » ; les textes patristiques ou médiévaux qu'ils citent ne parlent que de la suffisance de l'Écriture conçue de façon générale<sup>33</sup>. Quand les théologiens scolastiques parlaient de l'Écriture comme contenant les vérités nécessaires au salut, non seulement ils entendaient la chose de la façon large que leur permettaient, tant leurs habitudes d'exégèse que leur confiance dans l'explication par le raisonnement, mais ils connaissaient un régime proprement ecclésial de foi, où chacun ne se trouvait pas seul devant le texte : ce régime comportait la tradition des *Sancti* qui avaient expliqué l'Écriture, le consensus de l'Église, son magistère, et une reconnaissance de la valeur de tout cela. L'appel à la suffisance de l'Écriture pour les vérités nécessaires au salut et la nette distinction entre ce domaine, qu'il était nécessaire de tenir, et le domaine des traditions, livré à la liberté et à l'initiative de chaque communauté, se faisaient désormais dans un climat tout différent et n'avait plus ni la même portée ni tout à fait le même sens.

Dans l'anglicanisme même, l'article VI était interprété dans le sens du biblicisme strict par les puritains, tandis que Hooker et les théologiens de *via media* l'entendaient dans un sens favorable aux traditions dont ils tenaient qu'elles étaient à respecter si elles n'étaient pas exclues par l'Écriture<sup>34</sup>.

Très tôt il s'est fait jour, chez les réformateurs soucieux de l'unité, l'idée que « tous les articles de la doctrine de Dieu ne sont point d'une même sorte. Il y en a certains dont la connaissance est tellement nécessaire que nul n'en doit douter, non plus que d'arrêts ou de principes de la chrétienté... Il y en a d'autres qui sont en dispute entre les Églises et néanmoins ne rompent pas leur unité... »<sup>35</sup>. L'idée était chère aux humanistes : Érasme l'exprimait dès 1519<sup>36</sup>. Après lui, Mélanchton<sup>37</sup> et Martin Bucer la reprenaient. Ce dernier écrivait, en 1542, au lendemain de l'essai de conciliation de Ratisbonne qu'un accord serait possible entre les chrétiens sur la base des vérités « in quibus consistit religio et quae ad salutem sunt creditu necessaria »<sup>38</sup>.

Ces vérités, on allait bientôt les appeler « articles fondamentaux ». L'expression, utilisée pour la première fois par un Hollandais, François Junius, professeur à Leyde<sup>39</sup>, avait, matériellement, des antécédents chez les grands Scolastiques, mais allait être reprise, désormais, dans un climat théologique assez différent : le magistère de l'Église était remplacé par une sorte de magistère objectif de la Tradition entendue dans le sens du « Canon lérinien » : ce qui a été cru toujours, et par tous, ce en quoi tous sont d'accord, c'est-à-dire, concrètement, les articles des Symboles (des Apôtres, de Nicée-Constantinople, de S. Athanase), c'est-à-dire encore ce que les grands Scolastiques appelaient, purement et simplement, les *articuli*. On trouve cette notion des « articles (ou points) fondamentaux » chez Georges Cassander († 1566)<sup>40</sup>, chez Hooker, le théologien classique de la *via media* angli-

**CANON** († 1600)<sup>41</sup> et, à sa suite, chez nombre d'autres anglicans, **en** particulier chez l'archevêque Laud, dans sa controverse contre le Jésuite Fisher<sup>42</sup>, chez l'iréniste Georges Calixt († 1656)<sup>43</sup>, chez Jurieu enfin, qui avait reçu les ordres anglicans. Jurieu se réclame des distinctions correspondantes connues dans la théologie catholique; il énumère, parmi les critères permettant de distinguer les « points fondamentaux », leur liaison avec les fins de la religion (c'est-à-dire avec la gloire de Dieu, la sanctification de l'homme et la béatitude éternelle); enfin, il dit expressément que les vérités fondamentales sont celles dont la foi distincte est « nécessaire au salut<sup>44</sup> ».

Ce n'est pas l'idée même d'« articles fondamentaux » qu'il eût fallu rejeter, car elle fait incontestablement partie de la Tradition catholique : du reste, Bossuet le reconnaissait dans **la** discussion avec Leibniz : « Il y a des articles fondamentaux et des articles non-fondamentaux... cette proposition n'est pas discutée entre catholiques et protestants<sup>45</sup>. » La différence, s'il en est une, ne porte pas sur ce point, mais sur l'existence d'un magistère et sur le rôle qu'on lui reconnaît ou qu'on lui refuse. On rencontre une différence semblable quand il s'agit du « Canon lérinien » : les deux questions sont étroitement apparentées. L'idée d'articles fondamentaux ne joue qu'un rôle secondaire et limité à un domaine assez technique, dans la théologie catholique. On les considère et on les définit comme ce dont la connaissance, et donc d'abord la révélation et la formulation dans l'enseignement de l'Église, sont nécessaires pour que l'homme soit ordonné à **la** fin surnaturelle positive<sup>46</sup>. En ce sens, on professe toujours chez nous que les Écritures contiennent toutes les vérités qu'il est nécessaire de croire explicitement, et que ces vérités constituent les fondements ou le fond de la religion<sup>47</sup>. Ceci est à coup sûr intéressant et important. Il y aurait lieu cependant d'aller plus loin et de restaurer l'idée, certainement traditionnelle, d'un certain étagement dans l'ensemble des vérités de la Foi, qui constituent un tout organique et architecturé. Malheureusement, la considération du *quo*, c'est-à-dire de l'autorité par laquelle l'enseignement est porté avec sa valeur d'obligation, **est** trop pris le pas sur la considération du *quod*, c'est-à-dire du contenu de cet enseignement. Mais développer cela comme il faudrait nous ferait sortir du sujet de cet Excursus : nous espérons pouvoir le faire un jour ailleurs.



# Notes

## AVANT-PROPOS

1. G. BOAS, *La Tradition*, dans *Diogène*, n° 31 (1960), p. 75-88 (p. 77).
2. *Première Instruction pastorale*, 27.
3. G. PROULX, *Tradition et Protestantisme*, Paris, 1924, p. 83.
4. Voir, par exemple, R. ROUQUETTE, *Bilan du Concile*, dans *Études*, janv. 1963, p. 94-111.
5. S. S. JEAN XXIII, Lettre au clergé de Venise, 24 avril 1959, *Doc. cathol.*, 1959, col. 645.

## CHAPITRE I

1. Voir « *Traditio* » und « *Sacra doctrina* » bei Thomas von Aquin, dans *Kirche und Ueberlieferung. Festgabe f. R. Geiselmann*, Freiburg, 1960, p. 170-210. Trad. française annoncée comme à paraître (Mapus, Le Puy).
2. Voir sur ce point l'Appendice III de notre *Mystère du Temple*, Paris, 1958, p. 310-342.
3. Le « mystère », selon S. Paul, c'est l'Alliance offerte aux hommes et au monde, en Jésus-Christ, spécialement en sa Pâque (*Éph*, 3, 3 s.; *Col*, 1, 23-27; 2, 2; 4, 3; *Rm*, 16, 25 s.; D. DEDEN, *Le « Mystère » paulinien*, dans *E. T. L.*, 13 (1936), p. 405-442).
4. Formule très fréquente chez les Pères (voir *M.-D.*, n° 59, 1959/3, p. 138, n. 16). Cf. MÖHLER résumant ainsi tout le christianisme : « Le grand ouvrage qui réconcilie l'homme avec Dieu, les principes sur les

rapports du fidèle avec Jésus-Christ » (*Symbolique*, § 37) et A. ØPKE : « Offenbarung im neutestamentlichen Sinn ist, ganz kurz gesagt, die Selbstdarbietung des Vaters Jesu Christi zur Gemeinschaft » (*Theol. Wört. N. T.*, III, p. 596).

5. *Sum. theol.*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 1, a. 6, ad 1; a. 8 c; q. 2, a. 5 c et a. 7 c.

6. En ce sens, l'expression (empruntée à *Rm*, 12, 6) désigne la *convenance* ou la proportion et le rapport qu'un point de doctrine a avec l'ensemble organique des vérités révélées et avec leur centre (SCHEEBEN, *Dogmatique*, t. I, n. 887). Sur sa valeur comme principe subsidiaire d'interprétation de l'Écriture, cf. LÉON XIII, enc. *Providentissimus* du 18 novembre 1893 (D 1943); serment antimoderniste (D 2146); PIE XII, enc. *Humani generis* du 12 août 1950 (D 3015). On pourrait, dans ce cadre, assumer tout le valable de la considération luthérienne du contenu christologique et sotériologique des Écritures. Luther emploie « analogie de la foi » en un sens catholique, par exemple Sermon du 18 janvier 1545 (Weimar, 49, 681; cf. *supra*, ch. V, p. 145).

7. Même si, comme c'est le cas de S. Cyprien, on l'appelle *divina traditio*. Le verbe *tradere* est souvent employé au moyen âge au sens d'enseigner (étude citée *supra*, n. 1; p. 171, n. 4). S. Thomas, cependant, emploie proprement *doctrina* dans le cas où l'on reçoit la vérité d'un autre (*ibid.*, p. 175-176). Révélation dit un acte de Dieu; la tradition met en cause une action humaine.

8. Cf. J. PIEPER, *Bemerkungen über den Begriff der Tradition*, dans *Hochland*, juin 1957, p. 401-413; *Ueber den Begriff der Tradition* (*Arbeitsgemeinschaft f. Forschung... Geisteswiss.*, H. 73). Voir aussi P. LENGSELD, *Ueberlieferung...*, Paderborn, 1960, p. 155 s.

9. P. DE SAINT-SEINE, dans quelques pages très suggestives : *La Biosphère*, dans *Études*, mars 1948, p. 166 s. (reprises dans *Découverte de la vie*, Paris, 1948).

10. Dans le baptême des petits enfants, cela ne concerne même pas seulement la « fides quae creditur », mais même la « fides qua creditur ». D'où S. AUGUSTIN : « In ecclesia Salvatoris per alios parvuli credunt, sicut ex aliis... peccata traxerunt » (*C. duas epist. Pelag.*, I, 22; *P. L.*, 44, 570).

11. Cf. la réponse d'INNOCENT III à Berthold de Metz : D 413. Cf. S. THOMAS, III<sup>a</sup>, q. 68, a. 9, ad 3. L'idée de H. V. MARTIN (*The Primitive Form of Christian Baptism*), selon lequel le baptême de Jean et, à l'origine, le baptême chrétien auraient été un auto-baptême, n'a rencontré aucun suffrage (cf. H. MENTZ, *Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang*, Munich, 1960, p. 47, n. 64).

12. Cf. *Mc*, 4, 10 (où il ne faut pas de virgule entre l'entouraient et avec les Douze); *Lc*, 24, 32; pour le sens, *Act*, 2, 42.

13. Cf. *Mc*, 1, 36, et la finale courte (non canonique) du même évangile; *Lc*, 8, 45 et cf. 5, 1-11; 9, 32; pour le sens, 22, 31-32.

14. *Act*, 5, 32 : « Nous sommes témoins de ces choses, nous et l'Esprit Saint que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent. » Les Pères, qui vivaient dans un climat sacramentel et saint, ont insisté surtout sur la continuité historique; ils ont assez peu exprimé l'actualité permanente du Saint-Esprit dans la tradition (cf. P. SMULDERS, *Le Mot et le concept de tradition chez les Pères grecs*, dans *R. S. R.*, 40 (1952), p. 41-62). Möhler, qui s'oppose à un rationalisme qui avait envahi la théologie elle-même, insiste surtout sur le Saint-Esprit comme agent de cette

continuité et de cette communion (cf. P. CHAILLET, *La Tradition vivante*, dans *R. S. P. T.*, 27 (1938), p. 161-183 : cf. p. 165 s., 166, n. 4, 169, n. 2).

15. S. IRÉNÉE, *A. H.*, I, 10, 1 (*P. G.*, 7, 549; HARVEY, I, p. 90).
16. *Ibid.*, 10, 2 (col. 552, p. 92).
17. ORIGÈNE, *De Princ.*, I, praef. 2 (*G. C. S., Orig. Werke*, p. 8).
18. S. ATHANASE, *Decr. Nic. Syn.*, 25-27 (*P. G.*, 26, 460 s.; SMULDERS, art. cit., p. 57).
19. *De Synodis*, 47 (*P. G.*, 26, 777 B).
20. S. BASILE, *Epist.*, 140, 2 (*P. G.*, 32, 588).
21. S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *C. Eunomium*, 4 (*P. G.*, 45, 653; JÆGER, III/2, p. 79 s., n. 98).
22. S. AUGUSTIN, *De Utilitate credendi*, 8, 20 (*P. L.*, 42, 79).
23. *Id.*, *In Joan. Ev.*, tr. XXXVII, 6 (*P. L.*, 35, 1672).
24. Voir l'introduction de la profession de foi apportée de Césarée, par Eusèbe, au concile de Nicée (dans HAHN, *Bibl. der Symbole*<sup>3</sup>, Breslau, 1897, n° 188, p. 257); 5<sup>e</sup> concile œcuménique (Constantinople, 553), *Professio fidei* (MANSI, IX, 201-202); Justinien (cité *E. H.*, p. 134); le pape Agathon, lors du concile de 680 (*ibid.*); le 7<sup>e</sup> concile œcuménique (Nicée, 787; *E. H.*, p. 135; D 302 et 308); S. JEAN DAMASCÈNE, *Orat.*, 2, 6 (*P. G.*, 94, 1288); le 7<sup>e</sup> concile œcuménique. Voir encore *infra*, n. 102.
25. *Catech.*, V, 12 (*P. G.*, 33, 524 A).
26. *Epist.*, 125, 3 : « Il faut être baptisé comme nous avons reçu (ὡς παρελάβομεν), et croire comme nous avons été baptisés et donc louer comme nous croyons » (*P. G.*, 32, 549 BC); *Hom. c. Sabell.* 5 : « Cette union est proclamée tant par la tradition du baptême que par la confession de la foi » (31, 609 D); *De Spir. Sancto*, 12, 28 et 27, 67 (*P. G.*, 32, 117 A, 193 A : ἐκ τῆς τοῦ βαπτίσματος παραδόσεως); cf. *infra*, n. 28.
27. *Epist.*, 5, 4 et 7; 24, 1-2 et 7-8 (éd. PASQUALI<sup>2</sup>, *Opera S. Greg. Nys.*, VIII/2, Leyde, 1939, p. 32 et 33, 75 et 77).
28. *Epist.*, 24 (*P. G.*, 46, 1088 D). Cf. son frère aîné S. Basile qui, dans son *De Spir. Sancto*, c. 10, 26 à c. 19, argumente à partir de la foi reçue dans l'enseignement transmis (παράδ.) qui, professée dans le baptême, s'exprime en doxologie; il parle souvent de la « tradition » du baptême : 10, 26; 14; 27 (*P. G.*, 32, 113, 121 B, 193 A, 195 C, 199 C).
29. III<sup>a</sup>, q. 25, a. 3, ad 4. Il s'agit seulement, dans ce texte, des traditions apostoliques au sens étroit du mot, particulièrement du culte ■ rendre aux images du Christ. S. Thomas ne parle donc pas formellement ici de la traditio baptismale de la foi. Cependant, cf. *infra*.
30. Voir notre étude « Fidelis » = baptisé, dans *Études historiques d'ecclésiologie ancienne et médiévale* (à paraître).
31. L. BEAUCHET et P. COLLINET, art. *Traditio* dans DAREMBERG et SAGLIO, *Dict. Antiq. grecques et rom.*, t. V, 383-386; Aldo CHECCHINI, *La « Traditio » e il trasferimento della proprietà immobiliare nei documenti medievali*, Padoue, 1914; Derke HAZEWINDEL-SWINGA, *Mancipatio en Traditio. Bijdrage tot de kennis van de eigendoms-over-dracht in het romeinsche recht*, Alphen a. d. Rijn, 1931; A. PHILIPPIN, « *Traditio* » — obligation de livrer, dans *Mélanges Mahaim*, t. I, 1935, p. 221-232; A. EHRHARDT, art. *Traditio* dans PAULY-WISSOWA, 2. Reihe, VI/2

(Stuttgart, 1937), col. 1875-1892; B. COHEN, *Traditio clavium in Jewish and Roman law*, dans *Studi Koschaker*, t. II, 1954, p. 573-593.

32. Outre les ét. citées notes précédentes, voir L. J. VAN APeldoorn, *Geschiedenis van het nederl. huwelijksrecht voor de inwering van de fransche wetgeving*, Amsterdam, 1925; A. DUMAS, dans FLICHE-MARTIN, *Hist. de l'Égl.*, t. VII, p. 233. La trad. instr. s'est répandue, *viâ facti*, à partir des IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles, sous influence germanique; elle passe, au XII<sup>e</sup> siècle, du pontifical romano-germanique (X<sup>e</sup> s.) dans le pontifical romain (cf. cardinal VAN ROSSUM, *De Essentia sacramenti Ordinis*; I. HERWEGEN, *Germanische Rechtssymbolik in der römischen Liturgie*, Heidelberg, 1913).

33. Fr. WIEGAND, *Die Stellung d. Apostol. Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters*. I. Symbol und Katechumenat, Leipzig, 1899, p. 26 s. et *passim*; *Das Symbol im Mittelalter. Eine Skizze*, Giessen, 1904, p. 5 s.; G. BAREILLE, art. Catéchuménat, dans D. T. C., II, col. 1968-1987 (cf. 1981); H. LECLERCQ, art. Catéchèse et P. DEPUNIET, art. Catéchuménat, dans D. A. C. L., II/2, col. 2530-2579, et 2579-2621; B. CAPELLE, *L'Introduction du catéchuménat à Rome*, dans R. T. A. M., 5 (1933), p. 129-154; différents articles du même et d'A. Chavasse sur le symbole, les scrutins baptismaux, etc. A. CHAVASSE, *L'Initiation à Rome dans l'antiquité et le haut moyen âge*, dans *Communion solennelle et Profession de foi (Lex orandi, 14)*, Paris, 1952, p. 13-32; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, Londres, 1950, p. 32-49; A. STENZEL, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Tauf liturgie*, Innsbruck, 1958, p. 175 s.

34. C'est ce qui ressort des témoignages de la *Didachè*, VII; de S. JUSTIN (*Apol.*, I, 61 : P. G., 6, 420; E. P. 126); de S. IRÉNÉE (*A. H.*, I, 9, 4 : P. G., 7, 545; voir H. HOLSTEIN, *Les Formules de symbole dans l'œuvre de S. Irénée*, dans R. S. R., 34 (1947), p. 454-461); de S. HIPPOLYTE (cf. *Trad. apost.*, 21 (S. Ch., p. 51-52); R. H. CONNOLLY, *On the text of the Baptismal Creed of Hippolytus*, dans J. T. S., 25 (1923), p. 131-139; B. BOTTE, *Note sur le symbole baptismal de S. Hippolyte*, dans *Mélanges J. de Ghellinck*, 1951, t. I, p. 189-200); de TERTULLIEN enfin (*De Cor.*, 3 (P. L., 2, 79; ŒHLER, I, 421; E. P., 367); F. J. DÖLGER, *Die Eingliederung des Taufsymbols in der Taufvollzug nach den Schriften Tertullians (zu Tertullians De Bapt.*, 2, 1), dans *Ant. u. Christ.*, 4 (1933), p. 138-146; R. F. REFOULÉ, *Intr. au De Bapt.*, dans S. Ch., 35, 1952, p. 39). Voir également O. CULLMANN, *Les Premières Confessions de foi chrétiennes*, Paris, 1943, p. 14; KELLY, *op. cit.*, p. 32 s., 44 s.

35. Ainsi dans la liturgie du baptême décrite par Théodore de Mopsueste : le baptisé n'y prononce aucune profession de foi, mais le prêtre accompagne la triple immersion par « Au nom du Père »... « du Fils »... « du Saint-Esprit », il ajoute : « Par l'inclination de votre tête vous montrez, comme par un signe, votre agrément et votre foi que c'est du Père que vous recevez le bénéfice du baptême selon les paroles du prêtre... » (A. MINGANA, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Cambridge, 1933, p. 62.)

36. *Loc. cit.*, n. 34. D'après C. EICHENSEER (*op. infra cit.*), Augustin aurait été le premier à identifier le symbole avec la *regula fidei*.

37 Cf. A. BENOIT, *Écriture et Tradition chez S. Irénée*, dans R. H. P. R., 1960, p. 32-43.

38. Le symbole de Nicée est appelé traditionnellement « la foi de Nicée » (P. CAMELOT, « *Symbole de Nicée* » ou « *Foi de Nicée* »?, dans *Orientalia Christ. Period.*, 12 (1947), p. 425-438). Le vrai titre du *De Trinitate* de S. Hilaire est *De Fide contra Arianos*. Le *De Fide ad Petrum* de Fulgence de Ruspe traite de la foi trinitaire. Nous savons enfin que *fidelis* = baptisé (*supra*, n. 30). Cf. *infra*, n. 49.

39. On peut le conclure, par exemple, d'ORIGÈNE, *Com. in Jo*, X, 43 (27), 298 (G. C. S., p. 228, 15-16); et cf. G. BARDY, dans *Catholicisme*, t. I, col. 764. Pour le catéchuménat, voir déjà TERTULLIEN, *De Bapt.* (S. Ch., 35, p. 29-36); *De Praescr.*, 41, 2. KIRSCH et O. PERLER (voir *Reallex. f. Ant. u. Christ.*, t. I, col. 673-674) situent l'organisation liturgique du catéchuménat et l'arcane sous sa forme technique, au milieu du III<sup>e</sup> siècle (cf. KELLY, *op. cit.*, p. 49; A. STENZEL, *op. cit.*, p. 176).

40. Le néophyte la faisait *in loco eminentiore* et en présence de la communauté (S. AUGUSTIN, *Conf.*, VIII, 2 (P. L., 32, 751); RUFIN, *Com. in Symb. Ap.*, 3 (21, 335); JEAN DE NAPLES (v. 534-554), *Sermon sur le Ps. 118* (R. Bén., 1894, p. 395; WIEGAND, *Die Stellung*, p. 32 s.). Voir, pour les origines, H. J. CARPENTER, *Credo and Baptismal Rites in the first Four Centuries*, dans *J. T. S.*, 1943, p. 1-11).

41. *Epist.* I, 20, 4 : « *Dimissis catechumenis, symbolum aliquibus competentibus in baptisteriis tradebam basilicae* » (P. L., 16, 1037). Voir P. BORELLA, *Valeur pastorale du Rituel ambrosien*, dans *Q. L. P.*, 1961, p. 224-241 (p. 234 s.). La *traditio* avait lieu le samedi précédant les Rameaux; même usage en Gaule et en Espagne.

42. *Serm.* 212-216 *in traditione et in redditione symboli* (P. L., 38, 1058 s.); *Guelferb. I. De symbolo ad catechumenos* (40, 627 s.; les sermons douteux qui suivent sont de *Quodvultdeus*); *De Fide et symb.* (40, 181 s.); *Conf.*, VIII, 2, 5 (32, 751); cf. RUFIN, *loc. cit.*; D. A. C. L., col. 2603. Voir également F. VAN DER MEER, *S. Augustin pasteur d'âmes*, Paris, 1955, t. II, p. 131 s.; TH. A. AUDET, *Note sur les catéchèses baptismales de S. Aug.*, dans *Augustinus Magister*, Paris, 1955, p. 151-160; C. EICHENSEER, *Das Symbolum Apostolicum beim hl. Augustinus mit besond. Berücksichtigung des dogmengeschichtl. Zusammenhangs*, St-Otilien, 1960.

43. S. CYRILLE DE JÉR., *Catech.*, V, 12 (P. G., 33, 521); ÉTHÉRIE, *Itiner.*, 46 (trad. H. PETRÉ, *S. Ch.*, 21, Paris, 1948, p. 256 s.).

44. C'est du moins ce qu'admettent Probst, Kattenbusch et Stenzel. Par contre, Wiegand, Rötzer, de Puniet font commencer la série au début du carême et situent la *redd. symb.* avant le dimanche de Laetare. La *trad. et redd. du Pater* est attestée par S. AUGUSTIN, *Serm.*, 56-59 (P. L., 38, 377 s.); 213, 8 (1064 s.). On la trouve encore dans le *Consolamentum* des Cathares ~~aux~~ XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles (cf. J. MADAULE, *Le Drame albigeois et le destin français*, Paris, 1962, p. 82).

45. *Epist.*, 69, 7 (HARTEL, p. 758).

46. Comment choisir parmi tant de témoignages mis en œuvre, par exemple, dans H. F. DONDAINE, *Le Baptême est-il encore le « sacrement de la foi »?*, dans *M.-D.*, n° 6 (1946/2), p. 76-87; P. CAMELOT, *Spiritualité du baptême* (*Lex orandi*, 30), Paris, 1960; L. VILLETTE, *Foi et Sacrement*, I, Paris, 1959?; cf. *supra*, n. 26 et 28, textes de S. Basile; *infra*, n. 101.

47. Voir par exemple S. AUGUSTIN, *Serm.* 345, 4 (P. L., 39, 1520);

*De Pecc. mer. et remiss.*, I, 22, 32 et 25, 38 (44, 127 et 131); *De Cat. rud.*, 13, 19 (40, 325); *In Joan. Ev.*, tr. CVI, 4 (35, 1910); *Quaest. Evang.*, II, 40 (35, 1355). Le sens d'« enseigner » (les mystères), que retient seulement le *Diction. du Latin chrétien* de BLAISE-CHIRAT, avec référence à *De Bapt.*, I, 15, 24 (43, 122), ne suffit pas. Le mot a une valeur propre. Il a jadis appartenu à la langue des mystères avec l'idée de plonger, tremper, initier, tacher (de sang, par exemple) (cf. *Thesaurus Linguae Latinae*, VII/1, fasc. III, Leipzig, 1936, col. 427-29). Il a gardé, dans le latin des chrétiens, un sens, soit plus intellectuel de : inculquer jusque dans l'intime et d'une manière vitale autant qu'intellectuelle, par exemple, outre Augustin cité *supra*, S. BERNARD : « Nec studium tam esse mihi ut exponam verba, quam ut imbuam corda » (*In Cant.*, 16, 1 : P. L., 183, 849 A); soit le sens technique de *sacris initiare*, surtout pour le baptême. Le *Thesaurus* renvoie à S. AUGUSTIN, *De Pecc. rem.*, I, 25, 38; *Serm.*, 269, 2; *De Bapt.*, I, 15, 24; IV, 21, 28; *De Cat. rud.*, I, 1; *Cod. Theod.*, 16, 5, 58, 2; *Sacr. Leon.*, p. 333. Cf. encore S. THOMAS, *Sacramentis imbuï* (*In I<sup>am</sup> Decretalem* : *Opera*, éd. Vivès, XXVII, 422; *Opusc.*, éd. Lethielleux, IV, 325; cf. III<sup>a</sup>, q. 68, a. 9, ad 2).

48. S. BASILE, *De Spir. Sancto*, 27, 67 (P. G., 32, 193 A; S. Ch., p. 238).

49. *Fides* = l'engagement d'un homme, « fides qua creditur », c'est clair. *Fides* = le symbole : cf. *supra*, n. 38; S. CYRILLE DE JÉR., *Catech.*, V (De fide et symbolo), 12 (P. G., 35, 520 B, 524 A); encore chez S. Bonaventure (cf. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, Munich et Zurich, 1959, p. 69, n. 24). *Fides* = le baptême lui-même : TERTULLIEN, *post fidem lapsis* (*Pudic.*, 18 : P. L., 2, 1016); S. AUGUSTIN, *Epist.*, 98, 9, 10 (P. L., 33, 364); un commentaire inédit du IV<sup>e</sup> livre des *Sent.*, de la fin du XII<sup>e</sup> siècle, formule ainsi l'interrogation par laquelle commence le baptême : « Quid petis? Et responderi a patrinis : Baptismum » (cité par A. LANDGRAF, dans *Z. K. T.*, 80 (1958), p. 566).

50. L'expression *sacramentum conversionis* se rencontre chez S. AUGUSTIN (*Epist.*, 98, c. 7-10 : P. L., 33, 362-364; cf. J. M. HANSSSENS, dans *Gregorianum*, 42 (1961), p. 113-116). Les « scrutins » anciens étaient à la fois *sacramenta* des connaissances et exorcisme (A. DONDEYNE, *La Discipline des scrutins dans l'Église latine avant Charlemagne*, dans *R. H. E.*, 1932, p. 5-33, 751-787).

51. Quod unus sit Christus (P. G., 75, 1257 BC).

52. Cf. encore J. MOURoux, *L'Expérience chrétienne. Introd. à une théologie* (Théologie, 26), Paris, 1952, p. 58 s.

53. Voir G. GEENEN, *Fidei sacramentum*. Zin, waarde, bronnenstudie van den uitleg eener patristische doopselbenaming bij S. Thomas van Aquino, dans *Bijdragen Ned. Jez.*, 9 (1948), p. 248-270. — « Fidei sacr. » : S. AUGUSTIN, *Epist.*, 98, 9-10 (E. P., 1424-1425); S. THOMAS, surtout III<sup>a</sup>, q. 39, a. 5; q. 66, a. 1, ad 1; q. 69, a. 9; q. 70, a. 1; q. 71, a. 1; q. 73, a. 3, ad 3; q. 78, a. 3, ad 6; concile de Trente, session VI, c. 7 (D 799). — « Confessio fidei traditur in symbolo quasi ex persona totius Ecclesiae quae per fidem unitur » (II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 1, a. 9, ad 3); dans le baptême des enfants, « interrogati confitentur fidem Ecclesiae in persona pueri, qui huic fidei (Ecclesiae) aggregatur per fidei sacramenta » (III<sup>a</sup>, q. 68, a. 9, ad 3). Voir aussi nos études sur *Fidelis* et la formule *Congregatio fidelium*.

54. Pour Rome, voir A. CHAVASSE, *Le Carême romain et les scrutins prébaptismaux avant le IX<sup>e</sup> siècle. La discipline romaine des sept scrutins prébaptismaux*, dans R. S. R., 35 (1948), p. 325-381 et 48 (1960), p. 227-240; STENZEL, *op. cit.*, p. 177. Avant le milieu du VI<sup>e</sup> siècle, moment où l'on passa de trois scrutins dominicaux à sept scrutins, la trad. du symbole avait lieu le 4<sup>e</sup> mercredi (avec pour lecture *Ex*, 20, 14-24, et *Mt*, 15, 1-20), la trad. du *Pater* le 4<sup>e</sup> samedi (avec pour lecture *Is*, 55, 1-11 et 49, 8-15). — Pour Naples, au moins au début du VI<sup>e</sup> siècle, cf. D. A. C. L., I/2, col. 2526 : à Naples, la trad. des *Psaumes* avait lieu le 3<sup>e</sup> dimanche de carême, celle du *Pater* le 4<sup>e</sup> dimanche, celle du symbole le 5<sup>e</sup>.

55. Éd. WILSON, p. 50-52 : P. L., 74, 1087.

56. Pour ce qui suit, cf. P. DE PUNIET, art. *Apertio aurium*, dans D. A. C. L., I/2, col. 2523-2537; B. BOTTE, art. *Apertio* dans *Reallex. f. ant. u. Chr.*, I, 487; Introd. à S. AMBROISE, *Des sacrements. Des mystères* (S. Ch., 25), Paris, 1950, p. 24 s.

57. *Tradition apost.*, 20 (S. Ch., II, p. 48).

58. Cf. S. AMBROISE, *De Sacr.*, I, 2-3; *De Myst.*, 3-4 (S. Ch., 25, p. 54-55, 108-109).

59. *Missale Gallicanum vetus* : P. L., 72, 351-352. Pour Rome, cf. A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire gélasien...*, Paris, 1958, p. 160-161, 169-170.

60. Il reste des traces de ces rites dans la liturgie latine actuelle : péricope de *Mt*, 15 : « Pourquoi tes disciples transgressent-ils les traditions des anciens ? » et la réponse que donne à cette question l'antienne du *Benedictus* : « Audite et intelligite (cf. *Mt*, 15, 10) traditiones quas Dominus dedit vobis », remarquablement commentée par AEMILIA LOEHR, *L'Année du Seigneur*, Bruges, 1946, t. I, p. 337 s.

61. Cf. P. BORELLA, *La « Traditio legis » nelle archeologia e liturgia ambrosiana*, dans *Ambrosius*, 30 (1954), p. 69-78. Les témoins iconographiques invoqués sont le sarcophage de Stilicon, les mosaïques de S. Aquilino, le baptistère de S. Laurent, le reliquaire de S. Nazaire.

62. Cf. W. N. SCHUMACHER, *Dominus legem dat*, dans *Röm. Quartalsch.*, 54 (1959), p. 1-39, complété par *Eine römische Apsiskomposition*, *ibid.*, p. 137-202. Déjà P. STYGER, *Neue Untersuchungen über die altchristlichen Petrusdarstellungen*, *ibid.*, 27 (1913), p. 17-74 (p. 65-68).

63. Voir notre article *Le Thème du Don de la Loi dans l'art paléochrétien*, dans N. R. T., 84 (1962), p. 915-933.

64. Voir E. H., p. 99, n. 26; C. EICHENSEER, *Das Symbolum Apostolicum beim hl. Augustinus, mit Berücksichtigung des dogmengeschtl. Zusammenhangs*, St-Ottilien, 1960.

65. La série des témoignages commence par le pseudo-Augustin (*Sermo* 240 : P. L., 39, 2188-2190). C. F. BUEHLER (*The Apostles and the Creed*, dans *Speculum*, 28 (1953), p. 335-339) ■ dénombre quinze arrangements différents des attributions. On trouvera une abondante documentation, soit littéraire, soit iconographique, à laquelle on pourrait presque indéfiniment ajouter, dans FR. WIEGAND, *Die Stellung* (*supra*, n. 33), p. 38 s.; *Das Apostol.*, p. 47-48; A. VACANT, art. *Apôtres* (*Symbole des*), dans D. T. C., I/2, col. 1678-1679; J. DE GHELLINCK, *En marge de l'explication du « Credo » par S. Albert le Grand*, dans *Studia Albertina. Festsch. f. B. Geyer*, Munster, 1952, p. 145-166;

J. LECLERCQ, *Sermon sur la « Divisio apostolorum »*, dans *Sacris erudiri*, 7 (1955), p. 221-228 (p. 222, n. 2).

66. D. G. MONRAD, *Die erste Kontroverse über den Ursprung des Apostolischen Bekenntnisses*, Gotha, 1881; J. N. D. KELLY, *op. cit.* (n. 33), p. 4-5.

67. Voir (outre E. H., p. 99, n. 26) S. CYRILLE DE JÉR., *Catech.*, IV, 35 et V, 12; S. AUGUSTIN, *Sermo*, 212, 2 (P. L., 38, 1060) et C. EICHENSEER, cité n. 64. Voir autres textes dans WIEGAND, *Die Stellung*, p. 86; dans F. KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol*, Leipzig, t. II, 1909, p. 10 s. (Nicetas, Cassien, Fauste de Riez, Fulgence de Ruspe, Vigile de Thapse). Les Scolastiques ont tenu la même chose, et que tous les articles de foi sont contenus dans le symbole. Les Réformateurs ont encore estimé de même les trois symboles de l'Église ancienne comme conformes à l'Écriture (cf. P. POLMAN, *L'Élément historique dans la controverse relig. du XVI<sup>e</sup> s.*, Gembloux, 1932, p. 22, 34, 76-77; J. KOOFMANS, *Das altkirchliche Dogma in der Reformation*, Munich, 1955). Luther croyait encore que les Apôtres avaient composé le Symbole (cf. *Propos de table*, trad. L. SAUZIN, Paris, 1953, p. 428; H. HOLSTEIN, *La Trad. dans l'Égl.*, p. 255).

68. Ainsi ceux de Césarée, Jérusalem, Théodore de Mopsueste, Alexandrie... (cf. KELLY, *op. cit.*, p. 182 s.). On en ferait aisément la liste en parcourant la *Bibliothek* de HAHN.

69. Nous voudrions montrer un jour comment les Pères ont vu l'Église liée au baptême; renvoyons aussi à une étude (rédigée en 1953; à paraître s'il plaît à Dieu) sur la définition de l'Église comme *Congregatio fidelium*.

70. A notre avis, dans la distinction, devenue classique depuis Franzelin, entre tradition active et tradition passive, on considère trop peu le sujet. On en parle trop comme de *choses*, comme si ce n'étaient pas des actes d'un certain sujet vivant.

71. Voir K. BUEHLER, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Iéna, 1934; G. GUSDORF, *La Parole*, Paris, 1956.

72. A. NEHER, *L'Essence du prophétisme*, Paris, 1955, p. 94. Voir M. BUBER, *Ich und Du*, 1923, trad. française *Je et Tu*, Paris, 1938; *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg, 1954. G. VON RAD (*Theologie des Alten Testaments*, t. I, Munich, 1957) insiste sur la réponse d'Israël, dans la théologie biblique de la Révélation.

73. *Rm*, 1, 5; cf. *Ac*, 5, 32.

74. *2 Th*, 1, 8; *Rm*, 10, 16; cf. *2 Co*, 9, 13.

75. *2 Co*, 9, 13.

76. Reçue : *1 Th*, 4, 1; *2 Th*, 3, 6; *1 Co*, 15, 1; *Ga*, 1, 9; *Phil*, 4, 9; *Col*, 2, 6. Entendue : *Rm*, 10, 17; *Ep*, 1, 13; *Ac*, 15, 7. Accueillie : *1 Th*, 1, 6; *2 Th*, 2, 10; *2 Co*, 11, 4; *Ac*, 8, 14.

77. φυλάσσειν : *Lc*, 11, 28; *Jn*, 12, 47; et aussi dans « garder le dépôt » : *1 Tm*, 6, 20; *2 Tm*, 1, 12, 14; συντηρεῖν : *Lc*, 2, 19; διατηρεῖν : *Lc*, 2, 51; τερεῖν *Mt*, 28, 20; *Jn*, 8, 51 s.; 14, 23; 15, 20; 17, 6; *1 Jn*, 2, 5; *Ap*, 1, 3; 14, 12. Cf. encore ποιεῖν λόγον : *Jc*, 1, 22 s.; χατέχειν : *Lc*, 8, 15; *1 Co*, 11, 2 (les traditions); 15, 2 (l'Évangile reçu). Commentaire de « garder la parole » : L.-M. DEWAILLY, *Jésus-Christ, Parole de Dieu*, Paris, 1945, p. 118 s. (2<sup>e</sup> éd.).

78. Sermon XV, § 3 : *Sermons universitaires*, trad. P. RENAUDIN

(*Textes newmaniens*, I), Paris, 1955, p. 328. R. LAURENTIN (*Structure et Théologie de Luc*, I-II, Paris, 1957) montre que Marie a réfléchi sur la signification religieuse des événements et transmis à Luc des souvenirs déjà interprétés.

79. S. JUSTIN, *Dial.*, VII, 3, où le vieillard dit à Justin : « Demande avant tout que les portes de la lumière te soient ouvertes, car nul ne peut voir ni comprendre ces choses si Dieu, et son Christ, ne lui en fait pas la grâce » (XXIX, 5; XCII, 1). Sous Commode, le martyr Apollonius répond au préfet Perennius : « La parole du Seigneur, Perennius, n'est perçue que par le cœur qui voit, de même que la lumière par les yeux qui voient, et c'est en vain que l'homme parle à des fous et que la lumière luit pour les aveugles » (*Ausgewählte Märtyrer-Akten*, éd. KNOPF-KRUEGER, n. 32, p. 33). En 177, l'évêque de Lyon Pothin, interrogé par le proconsul de Lyon, « Quel est ton Dieu? », lui répond : « Tu l'apprendras si tu en es digne » (*ap.* EUSÈBE, *H. E.*, V, 1, 31). Au même moment (entre 170 et 180), Théophile d'Antioche rédige son *Ad Autolycum*, où il dit : « Maintenant, si tu me dis : « Montre-moi ton Dieu », je pourrais te répondre : « Montre-moi ton homme, et moi je te montrerai mon Dieu. » « Présente donc, en train de voir, les yeux de ton âme, et les oreilles de ton cœur en train d'écouter... » (etc.) : *Ad Aut.*, I, 2 (*S. Ch.*, 20, 1948, p. 60-63 : *P. G.*, 6, 1025). Voir ensuite CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, III, 5, 42, 5-6 à 43. 1 et IV, 6, 39 (*P. G.*, 8, 1145 C et 1249 C-1252 A; O. STAHLIN, *G. C. S.*, Clem. II, p. 215 et 265-266); ORIGÈNE, *C. Celsum*, VI, 69, et VII, 39 (*P. G.*, 11, 1404 et 1477 A); S. ATHANASE, *C. Gent.*, 34 (*P. G.*, 25, 68 : *E. P.*, n. 746); *Orat. de Inc. Verbi* (25, 196-197); S. AUGUSTIN, *De Utilit. cred.*, cc. 8-16 (*P. L.*, 42, 78 s.); *Soliloq.*, I, 1, 6 (32, 872, sur le *quaerere*) et 6 (875-876 : seule l'anima *sanata* peut voir Dieu); *De Agone christ.*, 13, 14 (40, 299 : « Errat quisquis putat veritatem se posse cognoscere cum adhuc nequiter vivat »), 16, 18 (col. 300); et tant d'autres passages disant que, pour voir Dieu, il faut avoir le cœur purifié : *De Doctr. chr.*, I, 10 (34, 23); *In Joan. Ev.*, tr. I, 19 (35, 1388); *In Joan. Epist.*, tr. VII, 10 (col. 1349); *De Div. Quaest.*, 48 (40, 31), etc.

80. *Hom. 18 in Evang.*, I (*P. L.*, 76, 1150); cf. *hom. 15* (1131-1134).

81. Cf. L.-M. DEWAILLY, *op. cit.*, p. 124.

82. Citons ici un admirable texte de Luther, en indiquant ses sources traditionnelles : « Nos sumus potus Christo et veritati, et veritas ac Christus e contra potus noster, quia epulatur cum Domino in mutuo convivio pinguissimo ipse nobiscum et nos cum illo, dum invicem incorporamur » (*Dictata super Psalter. (in Ps. 68)*, Weimar, III, 434). Antécédents : Origène, S. Bernard, Tauler.

83. Sens admis par le plus récent commentaire protestant en français, celui de J.-C. MARGOT, *Les Épîtres de Pierre*, Genève-Paris, 1960, p. 109 : « Tout cela n'exclut pas la recherche individuelle et humble du sens de la Bible. Mais, pour parer au risque de fantaisie, cette recherche personnelle devra être soumise au contrôle d'une recherche communautaire effectuée dans l'Église, sous la conduite des hommes mis à part pour la diriger. » Un autre exégète protestant, peu dominé par des préoccupations dogmatiques, renchérit : « Persönliche vom einzelnen vorgenommene, vom kirchlichen Lehramt nicht autorisierte Exegese, ist nicht gestattet » (E. KAESEMANN, *Eine Apologie der urchristl. Eschatologie*, dans *Z. Th. Krit.*, 49 (1952), p. 292).

84. Voir E. H., p. 38-39, n. 45.

85. S. Thomas d'Aquin invoque souvent le principe « Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur », mais il l'applique au caractère *discursif* de l'esprit humain, à son besoin d'enseignement, de dialogue et de vie sociale, il a peu expressément développé son application à l'historicité, bien que ses principes l'incluassent (cf. sur ces principes, M.-D. CHENU, *Situation humaine. Corporalité et Temporalité*, dans *L'Homme et son destin* (I<sup>er</sup> Congrès internat. de Philos. méd.), Louvain-Paris, 1961, p. 23-49). Le concile de Trente encore, en parlant des traditions et de l'Écriture, a défini des autorités en quelque sorte intemporelles, sans conscience de leur nature pleinement historique. Mais on a pu trouver dans le principe « Quidquid recipitur » et dans la structure de l'esprit humain une raison du développement des dogmes (cf. M.-D. CHENU, *La Raison psychologique du développement du dogme*, dans R. S. P. T., 13 (1924), p. 44-51).

86. *Hom. VIII in Cant.* (P. G., 44, 941 C) : texte souvent cité par le P. J. DANIELOU, mais avec des références diverses et inexactes.

87. Il serait intéressant et fructueux d'étudier cet aspect de publicité, destiné à « beaucoup » (à tous), des paroles et des faits constitutifs du rapport religieux d'alliance. Voir par exemple *Jn*, 18, 20 : « C'est au grand jour que j'ai parlé au monde..., je n'ai rien dit en cachette »; le témoignage donné à Jean-Baptiste, aux élites de la nation (cf. Dom OLIVIERI, dans R. B., 35 (1926), p. 282-295); la Pentecôte comme publicité et mise au monde de l'Église (cf. notre *Pentecôte*, Paris, 1956, p. 116); les Apôtres constitués *témoins* : *Lc*, 24, 48; *Ac*, 1, 8 et 22; 2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 39 et 41; l'Évangile rendu connu à tous et proclamé publiquement : *Jn*, 12, 37; *Ac*, 2, 22, 36; 4, 10; 26, 26. « Notum feci vobis », « Notum factum est... » : *Ac*, 1, 19; et cf. 2, 14; 4, 10 et 16; 9, 42; 13, 28; 19, 17; etc.

88. Voir S. THOMAS, *IV Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, sol. 3; *Ia IIae*, q. 101, a. 2; *IIIa*, q. 60, a. 3; q. 73, a. 4; Office du Saint Sacrement, ant. *O sacrum* et *Collecte*. Voir J. MOUROUX, *Structure personnelle du présent chrétien*, dans R. S. R., 44 (1956), p. 5-24 (repris depuis dans *Le Mystère du temps. Approche théologique* (Théologie, 50), Paris, 1962); J.-M.-R. TILLARD, *La Triple dimension du signe sacramentel*, dans N. R. T., 83 (1961), p. 235-254. — Convergence d'une pensée protestante, sur la base de l'Écriture : J. J. VON ALLMEN, *Pour un prophétisme sacramentel*, dans *L'Église et les Églises*, Chevetogne, 1954, t. II, p. 309-343 (cf. p. 310-316); *Le Saint-Esprit et le culte*, dans *Rev. de Théol. et Phil.*, 3<sup>e</sup> série, 9 (1959), p. 12-27.

89. Convergence des études récentes (plusieurs parues après la rédaction de ces pages : printemps 1960) : TH. STROTMANN, *Le Temps et le Christ*, dans *Irénikon*, 1948, p. 395-410 (cf. *infra*, ch. VII); J. DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'Hist.*, Paris, 1953; I. DALMAIS, *Le Temps de l'Église*, dans *L'Église et les Églises*, Chevetogne, 1954, t. II, p. 87-103; ID., dans *Initiation à la Liturgie*, Paris, 1958, p. 85 s.; O. CLÉMENT, *Transfigurer le temps*, Neuchâtel-Paris, 1959, surtout p. 127; H. HOLSTEIN, *La Tradition dans l'Église*, Paris, 1960, p. 287 s., 292-293; J. MOUROUX, *op. cit.* n. préc., p. 196-220, qui cite aussi, p. 57, ce texte de S. IRÉNÉE sur le temps *propre* de l'Église : l'année chrétienne « est, non pas celle de douze mois, mais tout le temps de la foi, pendant lequel les hommes croient en écoutant la prédication, et deviennent

agréables au Seigneur, parce qu'ils s'unissent à lui » (*A. H.*, II, 22, 2 : *P. G.*, 7, 782).

90. Déjà la pensée de Platon, la mort de Socrate, ont une certaine actualité dans notre histoire, dans notre présent. Elles sont entrées dans le patrimoine de l'humanité. Nous nous y référons; elles agissent ainsi comme cause exemplaire ou formelle. De cette façon, chaque homme, mais tout spécialement les héros, les génies et les saints, apportent à l'histoire humaine des déterminations, des enrichissements, qui demeurent à jamais acquis à l'humanité. Le Christ, lui, 1<sup>o</sup> introduit dans l'histoire de l'humanité et du monde, non *une* détermination particulière, comme ont pu faire Socrate, Platon, Pascal, mais *la* détermination absolue et totale, celle qui concerne la totalité du destin de tous les hommes et du monde entier; 2<sup>o</sup> apporte cette détermination, non seulement comme idéal, comme pensée, voire comme modèle dynamiquement opérant dans l'ordre des finalités, mais comme grâce, énergie opérante, salut effectif (cf. *Perspectives chrétiennes sur la vie personnelle et la vie collective*, dans *Socialisation et Personne humaine* (*Semaine sociale de Grenoble*, 1960), Lyon, 1961, p. 195-223 (p. 206-208)).

L'ÉVANGILE, C'EST CELA. La pensée d'O. Casel a posé à la théologie catholique contemporaine la question du mode de cette présence opérante s'il s'agit, non du Christ en général, mais de ses *acta et passa* rédempteurs (expression de S. Thomas). Il ne peut s'agir d'une présence de ces *acta et passa* selon leur nature de faits *historiques* : comme tels, en raison, précisément, de leur nature vraiment historique, ils appartiennent au passé, non au présent. Certaines formules de Dom Casel manquaient, à cet égard, de précision. Mais Casel avait bien perçu que, dans le culte chrétien, 1<sup>o</sup> il y avait communion, non purement mentale, mais, à sa manière, réelle, à des *faits* : dans le baptême, je suis plongé dans la mort et la résurrection du Christ; 2<sup>o</sup> le mouvement principal procède de haut en bas, c'est une communication; le premier sujet d'action est le Christ.

Il tend à s'opérer un consensus dans le sens suivant. Il faut remarquer d'abord — on ne le fait pas assez — qu'il ne s'agit pas de n'importe quels actes de Jésus, mais de ses actes expressément messianiques et rédempteurs qu'il a accomplis *pour nous* et *en nous incluant en eux* (cf. les verbes avec le préfixe *συν* de S. Paul, limités aux grands moments du salut). Le Christ a accompli ces actes comme principes de la nouvelle création, dont le Saint-Esprit est le réalisateur.

Les *acta et passa Christi* sont passés en tant que le Christ en a été le sujet comme vrai homme. Mais l'action salutaire de Dieu passe par le Verbe fait chair : pas seulement par la conscience et le vouloir du Christ glorifié, « assis à la droite de Dieu », mais par les *acta et passa* salutaires accomplis historiquement une fois, à un certain moment, mais qui, dans ce moment même, incluaient toutes leurs applications à venir. Toute consécration eucharistique met en œuvre, non seulement l'actualité de la vertu du Christ et de son Saint-Esprit, mais la vertu de la première, unique et historique, consécration de la Cène. Les *acta et passa* du Verbe fait chair ont reçu du Saint-Esprit, du fait qu'ils étaient messianiques et posés pour nous comme germes de la nouvelle création, et du fait que leur sujet est le Verbe, une qualité transcendante. Ce que Dieu opère dans l'histoire humaine, à n'importe quel moment terrestre

de cette histoire, utilise, non seulement les facultés humaines du Christ glorifié, mais ses *acta et passa* historiques, assumés par le Verbe qui en est métaphysiquement le sujet, en une condition supra-humaine et supra-historique.

Nous semblent aller dans ce sens : CH. JOURNET, E. H. SCHILLEBEEKS, Dom J. GAILLARD (*La Théologie des Mystères*, dans *R. Thom.*, 57 (1957), p. 510-551), CL. J. GEFFRÉ (*Les Sacrements et le temps*, dans *M.-D.*, n° 65, 1961/1, p. 96-108 : p. 103 s.), se réclamant de P. WEGENAEER, *Heilsgewant. Das Heilswerk Christi und die virtus divina in den Sakramenten unter bes. Berücksichtigung von Eucharistie und Taufe*, Munster, 1958. Notre interprétation nous semble aussi confirmée par les analyses de J. MOUROUX, dans le chapitre de son *Mystère du temps*, 1962, consacré à la Présence du Christ au temps (paru après la rédaction de notre texte).

91. Voir *Le Christ, Chef invisible de l'Église visible d'après S. Paul* dans *Rapports d'un Colloque de Christologie* à paraître chez Desclée de Brouwer.

92. « Je viendrai à vous... » (*Jn*, 14, 18 et 28; cf. 3, 8 pour l'Esprit) On interprète de plus en plus communément certains passages des discours eschatologiques dans les Synoptiques, des venues du Christ dans l'histoire.

93. S. THOMAS, I<sup>a</sup>, q. 43.

94. Cf. CH. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, t. II, Paris, 1952, p. 462-471, 481, 486-491, 500-508.

95. Nous serions ici assez proche de la façon dont G. EBELING voit la nature propre de l'histoire de l'Église : *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Hl. Schrift*, Tubingue, 1947. Mais Ebeling formule sa pensée dans un cadre trop étroit, conditionné par l'idée protestante que le seul élément déterminant le rapport religieux est la Parole de Dieu, elle-même identifiée à l'Écriture. Il élargit sa réponse en disant que l'*Auslegung* est aussi action. Nous serions mieux à l'aise si, au lieu de parler en termes d'*Auslegung* en lui adjoignant la pratique chrétienne comme une extension, Ebeling parlait : rapport religieux vécu, en situant l'*Auslegung* à l'intérieur de cette réalité.

96. Pas simplement au sens général qui se vérifie en toute « tradition » et qui consiste à *continuer* de faire comme on a fait antérieurement, sens purement sociologique qu'exprime bien, par exemple, M. Dufrenne : « Pour qu'on puisse véritablement parler de tradition, il faut que le passé soit spontanément assumé comme le sens même du présent, sans qu'il y ait de discontinuité dans le temps social, sans que le passé apparaisse comme du dépassé » (*Note sur la Tradition*, dans *Cahiers intern. de Sociologie*, 1947, p. 158-169, 167). Dans la tradition au sens théologique du mot, il y a, par transmission, identité de principe et de contenu d'existence, assurée, non simplement par la fidélité des héritiers, mais par l'identité du sujet dernier, le Saint-Esprit.

97. Le résumé qui suit est expliqué et justifié dans *Esquisses du mystère de l'Église*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1953, p. 130 s.; *Pentecôte*, Paris, 1956, p. 34-50.

98. *A. H.*, III, 24, 1 (*P. G.*, 7, 966; *HARVEY*, II, p. 131; *E. P.*, n° 226; trad. M. SAGNARD, *S. Ch.*, 34, Paris, 1952, p. 399).

99. *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum dargestellt an den Begriffen « Wort Gottes », « Evangelium » und « Zeugnis »*, Stuttgart, 1939.

100. *Ep*, 1, 17; *1 Co*, 2, 10; cf., pour la réalité, *2 Co*, 4, 3-6; *Mt*, 16, 17.

101. Le mouvement œcuménique ■ remarquablement mis en valeur les termes *diakonia*, *marturia* (et *koinônia*), mais trop peu le terme *doxa*. Les Pères sont pleins de l'idée qui s'exprime dans la séquence : réception de la foi transmise — profession de la vraie foi dans le baptême — vraie louange : ainsi S. BASILE (*Traité du Saint-Esprit*), S. HILAIRE (*De Trin.*, II, 12); cf. *supra*, n. 26, 28 et 46.

102. Textes des Pères et conciles dans *E. H.* et *supra*, n. 15-24. S. Polycarpe est appelé « didascale apostolique et prophétique » (*Mart. Polyc.*, 16, 2). En liaison avec la représentation des évangiles comme sources, on a vu les docteurs orthodoxes comme irriguant les terres de cette eau (S. JÉROME, *In Job*, c. 26 (*P. L.*, 26, 689)). Cette vue des choses est encore celle des grands Scolastiques : S. Thomas (cf. *supra*, n. 1), S. Albert (cf. *In Joël*, c. 1 : BORGNET, XIX, 145), S. Bonaventure (cf. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, Munich, 1959, voir p. 58 s., 69, 80 s., 94) : n'est-il pas significatif que, voulant étudier la notion de Révélation chez Bonaventure, Ratringer soit arrivé, sous la pression des textes, à exposer ■■ théologie de l'Histoire? La Révélation ne va pas plus sans la continuité et le développement de la tradition, que le Christ ne va sans son corps, l'Église, la Cène ■■■ la messe, etc.

103. Ce « plus » de la source ou du déploiement selon les points de vue est bien exprimé dans CH. MÖLLER, *Tradition et Œcuménisme*, dans *Irénikon*, 25 (1952), p. 337-370 (p. 366 s.).

104. L'idée de croissance se trouve dans les paraboles évangéliques (N. A. DAHL, *The Parables of Growth*, dans *Studia Theolog.*, 5/2, p. 132-165 (mais il s'agit d'une croissance liée à l'activité de Dieu, qui en est l'agent souverain, non d'une croissance déterminée par son propre dynamisme interne); B. SCHULTZE, *Die ekklesiologische Bedeutung des Gleichnisses von Senfkorn*, dans *Orient. Christ. Period.*, 27 (1961), p. 362-386).

105. Le judaïsme connaît aussi cet aspect (cf. N. ROTENSTREICH, *On the notion of Tradition in Judaism*, dans *Journal of Religion*, 28 (1948), p. 28-36).

106. Cf. E. MERSCH, *Théologie du Corps mystique*, Paris-Bruxelles, 1944, t. I, p. 93 s.; F. TAYMANS, *Le Progrès du dogme*, dans *N. R. T.*, 71 (1949), p. 687-700; J. MOUROUX, *La Conscience du Christ et le temps*, dans *R. S. R.*, 47 (1959), p. 321-344 (repris dans *Le Mystère du temps*, Paris, 1962, p. 100-120).

107. Reprenant une suggestion du P. M.-B. SCHWALM (*Les Deux Théologies : la scolastique et la positive*, dans *R. S. P. T.*, 2 (1908), p. 674-703), nous avons défini la théologie positive comme une recherche de plénitude de l'*auditus fidei* assumant, avec toutes les ressources des sciences du « donné », la totalité de la tradition objective (cf. *D. T. C.*, XV, 462-472; *Introd. à la théol.*, dans *La Foi et la théologie*, Paris, 1962, p. 137).

108. La pensée protestante opère comme si la fin de la Révélation était la fin de l'infaillibilité (J. DANÉLOU, *Réponse à Oscar Cullmann*, dans *Dieu vivant*, n. 24 (1953-2), p. 107-116 (p. 113)).

109. L'idée est paulinienne (*Rm*, 1, 1 s.; 16, 23 s.; *1 Co*, 15, 1 s.; KITTEL, t. II, p. 728, l. 13 s.). S. Ignace d'Antioche et S. Irénée parlent

souvent de l'Évangile « annoncé par les prophètes » (S. IGNACE, *Eph.*, V, 2; IX, 2; S. IRÉNÉE, *A. H.*, III, 10, 6 et II, 7; V, praef. (*P. G.*, 7, 878-879, 884, 1119; HARVEY, t. II, p. 40, 45, 313); *Demonstr.*, 98 (*S. Ch.*, 62, Paris, 1959, p. 156) et voir H. HOLSTEIN dans *R. S. R.*, 36 (1949), p. 255).

110. Toute l'Écriture étant relative à Jésus-Christ, elle est, à ce niveau-là, Évangile. Formule augustinienne : « Lex, spiritualiter intellecta, Evangelium est » (*Sermo*, 25, 2 : *P. L.*, 38, 168); le vin de l'Évangile est déjà caché dans l'eau de l'A. T. et il en sort si l'on y voit le Christ (*In Joan. Ev.*, tr. IX, 3, commentant Cana, avec citation de 2 Cor, 3, 14-16 (*P. L.*, 35, 1459)). Pour le destin ultérieur du thème : H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I/1 (*Théologie*, 41), Paris, 1959, p. 305, 310-363; t. I/2, p. 629, 668-681; II/1 (*Théologie*, 42), 1961, p. 101, 181-197, 225-226, 506 s.

111. *Entstehung und Entwicklung d. Kirchenverfassung u. d. Kirchenrechts*, p. 238.

112. J. SCHNIEWIND, *Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus*, 1910; *Euangelion...*, I, 1927; II, 1931; E. MOLLAND, *Das paulinische Evangelium*, 1934; G. FRIEDRICH, art. εὐαγγελίζομαι εὐαγγέλιον, dans KITTEL, t. II, p. 705-735; R. Asting cité *supra*, n. 99.

113. Mais les historiens protestants, qui seuls se sont occupés du sujet, ont généralement travaillé sous le signe de l'opposition luthérienne entre Loi et Évangile (voir A. FRIDRICHSEN, *Evangelium : Irenäus, Hippolyt, Novatian*, dans *Norsk Teologi til reformationsjubilæet*, 1917, p. 148-170; E. MOLLAND, *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*, Oslo, 1938; V. E. HASLER, *Gesetz und Evangelium in der alten Kirche bis Origenes. Eine auslegungsgeschichtl. Untersuchung*, Francfort, 1953).

114. Voir de nombreux textes dans H. DE LUBAC, *loc. cit.*, *supra* (n. 110); S. IGNACE D'ANTIOCHE, *Philad.*, 3, 1; 9, 2; *Eph.*, 20, 1; ORIGÈNE, *Comm. in Joan.*, I, 4 (6), l'Évangile est, d'une façon générale, « tout ce qui établit la venue du Christ et organise sa présence, la rendant effective pour les âmes qui veulent bien recevoir le Verbe de Dieu lorsqu'il se tient à la porte, qu'il frappe et veut entrer chez elles » (*P. G.*, 14, 31-32; *G. C. S.*, 26, p. 9) et voir MOLLAND, cité *supra* (n. 113), p. 99; S. GRÉGOIRE fait, des symboles déjà classiques des quatre évangélistes, une expression de quatre moments de l'unique mystère du Christ lui-même, homme en sa naissance, bœuf (animal de sacrifice) dans sa mort, lion dans sa résurrection, aigle dans sa montée aux cieux (*In Ezech.*, III, 1, et IV, 1 s. : *P. L.*, 76, 785, 815 s.), thème repris par l'évangéliste d'Holkham Hall, début IX<sup>e</sup> siècle (*D. A. C. L.*, V, 795). Pour le haut moyen âge, voir Raban Maur, Berengaud, Pierre Damien, etc., cités dans H. DE LUBAC, *op. cit.*, I/1, p. 131; I/2, p. 668, 671, 672; Amalaire et Paschase, *ibid.*, p. 322; Rupert, p. 226.

115. Les évangélistes, soit sous forme humaine, soit sous le symbolisme des quatre animaux, entourant le Christ en majesté : *D. A. C. L.*; F. VAN DER MEER, *Majestas Domini*, Paris, 1938.

116. S. JEAN CHRYSOSTOME, *P. G.*, 54, 404, et *apud* PHOTIUM, 104, 275; *Const. Apost.*, VIII, 4, 2 (FUNK, I, 473); SÉVERIEN DE GABALA, v. 400, qui y voit une coutume très ancienne (texte trad. *apud* J. LÉCUYER, *Note sur la liturgie du sacre des évêques*, dans *Ephemer. Liturg.*, 66 (1952), p. 370); rite répandu en Occident à partir des *Statuta Ecclesiae antiqua*

(n° 90) par le gélasien. Du pontifical romano-germanique (x<sup>e</sup> s.), il est passé, ■■ XII<sup>e</sup> siècle, dans le pontifical romain (deux évêques co-consécrateurs tenant le livre sur la tête de l'élu). Voir B. BOTTE, dans *Études sur le sacrement de l'Ordre* (*Lex orandi*, 22), Paris, 1957, p. 19-20; CH. MUNIER, *Les Statuta Ecclesiae antiqua*, Paris, 1960, p. 95 (texte) et 177 s. (histoire).

117. J. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, I, p. 551 (2<sup>e</sup> éd., Vienne, 1949), trad. française, t. II, p. 217.

118. Références dans « *Traditio* » und « *Sacra doctrina* » bei Thomas von Aquin, dans *Kirche u. Ueberlieferung. Festg. Geiselmann*, Freiburg, 1960, p. 194-195.

119. Voir notre *Économie chrétienne et Théologie chez S. Thomas d'Aquin* (à paraître).

120. Voir H. KLOMPF, *Kirche, Freiheit und Gesetz bei dem Franziskanertheologen Kaspar Schatzgeyer*, Munster, 1959, p. 90 s., 108, n. 9, 109.

121. Voir TAVARD, p. 165.

122. « Traditiones etiam indico recipiendas pari pietatis affectu cum libris sacris non autem cum evangelio, quia hoc immutabile est, illae mutabiles » (*Journal de MASSARELLI*, dans *C. T.*, t. I, p. 524).

123. S. HIPPOLYTE, *In Daniel*, I, XVII (trad. M. LEFÈVRE, *S. Ch.*, 14, Paris, 1957, p. 105); IRÉNÉE, *A. H.*, III, 11, 8 (*P. G.*, 7, 885 s.; HARVEY, II, p. 46 s.; *S. Ch.*, 34, Paris, 1952, p. 192 s., avec la n. du P. SAGNARD). Nous n'avons pu avoir un accès direct à l'article où H.-CH. PUECH toucherait ces thèmes : *Le Cerf et le serpent*, dans *Cahiers archéolog.*, 4 (1949), p. 17-60.

124. *A. H.*, III, 24, 1 (*P. G.*, 7, 966; HARVEY, II, p. 132; trad. SAGNARD, p. 401, qui, en note, cite la Lettre pour les martyrs de Lyon, qui dit, à propos de Sanctus, brûlé au fer : « La source céleste d'eau vivifiante qui sort du sein du Christ, le rafraîchissait et le fortifiait » : *H. E.*, V, 1, 22; SCHWARTZ, II/1, p. 410). cf. IV, 36, 4 (7, 1093; II, p. 279), « unum et idem cum semper sit Verbum Dei, credentibus ei, fontem aquae in vitam aeternam dans »; V, 18, 2 (col. 1173, p. 374). Voir, pour tout le thème, H. RAHNER, *Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh. 7, 37-38*, dans *Biblica*, 22 (1941), p. 269-302, 367-403.

125. *In Daniel*, I, XVII : *G. C. S.*, I/1, p. 29; *S. Ch.*, 14, Paris, 1947 (trad. M. LEFÈVRE, p. 103-105). Sur baptême et paradis, voir J. DANIELOU, *Sacramentum futuri. Ét. sur les origines de la typol. bibl.*, Paris, 1950, p. 16 s.; *Bible et Liturgie*, Paris, 1951, p. 51. Ajouter ■■■ nombreuses références ORIGÈNE, *Selecta* ■■ *Genesim* (*P. G.*, 12, 100 B).

126. Il y a un unique Évangile, mais « selon S. Matthieu », etc., bref, « tétramorphe ». Déjà S. IRÉNÉE, *A. H.*, III, 11, 8 (*P. G.*, 7, 885 AB; HARVEY, II, p. 47; SAGNARD, p. 192 s.); Origène (cf. MOLLAND, *op. cit.* (n. 113), p. 94). Une seule source en quatre parties : *Carmen adv. Marcionem*, II, vers 38-44 (cité par H. RAHNER, *art. cité*, p. 387). Voir *D. A. C. L.*, V, col. 845-852; XV/2, col. 2145-2146; *Catholicisme*, IV, 768; *Lex. f. Theol. u. Kirche*, III <sup>2</sup>, 1254-1255.

127. Il est probable que S. Jean ■ dans l'esprit le rocher frappé par Moïse, tel qu'en parlaient les targums (cf. P. GRELOT, dans *R. B.*, 66 (1959), p. 369-374). Interprétation chrétienne ancienne (réunie par

H. RAHNER, *ét. citée*) : Ps.-BARNABÉ, II, 2-7 (FUNK, I, 73); S. JUSTIN (*Dial.*, 34, 2; 76, 1; 90, 5; 113, 6; 114, 2); S. IRÉNÉE, *Démonstr.*, 46 (S. Ch., p. 106); S. HIPPOLYTE, frag. sur *Prov.*, 24, 61 (G. C. S., I/2, p. 167) et *Com. du Cant.* (I/1, p. 351), etc.

128. *Démonstr.*, 46 (S. Ch., 62, Paris, 1959, p. 106, trad. FROIDEVAUX). Pour Tertullien, Grégoire d'Elvire, Grégoire de Nysse (cité par J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, p. 149), les douze sources ouvertes ainsi par Moïse sont la doctrine des douze Apôtres. On pourrait multiplier les références.

129. *Epist.*, 73, 10, 3 : « L'Église, à l'instar du paradis, renferme à l'intérieur de ses murs des arbres fruitiers. Parmi eux, celui qui ne donne pas de fruits est arraché et jeté au feu. Ces arbres, elle les arrose de quatre fleuves, c'est-à-dire, des quatre évangiles par lesquels elle répand les flots célestes de la grâce du baptême... » (HARTEL, p. 785; trad. BAYARD, II, p. 268).

130. *Epist.*, 63, 8, 1-3 : « 1. D'autre part, toutes les fois que l'eau est nommée seule dans les saintes Écritures, c'est le baptême qui est annoncé, comme nous le voyons en Isaïe : « Ne vous souvenez plus, dit-il, de ce qui a précédé, et ne pensez plus aux événements passés. » Voici que je fais des choses nouvelles qui paraîtront bientôt, et vous les verrez. Je ferai un chemin dans le désert; de l'eau, dans un endroit « qui n'en a pas, abreuvera ma race choisie, le peuple que j'ai formé pour moi afin qu'il publie mes louanges » (Is, 43, 18-21). Dieu prédit en cet endroit par son prophète que chez les Gentils, dans les lieux qui manquaient d'eau auparavant, il en coulerait en abondance, qui abreuverait la race choisie de Dieu, c'est-à-dire ceux que la génération par le baptême aurait faits enfants de Dieu.

« 2. De même, il est encore prophétisé et prédit que les Juifs, s'ils ont soif et cherchent le Christ, boiront chez nous, c'est-à-dire obtiendront la grâce du baptême. « S'ils ont soif, dit-il, dans le désert, il leur amènera de l'eau, il en fera jaillir du rocher, le rocher s'ouvrira, l'eau coulera, et mon peuple boira » (Is, 48, 21). C'est ce qui s'accomplit dans l'Évangile; quand le Christ, qui est le rocher, est ouvert par le coup de la lance durant sa passion (Jn, 19, 34).

« 3. C'est lui, d'ailleurs, qui faisant comprendre ce qu'a prédit le prophète, s'écrie : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne et qu'il boive, celui qui croit en moi. De son sein, comme dit l'Écriture, couleront des fleuves d'eau vive » (Jn, 7, 37-39). Et pour qu'il fût encore plus manifeste que ce n'est pas du calice, mais du baptême, que parle en cet endroit le Seigneur, l'Écriture ajoute : « Il dit cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croyaient en lui. » Or, c'est par le baptême que l'on reçoit le Saint-Esprit, et quand on est ainsi baptisé et qu'on reçu le Saint-Esprit, on boit alors seulement le calice du Seigneur » (HARTEL, p. 706-707; trad. BAYARD, II, p. 203-204).

131. *Supra*, n. 125. Ailleurs, chez Hippolyte, l'eau = la connaissance, la vraie doctrine coulant du Saint-Esprit et qui consiste dans les Apôtres et prophètes (*Com. du Cant.* : G. C. S., *Hipp.*, I/1, p. 374); cette eau sort de la poitrine du Christ dont les seins sont les deux Testaments (p. 344).

132. Discite de fonte fluvium manare perennem  
Qui nutrit lignum in bis senos gratis fructus  
Exit et in terram ventosque in quattuor orbis

Tot fluit in partes fontis color et sapor unus.  
 Sic et apostolico decurrit Ecclesia verbo  
 Ex utero Christi, Patris omnis gloria plena  
 Sordes diluere et sata mortua vivificare.

(cité par H. RAHNER, *ét. citée*, p. 387). Interprétation baptismale de l'eau tirée du rocher au désert : J. DANIELLOU, *Sacramentum Futuri*, p. 170 (sans insistance).

133. Mausolée de Constance à Rome (milieu <sup>ve</sup> s.) : le Christ debout sur un monticule, *dat legem* (D. A. C. L., I, 956); mais le mausolée était aussi un baptistère (III, 2611-2612); du monticule coulent trois filets d'eau : rapprocher ce texte de Priscillien († 385) : « Nos venerabilis Ecclesiae Dei per symbolum corpus ingressi, indissolubilem fidem uno fonte tripertito rigatam in quattuor Evangeliorum dispositione cognoscimus » (Tract. 1, fin : C. S. E. L., 18, p. 31, l. 28 s.). — Baptistère de Naples, v. 400 : deux tableaux ayant chacun deux sources sortant des rochers qui encadrent le Christ-Pasteur. — Baptistère d'Oued-Ramel, Tunisie (époque byzantine) : à l'entrée et à la sortie des fonts, cerfs et biches buvant aux quatre fleuves (cf. D. A. C. L., XIII, 138 et 339; *Miscellanea Mohlberg*, t. I, p. 202, n. 39). — De même au baptistère de Bir-Ftouha, Carthage, même époque (D. A. C. L., II, 2129). — Baptistère de Cividale, début <sup>viii</sup>e siècle (non fleuves, mais évangélistes : D. A. C. L., III, 1829). — Baptistère de Saint-Dié (D. A. C. L., II, 3304). — Sur les représentations, dans les baptistères, de cerf buvant (cf. PUECH, *ét. citée* (n. 123), p. 38 s.; D. A. C. L., II, 3301-3305); A. HERMANN, art *Durst*, dans *Reallex. f. Ant. u. Chr.*, IV, 406; liturgie baptismale du Samedi saint.

Des inscriptions ayant appartenu à des baptistères présentent les noms des quatre fleuves du Paradis : ainsi en Afrique (D. A. C. L., I, 884), à Ostie (cité par J. LÉCUYER, dans *M.-D.*, n° 49 (1957/1), p. 87). Sur le thème des fleuves du Paradis, cf. E. B. SCHLEE, *Die Ikonographie der Paradiesflüsse*, Leipzig, 1937; F. VAN DER MEER, *op. cit.*, p. 64 s., 130; P.-A. FÉVRIER, *Les Quatre Fleuves du P.*, dans *Rev. d'Archeolog. crist.*, 32 (1956), p. 179-199, mais cet auteur méconnaît le symbole des Évangiles, il ignore le texte de S. Hippolyte, *In Daniel*, et, dans les textes de S. Cyprien ou de S. Paulin qu'il cite, il ne traduit même pas *evangelistae* ou *evangelii* selon la précision de ces termes. — Sur le lien du thème avec les baptistères, voir M. DE BRUYNE, *La Décoration des baptistères paléochrétiens*, dans *Miscellanea Liturg. in hon. L. C. Mohlberg*, Rome, 1948, t. I, p. 189-220. — Sur le thème de l'arbre de la croix, lié avec les thèmes, tant du Paradis et des quatre fleuves, que de l'eau baptismale (par l'intermédiaire, soit du bois avec lequel Moïse a purifié les eaux de Mara (*Ex*, 15, 23-25), soit du bâton avec lequel il a frappé le rocher et en a fait jaillir une source), voir F. KAMPERS, *Mittelalterliche Sagen vom Paradiese u. vom Holze des Kreuzes Christi*, 1897; R. BAUERREISS, *Arbor vitae. Der « Lebensbaum »...*, Munich, 1938; H. RAHNER, *Griechische Mythen in christl. Deutung*, p. 191 s.; H. DE LUBAC, *Aspects du bouddhisme*, Paris, 1951, p. 61 s. — Enfin, sur différents aspects de la très riche et fondamentale typologie du baptême, cf. J. DANIELLOU, *Sacramentum Futuri. Ét. sur les orig. de la typologie bapt.* (*Ét. de Théol. hist.*), Paris, 1950; *Bible et Liturgie. La théol.*

*biblque des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église (Lex orandi II)*, Paris, 1951.

134. Ainsi dans le fond de coupe présenté par D. A. C. L., I, 885 (et fig. 202) : le registre supérieur représente le Christ debout sur un monticule, d'où coule le Jourdain, et donnant la loi à Pierre; le registre inférieur représente l'agneau sur un monticule d'où s'écoulent quatre fleuves. Même désignation du fleuve dans la mosaïque absidale des SS. Côme et Damien et de Ste Praxède, à Rome. « Jourdain » est écrit sur l'Agneau dans les fresques des SS. Pierre et Marcellin. Ainsi le Jourdain désigne le Christ, mais, également le baptême (voir S. AMBROISE, *In Ps*, 37, 10 (C. S. E. L., 64, 143); D. A. C. L., I, 885; F. J. DÖLGER, *Der Durchzug durch den Jordan als Sinnbild der christl. Taufe*, dans *Ant. u. Christ.*, 2 (1930), p. 70-79; J. DANIELOU, *Sacramentum Futuri*, p. 245; P.-A. FÉVRIER, art. cité, p. 183).

135. *In Ps*, 41 : P. L., 26, 949.

136. S. PAULIN DE NOLE, *Epist.*, 32, 10 (C. S. E. L., 29, 286 : HARTEL); S. AUGUSTIN, *De Civ. Dei*, XIII, 21 (P. L., 41, 395; DOMBART-KALB, I, p. 586; C. S. E. L., 40/1, p. 646); ALDHAME, *Poema de aris B. M. et XII Apostolis dedicatis* (P. L., 89, 295; cf. D. A. C. L., 886-887). S. ISIDORE, *Etym.*, VI, 16, 5 et 10; FLORUS DE LYON, cité D. A. C. L. V, 1761; HILDEBERT DE LAVARDIN, P. L., 171, 1279 :

Denotat Ecclesiam Paradisus, et in Paradiso  
Est lignum vitae, Christus in Ecclesia (...)  
Quatuor ex uno flumina fonte cadunt :  
Sic Evangelii sunt libri quatuor; horum  
Nos doctrina regit, fructiferosque facit...

Voir encore HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Alleg. in Vetus Test.*, I, c. 6 (P. L., 175, 638). Le thème de l'Église-Paradis dérive du thème : Évangiles = fleuves du Paradis, car l'Église n'est que la fécondité de l'Évangile.

Au point de vue iconographique : représentation des quatre fleuves du Paradis, surtout dans les fonts baptismaux, au moyen âge (BAUER-REISS, *op. cit.*, p. 30 s., 43-50 et 57-64) (avec l'explication de la bénédiction de l'eau baptismale, dans la nuit de Pâques, en forme de  $\psi$  = une fleur, réduction quasi hiéroglyphique de l'*arbor vitae*). A la cathédrale de Reims, les quatre fleuves du Paradis, c'est-à-dire les quatre Évangiles, sont la source fécondante de toute l'Église (Ét. PAILLARD, *Portail de Reims*, 1935, p. 36 s.).

L'ornementation des évangélistes, surtout ceux du IX<sup>e</sup> siècle, souvent accompagnée de textes, est également significative (cf. D. A. C. L., V, 775-845, art. *Évangéliste*); les n<sup>os</sup> 52, avec un texte plein de références baptismales; 94 (fin IX<sup>e</sup>-début X<sup>e</sup> s.), avec pour textes : *Hic liber est vitae, hic fons et origo librorum / Unde fluit quicquid quisquis in orbe sapit / (...) Quatuor hic rutilant uno de fonte fluentes*. On voit par de tels textes la persistance de la tradition que nous essayons de saisir et qui aboutit au texte du concile de Trente sur Écriture et traditions (apostoliques); n<sup>o</sup> 106 (deuxième moitié du IX<sup>e</sup> s.), « quatuor hic... »; 108, même inscription; 116, évangéliste de Saint-Médard de Soissons (v. 827), dont la célèbre fontaine mystique est une sorte de baptistère; 153 (*Codex Adae*, fin VIII<sup>e</sup> s.), « Hic liber est vitae, paradisi et quatuor

amnes. » Ajouter l'évangélaire de Charlemagne (art rhénan : Bibl. Nat., nouv. acquis. latines 1203), celui de Gotescalc, avec ■■ représentation de la fontaine d'eau vive (cf. *D. A. C. L.*, III, 707-710 et fig. 2635). Voir ■■■■ P. A. UNDERWOOD, *The Fountain of Life in Manuscripts of Gospel : Dumbarton Oaks Papers*, 5 (1950), p. 114-115).

137. *A. H.*, IV, 36, 4 (*P. G.*, 7, 1093; HARVEY, II, 279).

138. *In comm. de evang. sermo* 3 (*P. L.*, 217, 605 CD).

139. *D. A. C. L.*, VIII, 1953.

140. Voir notre étude « *Fidelis* » = baptisé, dans *Études historiques d'ecclésiologie ancienne et médiévale*.

141. Auteur anonyme (Ps.-Anselme de Laon), *En. in Apoc.*, c. 8 (*P. L.*, 162, 1531).

142. « Évangile » au sens de = Écritures parlant du Christ advenu = IRÉNÉE, *A. H.*, II, 27, 2 (*P. G.*, 7, 803 B) et cf. Th. ZAHN, *Gesch. d. neutestl. Kanons*, t. I (1888), p. 101, n. 2. Dans les explications liturgiques touchant ce qu'est l'Évangile, on développait le sens étymologique *bona annuntiatio, bonum nuncium* : GÉLASIEN, *Expos. Évang.* (éd. WILSON, p. 50); *EXPOS., Primum in ordine*, fin VIII<sup>e</sup> siècle (*P. L.*, 138, 1174 D); AMALAIRE, *Liber officialis*, c. 18, § 6 (éd. HANSSSENS, 1948, t. II, Rome, p. 308); REMI D'AUXERRE, *Expos. De celebratione missae* (*Max. Bibl. Veter. Patrum*, Lyon, 1677, t. XVI, p. 954 D), reproduit par le Ps.-ALCUIN (*P. L.*, 101, 1250 D); S. THOMAS, *In Rom.*, c. 1. lect. 1 fin et lect. 2; *In Ephes.*, c. 1, lect. 1.

143. On sait assez que tel est le contenu de *däbär*. Cf. *Jr*, 23, 29; *Is*, 49, 2; *1 Th*, 2, 13; *Rm*, 1, 16-17; cf. 3, 21 s.; *1 Co*, 1, 18 s.; *Ép*, 6, 17; *Hb*, 4, 12; *Ac*, 19, 20; *1 P*, 1, 23; *Jac*, 1, 21. Études : R. ASTING, *op. cit.* (n. 99); KITTEL, IV, p. 96, 97, 107, 109, 119; M. NEESER, *Le Drame de la Parole de Dieu*, Lausanne, 1945, p. 84, s.; L. M. DEWAILLY, *Jésus-Christ, Parole de Dieu*, Paris, 1945; F. X. ARNOLD, *Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft*, Düsseldorf, 1955, p. 22 s.; CL. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1953, p. 172; G. AUZOU, *La Parole de Dieu. Approches du myst. des Saintes Écritures*, Paris, 1956, p. 162 s.

144. *Rm*, 1, 16; G. FRIEDRICH, dans KITTEL, t. II, p. 718, 728-730; R. ASTING, *op. cit.*, p. 363 s.

145. Cf. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (*Théologie*, 16), Paris, 1950, p. 336 s.

146. ORIGÈNE, *In Jesu Nave*, hom. 9, n. 8 (*P. G.*, 12, 876; BÆHRENS, *G. C. S.*, Orig., VIII, p. 353).

147. Cela ressort du décret; cela est confirmé par les discussions préparatoires, par exemple par cette déclaration du cardinal-légat CERVINI : « Ea autem fidei nostrae principia tria esse invenimus. Nam doctrinam nostram non nisi revelationem quandam diversis temporibus factam ■■■■ dinoscitur. Patriarchis primum... Procedente tempore placuit divinae bonitati eadem et longe plura hominibus per Unigenitum Filium suum revelare, qui non scripto, sed ore, non in charta, sed in corde plantavit *evangelium* suum... Eorum tamen, quae ■ Christo emanarunt, quaedam scripturae demendata, quaedam in cordibus hominum relictæ fuerunt » (le 3<sup>e</sup> principe est le Saint-Esprit) (*C. T.*, I, p. 484-485). Cependant, au cours de la session VI, *De justificatione*, la foi ■ été de nouveau prise dans toute sa réalité et son ampleur biblique : cf. cap. 6, D 798 : ■ credentes vera esse quae divinitus revelata et pro-

*missa sunt* »; c. 7, D 800 : « Hanc fidem, ante baptismi sacramentum ex Apostolorum traditione catechumeni ab Ecclesia petunt..., etc. »

148. Cf. D 1789 : « humanae salutis initium ».

149. Sess. VI, cap. 6, D 798.

150. « Propter auctoritatem Dei revelantis » (D 1789).

151. Bien peu l'ont fait, si nous ne nous trompons. S. Thomas d'Aquin propose trois raisons pour lesquelles il était convenable que Jésus ne livrât pas son enseignement par écrit (III<sup>a</sup>, q. 42, a. 4) :

1<sup>o</sup> A cause de sa dignité. Un maître supérieurement excellent enseigne d'une manière plus noble et plus excellente. Il convenait que le Christ imprimât sa doctrine sur des âmes vivantes. Les maîtres humains les plus excellents, Socrate ou Pythagore, l'on fait à leur niveau. S. Thomas s'inscrit ainsi discrètement dans la suite des auteurs qui ont traité le thème : Socrate et Jésus (dernier en date : E. FASCHER, *Sokrates u. Christus*, Bonn, 1952, repris dans *Sokrates und Christus, Beiträge zur Religionsgesch.*, Leipzig, 1959, p. 36-94). Son idée de l'enseignement oral comme étant plus noble et plus excellent se rattache-t-elle à celle du Pseudo-Aréopagite, *Hier. Eccl.*, 1, 4 (*P. G.*, 3, 376; trad. DARBOY, éd. B. Presse, p. 78) : « Par ce mot (divins oracles), il faut entendre non seulement ce que nos maîtres inspirés nous ont laissé dans les saintes Lettres et dans leurs écrits théologiques, mais encore ce qu'ils ont transmis à leurs disciples par une sorte d'enseignement spirituel et presque céleste, les initiant d'esprit à esprit d'une façon corporelle ■■■■ doute, puisqu'ils parlaient, mais j'oserai dire aussi immatérielle, puisqu'ils n'écrivaient pas... » : texte non cité par S. Thomas, si l'on se fie à J. Durantel. Cf. cette paraphrase de Thomas de Verceil : « Sacrae doctrinae nobis ■ Deo traditae, quas nobis tradiderunt sancti Apostoli ex hagiographis et theologicis libris, et quas tamen didicerunt immediate a Domino Jesu per doctrinam vivae vocis, quae immaterialior et simplicior est quam Scriptura, et quodammodo vicina est doctrinae coelestis hierarchiae, in eo quod ex mente in mentem transfunditur per medium sermonem, quamvis corporalem, qui quidem simplicior est quam scriptura » (dans *Dionysii Cartusiani Opera omnia*, Tournai, 1902, t. XV, p. 371<sup>a</sup>). Le motif que donne S. Thomas n'est pas exactement celui de Denys : il est pris, non de la dignité supérieure du moins corporel sur le plus corporel, mais du fait d'imprimer l'enseignement, directement, dans les cœurs des auditeurs, ce qui est la fin de l'enseignement : motif « formel », tiré de la nature propre de la chose, et qui rejoint le thème, profondément traditionnel, de l'Évangile inscrit, non avec de l'encre sur du papier, mais dans les cœurs (cf. *infra*, Excur- ■■■■ A). Cajetan ajoute (n<sup>o</sup> III) que Jésus enseigne ainsi de façon bien plus excellente que les meilleurs maîtres puisque, étant Dieu, il peut agir jusque dans les esprits (« Solus Deus illabitur menti »).

2<sup>o</sup> A cause de l'excellence de la doctrine du Christ, qu'aucun écrit ne pouvait contenir (cf. *Jn*, 21, 25). Si le Christ avait rédigé son enseignement, on eût pu croire qu'il n'y avait rien de plus en celui-ci que ce qui en était formulé ou écrit.

3<sup>o</sup> Pour ménager l'existence d'une certaine structure de communication entre le Maître et les hommes appelés à devenir ses disciples. Si le Christ avait rédigé un livre, chacun eût pu devenir son disciple immédiatement et sans intermédiaire. Mais le plan de Dieu est d'appeler les hommes à la foi par le ministère d'autres hommes. Ce fait — car

c'est un fait, fondé dans la nature sociale de l'homme et dans l'unité spécifique de l'humanité — se rattache sans doute, dans la pensée de S. Thomas, à l'idée qu'il est plus noble de faire participer d'autres êtres à son action et à sa causalité, que de produire directement tous les effets par soi-même. Mais il traduit bien la loi chrétienne de médiation fraternelle, dont on a parlé plus haut.

Notons que PLATON tenait, dans la suite de Socrate, pour l'excellence supérieure de la doctrine non écrite : « De telles choses (la philosophie), il n'y a pas moyen de les mettre en formules comme on fait pour les autres sciences » (Lettre VII, 341 c-e : trad. J. SOUILHÉ, *Œuvres compl.*, éd. Budé, t. XIII/I, p. 50); « Une fois écrit, un discours roule de tous côtés, dans les mains de ceux qui le comprennent comme de ceux pour qui il n'est pas fait, et il ne sait même pas à qui il doit parler, avec qui il doit se taire. Méprisé ou attaqué injustement, il a toujours besoin que son père vienne à son secours, car il ne peut ni résister ni secourir lui-même » (*Phèdre*, 275 c : trad. V. COUSIN, *Œuvres*, VI, (1849), p. 124). Cf. MOFFATT, *The Thrill of Tradition*, Londres, 1944 p. 16 s. et, pour les stoïciens qui pensaient de même, p. 22 s. Platon a bien écrit, mais des dialogues, qui dépassent le genre de la formulation didactique. Sur le « dialogue », cf. *Protagoras*, 347 e-348 a (trad. A. CROISSET et L. BODIN : Budé, t. III/I, p. 68-69).

152. Ainsi Jean Driedo (cf. MURPHY, *op. cit.*, p. 73 s. Voir *infra*, p. 343, n. 28).

153. *A. H.*, III, 4, 1-2 (*P. G.*, 7, 855; HARVEY, II, p. 15; SAGNARD, p. 116 et 117). Noter qu'à l'époque d'une organisation liturgique du catéchuménat, l'obligation de recevoir et d'apprendre par cœur le symbole a été parfois justifiée par le texte de *Jér*, 31, 33, sur la loi écrite dans les cœurs : ainsi S. AUGUSTIN, *Sermo* 212, 2 *in traditione symboli* (*P. L.*, 38, 1060).

154. *Philad.*, 5, 1 (CAMELOT, *S. Ch.*, 10, Paris, 1944, p. 113).

155. *Philad.*, 9, 1.

156. *Philad.*, 9, 2; *Eph.*, 20, 1.

157. *Epist.*, VII (*Opera*, éd. Bâle, 1565, p. 857) : *E. H.*, p. 133. En face de cela, la formule réformée sur l'Eglise jugée par l'Écriture, ne peut être tenue qu'en « tirant un trait » (Cullmann) entre l'Eglise des temps apostoliques et l'Eglise des siècles ultérieurs. Ce qui pose des questions, en particulier au point de vue de l'action du Saint-Esprit.

158. Cf. 2 *P.*, 1, 20-21; S. IRÉNÉE, *A. H.*, III, 1, 1 (7, 848; II, p. 8; *E. P.*, n° 208), voir *E. H.*, p. 46; TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, IV, 2 (EHLER, III, 426; *E. P.*, n° 339) : « Constituimus in primis evangelicum instrumentum apostolos, auctores habere, quibus hoc munus evangelii promulgandi ab ipso Domino est impositum. »

159. Paul rappelle par écrit un Évangile qu'il a d'abord prêché (1 *Co*, 15, 1). Eusèbe montre les disciples du 1<sup>er</sup> siècle accomplissant « l'œuvre d'évangélistes avec l'ambition de prêcher... la parole de la foi et de transmettre les livres des Évangiles divins » (*H. E.*, III, 37, 1 : *S. Ch.*, 31, Paris, 1952, p. 151).

160. On la trouve déjà chez J. Ev. KUHN, art. de la *T. Q.* de 1856 ou 2<sup>e</sup> éd. de la *Dogmatik*, 1859; cf. J. R. GEISELMANN, *Die lebendige Ueberlieferung als Norm des christl. Glaubens dargestellt im Geiste der Traditionslehre Johannes Ev. Kuhns*, Freiburg, 1959, p. 90 et 94. — Il ne faut évidemment pas opposer la Tradition et les traditions, car celle-là

s'exprime aussi dans celles-ci. Cf. S. BASILE, cité *E. H.*, p. 61; S. LÉON (cf. *infra*, n. 165); H. HOLSTEIN, *La Tradition dans l'Église*, Paris, 1960, p. 289 (qui fait notre distinction, p. 181, 289).

161. *Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit...*, Munich, 1957, p. 134, n. 32.

162. *C. T.*, V, p. 7.

163. Sens fréquent chez les Pères anténicéens, par exemple S. Irénée (cf. VAN DEN EYNDE, p. 159-160).

164. S. IRÉNÉE, *apud* EUSÈBE, *H. E.*, V, 24, 16 (SCHWARTZ, I, 496; KIRCH, n° 100; *S. Ch.*, 41, p. 71); cf. *A. H.*, III, 3, 4 (*P. G.*, 7, 851 s.; HARVEY, II, p. 12-13; SAGNARD, p. 111) : Éphèse aussi garde une tradition apostolique... On peut évoquer aussi l'interprétation de J. Colson concernant une tradition johannique et une tradition paulinienne dans l'organisation des Églises et la conception de l'épiscopat (*L'Évêque dans les communautés primitives* (*Unam Sanctam*, 21), Paris, 1951).

165. Cf. A. LAURAS, *S. Léon le Grand et la tradition*, dans *R. S. R.*, 48 (1960), p. 166-184, surtout p. 174-176.

166. S. LÉON, *Sermo*, 79, 1 (*P. L.*, 54, 419 A); un peu plus haut, Léon ■ dit : « Dubitandum non est quidquid ab Ecclesia in consuetudinem est devotionis receptum de traditione apostolica et de Sancti Spiritus prodire doctrina » (418 B).

167. Voir II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 1, a. 8, sed. c. et a. 9.

168. Voir H. BARIL, *La Doctrine de S. Bonaventure sur l'institution des sacrements*, Montréal, 1954, avec l'important compte rendu du P. G. TAVARD, dans *Rev. des Ét. augustini*, 1 (1955), p. 196-197; V. FAGLIOLO, *L'Istituzione del sacramento del matrimonio nella dottrina di S. Bonaventura*, dans *Antonianum*, 33 (1958), p. 241-262. Voir aussi, pour la question théologique, D. VAN DEN EYNDE, *De modo institutionis sacramentorum*, *ibid.*, 27 (1952), p. 3-10. On comparera la position d'Alexandre d'Halès sur laquelle cf. J. BITTREMIEUX, *L'Institution des sacrements d'après Alex. d'Halès*, dans *E. T. L.*, 1932, p. 234-251; FR. SCHOLZ, *Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alex. v. H.*, Breslau, 1940 (à mettre au point sous l'angle des attributions littéraires).

169. Ainsi déjà THOMAS NETTER, vers 1414 : « Quod capitaneus eorum Wiclef fidem christianorum in omni probatione sua dimidiat. Quia fidem scripturarum... admittit, sed ultra scriptam fidem illam ecclesiae communis, quam Jesus Christus, quam etiam Apostolus Paulus tradebat non scriptam, negligit et postponit » (*Doctrinale Antiquitatum fidei*, praef., t. I, lib. I, a. 2, c. 23 (Venise, 1571; cité par A. LANG, *Die Loci theologici...*, Breslau, 1925, p. 113, n. 3)).

170. Voir A. BERTHOLET, *Die Macht der Schrift in Glauben und Aberglauben* (*Abhandlg. d. D. Akad. d. Wiss. zu Berlin*, Philos.-hist. Kl. Jahrg., 1948/1), Berlin, 1949 : significatif, encore que purement *religionsgeschichtlich*. Il y a peu à glaner pour notre sujet dans L. LAVELLE, *La Parole et l'Écriture*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1942.

171. S. AUGUSTIN, *De Civ. Dei*, XVIII, 27 (*P. L.*, 41, 583-584; DOMBART-KALB, II, p. 292); S. THOMAS, *Com. in Rom.*, c. 1, lect. 2; cf. II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 174, a. 6, ad 2.

172. S. THOMAS consacre toute une question de la *Somme* ■■ Livre de vie : I<sup>a</sup>, q. 24. Cf. aussi *I Sent.*, d. 40, q. 1, a. 2, ad 5; III d. 31, q. 1, a. 2, ad 2; *Q. Disp. de Ver.*, q. 7, a. 4; *Com. in Ps.*, 39; *In Philip.*,

c. 4, lect. 1. Références bibliques : *Ex*, 32, 32 s.; *Is*, 4, 3; *Dn*, 12, 1; *Ps*, 69, 29; *Lc*, 10, 20; *Ph*, 4, 3; *Hb*, 12, 23; *Ap*, 3, 5; 13, 8; 17, 8; 21, 27; 22, 19; 25, 15. Cf. L. KÖP, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum*, Bonn, 1952.

173. *L'Unité dans l'Église...*, § 16, trad. A. DE LILIENFELD, Paris, 1938, p. 52.

174. Ainsi pour S. THOMAS, *Q. Disp. de Ver.*, q. 14, a. 10, ad 11 : cf. R. S. P. T., 1960, p. 221.

175. Vérification : *Ac*, 17, 11. Persuasion : ainsi en ont usé Étienne (*Ac*, 7), l'évangéliste Philippe (8, 27 s.), S. Paul (17, 2; 18, 28; 28, 33). Voir N. A. DAHL, *Anamnesis*, dans *Studia Theolog.*, I (1948), p. 68-95 (p. 80). Cf. IRÉNÉE, *A. H.*, V, praef. (*P. G.*, 7, 1120; HARVEY, II, p. 313-314), usage des Écritures pour « errantes retrahere, et convertere ad ecclesiam dei; neophytorum quoque sensum confirmare, ut stabilem custodiant fidem, quam bene custoditam ab ecclesia acceperunt ». Cf. l'idée, classique en apologétique, selon laquelle les Juifs ont eu le rôle de garder des Écritures incontestables par lesquelles on pût argumenter auprès des païens et auprès d'eux-mêmes, en faveur du christianisme : idée des Pères (cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, t. I/1, p. 329) reprise par Pascal, et encore à l'époque moderne (BAUER, *Le judaïsme comme preuve du christianisme*, Paris, 1866).

176. C'était le sentiment des Pères de Trente : cf. W. KOCH, *Der Begriff traditiones im Trienter Konzilsdekret der Sessio IV.*, dans *Q. T.*, 132 (1952), p. 46-61. C'est ce que dit M. SCHMAUS, *Kath. Dogm.*, I, 1948, p. 130.

177. *Inst.* (1556), III, 8, 13 : *C. R.*, *Opera Calvini*, IV, 739.

178. Cf. K. RAHNER, art. *Dogmatik*, dans *Lex. f. Theol. u. Kirche*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, col. 450.

179. *De Praescr.*, 28, 2; 40, 7; *Adv. Prax.*, 20 (EHLER, III, 263, 11-12); *De Res. carn.*, 33 (III, 72, 1); 39 (81, 18-19); *Adv. Marc.*, IV, 2 (426, 7); V, 1 (569, 9). Tertullien parle de *probare ex scripturis* : *Adv. Marc.*, V, 1; *Adv. Prax.*, 11 (III, 242, 16 et 22-24); *De Carne Chr.*, 6 (II, 206, 54 et 66). Cf. R. REFOULÉ, *Intr.* à trad. du *De Praescr.*, S. Ch., 46, Paris, 1957, p. 19, n. 1 et 54, n. 3. L'utilité de l'Écriture pour instruire les autres est soulignée dans une perspective augustinienne ou monastique d'intériorité théologique (voir S. AUGUSTIN, *De Doctr. christ.* I, 39, 43 (*P. L.*, 34, 36); HENRI DE CLAIRVAUX, *De Peregrin. Civit. Dei*, tr. VIII (204, 314 CD).

180. Cf. *Apologia pro vita sua*. Trad. L. MICHELIN-DELMOGES, Paris, 1939, p. 32.

181. Voir *Via Media*, I, p. 267, 274 et 279; J. GUITTON, *La Philosophie de Newman*, Paris, 1933, p. 38. Cf. Kuhn : cf. GEISELMANN, *op. cit.* (*supra*, n. 160), p. 71.

182. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN, *Disc.*, 91 : trad. M. L(OT)-B(ORODINE), dans *V. S.*, 27 (juin 1931), p. 305-306.

## CHAPITRE II

I. Par exemple MÖHLER : « La tradition ou l'Évangile vivant toujours annoncé dans l'Église s'étend à tout l'esprit du christianisme, à

toutes ces doctrines » (compléments manuscrits à *Die Einheit*, 1825, dans l'éd. d'Ed. VIERNSEISL, Mayence, 1925, p. 324); J. B. FRANZELIN, *Tract. de div. Traditione et Scriptura*, 2<sup>e</sup> éd., Rome, 1875, p. 261; B. VAN LEEUWEN, *Openbaring, Traditie, Heilige Schrift, Magisterium*, dans *Jaarboek*, 1949, p. 51-58. Mais déjà BELLARMIN, qui commence son chapitre sur la question ainsi : « Nomen traditionis generale est, et significat omnem doctrinam, sive scriptam sive non scriptam, quae ab uno communicatur alteri » (*Controv. Gen.*, I, lib. IV, c. 2, Paris, 1870, p. 196). De même MARTIN PEREZ DE AYALA, auteur du premier traité. *De Divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus* (Cologne, 1549). Citons ici cet intéressant témoignage Orthodoxe : le *Long Catéchisme* russe définit ainsi la sainte Tradition : « Par le mot Tradition on désigne la doctrine de la foi, la loi de Dieu, les sacrements et les rites liturgiques, en tant qu'ils sont transmis par la parole et par l'exemple d'un homme à un autre et de génération en génération (cité par J. A. DOUGLAS, *The Relation of the Anglican Churches with the Eastern Orthodox*, Londres, 1921, p. 132).

2. Pour S. Irénée, voir B. REYNDERS, *Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusque S. Irénée*, dans *R. T. A. M.*, 5 (1933), p. 155-191 (p. 156). Pour les Pères grecs, voir P. SMULDERS, *Le Mot et le concept de tradition chez les Pères*, dans *R. S. R.*, 40 (1952 = *Mélanges J. Lebreton*, II), p. 41-62 (p. 43). — Contre A. DENEFFE, *Der Traditionsbegriff. Studie zur Theologie*, Munster, 1931.

3. Aussi récuserions-nous la critique adressée par G. PROULX (*Tradition et Protestantisme*, Paris, 1924, p. 89 s.) à Franzelin, Billot, Bainvel. Il leur reproche de voir, dans la transmission, l'élément formel de la tradition, alors que cet élément formel est, selon Proulx, le dépôt verbal. Non. La limitation de la tradition objective au dépôt verbal est une précision acquise, dans son contenu ou son objet, à partir d'une insistance sur le caractère spécifique d'une transmission par une personne vivante à une autre personne (cf. notre n° 3).

4. Quand il s'agit des écrits apostoliques ou de la tradition apostolique, « Apôtres » est pris ■■ sens large englobant, au-delà des Douze et de Paul, des hommes envoyés avec une procuration apostolique et qui, sous le contrôle d'Apôtres proprement dits, ont joui d'une autorité ■■ fondateurs et régulateurs d'Eglises (cf. L. CERFAUX, *Pour l'histoire du titre « Apostolos » dans le N. T.*, dans *R. S. R.*, 48 (1960), p. 76-92).

5. Citons en particulier Ed. ORTIGUES, *Écritures et Traditions apostoliques au concile de Trente*, dans *R. S. R.*, 36 (1949), p. 271-299; J. R. GEISELMANN, nombreuses études, en particulier *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Hl. Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen*, dans *Die mündliche Ueberlieferung*, hrsg. v. M. SCHMAUS, Munich, 1957, p. 123-206; *Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Ueberwindung in der kath. Theol.*, dans *Una Sancta*, sept. 1956, p. 131-150, trad. française : *Un malentendu éclairci. La relation « Écriture-Tradition » dans la théol. cath.*, dans *Istina*, 5 (1958), p. 197-214; *Die Tradition*, dans *Fragen der Theologie heute*, hrsg. v. J. FEINER, J. TRÜTSCH, FR. BÖCKLE, Einsiedeln, 1958, p. 69-108. Voir aussi G. H. TAVARD, *Holy Writ or Holy Church*, Londres, 1959.

6. Sess. IV : DENZINGER, 783.

7. Citons, par exemple, parmi les modernes : M.-J. SCHEEBEN, dont

**NOUS** nous approchons beaucoup (*Dogmatique*, t. I, § 15); H. PERENNÈS (dans *D. A. F. C.*, t. IV, col. 1783-1784); M. SCHMAUS (*Dogmatik*, 4<sup>e</sup> éd., Munich, 1948, t. I, § 17, p. 114 s.); CH. JOURNET (*Dépôt divinément révélé et Magistère divinément assisté*, dans *Nova et Vetera*, 1950, p. 292-301); W. KASPER (*Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule*, Freiburg, 1962), paru et lu après la rédaction de ces pages, cite plusieurs théologiens post-tridentins (p. 35 et 55, p. 40-41), puis Perrone (p. 35, 38-39), Passaglia (p. 193 s.) et Schrader (p. 333, 340).

8. Par exemple, 1<sup>er</sup> concile du Vatican, sess. IV, cap. 4 (DENZINGER, 1836) : « Ea tenenda definiverunt quae sacris Scripturis et apostolicis traditionibus consentanea Deo adiutore, cognoverant (...) ut... traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent » : ce texte utilise successivement le **sententia** restreint et le sens total.

9. Ainsi dans le texte classique du 7<sup>e</sup> concile œcuménique (2<sup>e</sup> de Nicée : 787), Actio VII et Actio VIII : DENZINGER, 302, 308.

10. Ainsi au concile de Trente (*supra*, n. 6) et au 1<sup>er</sup> concile du Vatican, sess. III, cap. 2 : DENZINGER, 1787.

11. S. THOMAS D'AQUIN : « Innititur fides nostra revelationi apostolicis et prophetis factae » (I<sup>a</sup>, q. 1, a. 8, ad 2); « Apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiae constitutae per fidem et fidei sacramenta. Unde sicut non licet eis constituere aliam ecclesiam, ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta » (III<sup>a</sup>, q. 64, a. 2, ad 3; cf. II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 88, a. 11; *IV Sent.*, d. 17, q. 3, a. 1, sol. 5; d. 27, q. 3, a. 3, ad 2). Comme il s'agit ici de Révélation, c'est Dieu qui en est le sujet d'origine. L'expression « tradition apostolique » est susceptible de deux sens, selon qu'on voit les Apôtres, ou comme transmetteurs d'une livraison divine, ou comme origine d'une certaine détermination qu'ils transmettent et que l'on transmettra après eux. Nous abstrayons ici de cette distinction, classique en théologie.

12. Expression abondamment utilisée, déjà, par les Pères du iv<sup>e</sup> siècle, puis par les théologiens du moyen âge qui, parfois même, ont ainsi caractérisé les Écritures bibliques par distinction d'avec les textes des Pères, du magistère, du droit canonique, à l'intérieur du domaine indistinct des *Scripturae sacrae* (ou *sanctae*).

13. Voir *E. H.*, p. 139-150. Pour l'idée de « vérités nécessaires au salut », cf. *infra*, Excursus B.

14. *E. H.*, p. 64-76.

15. FRANZELIN la définit : « La doctrine de la foi en tant qu'elle fut manifestée oralement par le Christ ou par le Saint-Esprit aux Apôtres, prêchée par ceux-ci de vive voix, et qu'elle a été conservée sans altération et transmise jusqu'à nous, par une succession ininterrompue au cours des âges, sous l'assistance du Saint-Esprit » (*op. cit.*, th. XI, p. 90). De même J. V. BAINVEL (*De Magisterio vivo et Trad.*, Paris, 1905, p. 39), G. FILOGRASSI, *Traditio Divino-Apostolica et Assumptio B. M. V.*, dans *Gregorianum*, 30 (1949), p. 443-489 (p. 448-449). Cf. P. SMULDERS, *ét. citée* (n. 2), p. 61 : « La doctrine apostolique en tant qu'elle a été transmise par les générations successives et parvient ainsi jusqu'à nous. »

16. Jusqu'à l'époque moderne, cette distinction entre inspiration et assistance n'a guère été faite dans le vocabulaire. Attentif surtout au

fait que le même Saint-Esprit, qui ■ parlé par les prophètes, agit ■■ cesse dans l'Église et dans les chrétiens, on parlait assez indistinctement d'*inspiratio* ou de *revelatio* : (voir *La Trad. et les trad.* I. *Essai hist.*, p. 151-166). — Pour le sens donné ici à l'expression *trad. constitutiva*, voir A. DENEFFE, *Der Traditionsbegriff. Studie zur Theologie*. Munster, 1931, p. 107, s., 133, 163. L'expression est susceptible d'un autre sens (cf. *infra*, n. 24).

17. « *Tanquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda* » : 1<sup>er</sup> concile du Vatican, sess. III, cap. 4, (DENZINGER, 1800); « *ut... fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent* » (sess. IV, cap. 4 : DENZ. 1836).. Cf. CIC, c. 1322, 1.

18. Préciser ce point ■ été le mérite particulier de L. Billot. Cf. *La Trad. et les trad.* I. *Essai hist.*, p. 253 s.

19. *Op. cit.*, n. 209; trad. française, p. 164.

20. S. VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium*, 2 (P. L., 50, 639 : ■■ 434).

21. MÖHLER (*Symbolik*, § 38) définit la tradition, au sens subjectif, « *der eigentümliche in der Kirche vorhandene und durch die kirchliche Erziehung sich fortplanzende christliche Sinn, der jedoch nicht ohne seinen Inhalt zu denken ist...* » (éd. J. R. GEISELMANN, Cologne-Olten, 1958, p. 415), texte cité par Perrone (W. KASPER, *op. cit.*, p. 94, n. 100). Cf. Newman (W. KASPER, *op. cit.*, p. 97-102), Perrone (p. 38, n. 83, 89-92, 94 s.), Passaglia (p. 215, 342, 394 : *contenu* de la conscience de l'Église), Schrader (p. 290); Fr. A. STAUDENMAIER, *Das Wesen der kathol. Kirche*, Freiburg, 1845, § 9, p. 45, « *dieses lebendig sich fortsetzende und fortzeugende ewig gleiche Bewusstsein der Kirche* »; A. TANNER, *Ueber das katholische Traditions- und protestantische Schrift-Prinzip*, Lucerne, 1862, p. 149 s.

22. Cf. 2 *Cor*, 3, 2; *Jér*, 31, 33; S. THOMAS D'AQUIN, II II, q. 106, a. 1; III, q. 42, a. 4, ad 2; *In Hebr.*, c. 8, lect. 3, fin. Voir *infra*, *Excursus A* : L'Évangile écrit dans les cœurs.

23. Voir CL. DILLENSCHNEIDER, *Le Sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial*, Rome, 1954 (avec riche bibliographie). Möhler et Passaglia ont aimé citer l'expression d'EUSÈBE : ἐκκλησιαστικὸν φρόνημα (*H. E.*, V, 28, 6 : *S. Ch.*, t. 41, p. 75).

24. C'est le vocabulaire du P. J. DE GUIBERT, *De Christi Ecclesia*, 2<sup>e</sup> éd., Rome, 1928, n° 324. Cf. A. TANNER, *op. cit.*, p. 86 s.; etc. Cette distinction semble venir d'H. KILBER (*Principia theologica*, c. 2, a. 1 : Würzburg, 1771, p. 92 s.), qui distinguait entre *trad. inhaesiva*, *trad. declarativa* et *trad. oralis* : cette dernière n'avait pas pour contenu ■■■■ interprétation du texte scripturaire, mais l'affirmation d'une donnée non contenue dans l'Écriture. C'est pourquoi, en reprenant cette classification, certains l'ont appelée *trad. constitutiva* (Passaglia, Franzelin : cf. W. KASPER, *op. cit.*, p. 318, 401). La distinction de Kilber est reprise par Perrone et par Schrader.

## CHAPITRE III

1. Ainsi disent S. IRÉNÉE, très souvent (par exemple *A. H.*, I, 8, 1, ■■ III, praef. : *P. G.*, 7, 520 s., 843), TERTULLIEN (*Praescr.*, 37, 1 :

P. L., 2, 50; PREUSCHEN, p. 29; E. P., 298). Et cf. G. SÖHNGEN, *Ueberlieferung und apostolische Verkündigung*, dans *Episcopus (Festsch. f. Kard. M. von Faulhaber)*, Munich, 1949, p. 89-109, reprod. dans *Die Einheit in der Theologie*, Munich, 1952, p. 305-323.

2. Pour ce sens de « prophètes », déjà Lc, 24, 25, 27 et 44, Rm, 16, 25 s.; S. IRÉNÉE, A. H., II, 27, 2; III, 24, 1 (P. G., 7, 803 B, 966) et souvent (cf. VERNET, dans D. T. C., VII, 2421, et H. HOLSTEIN, dans R. S. R., 1949, p. 255); *Canon de Muratori*, I, 79-80 (KIRCH, n. 162); S. HIPPOLYTE, *Com. des Cant.* (G. C. S., *Hipp.*, I/1, p. 374); CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, I, II, 2 (S. Ch., 30, p. 51); ORIGÈNE, *De Princ.*, I, praef. (G. C. S., *Orig.*, V, p. 11); S. JÉRÔME, dans *Anal. Maredsol.*, III/2, p. 301; S. Augustin, à la suite de Tertullien (cf. CH. J. COSTELLO, *St. Augustine's Doctrine on the inspiration and canonicity of Scripture*, Washington, 1930, p. 67, n. 17); S. LÉON, *Epist.*, 124, 8 (P. L., 54, 1067 D); encore S. THOMAS D'AQUIN (I<sup>a</sup>, q. 1, a. 8, ad 2) et le concile de Trente (D 783). Sur les Apôtres et les prophètes comme choisis et ordonnés, voir *Inspiration des Écritures canoniques et Apostolicité de l'Église*, dans R. S. P. T., 45 (1961), p. 32-42.

3. PASCAL, frag. 740. Cf. l'image traditionnelle de la grappe miraculeuse ramenée de Canaan par les deux messagers qui la portaient sur leurs épaules, suspendue à un bâton, de telle sorte que l'un marchait devant, lui tournant le dos, l'autre derrière elle, la regardant : la grappe est le Christ, les deux messagers, la Synagogue et l'Église.

4. Voir les références dans L. BRUGÈRE, *De Ecclesia Christi*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1878, p. 49-50 et Appendice II, p. 353-355. Parmi les modernes, WILMERS ne serait pas favorable à cette idée : *Lehrbuch der Religion*, Munster, t. I, 7<sup>e</sup> éd., 1909, § 12 a, p. 173; 8<sup>e</sup> éd. 1922, p. 161 s. (cf., DENEFFE, p. 166); K. RAHNER non plus : *Ueber die Schriftinspiration*, Freiburg, 1958, p. 59.

5. Ainsi JEAN DRIEDO, *De Ecclesiasticis Scripturis et Dogmatibus* lib. II, c. 3 : éd. Louvain, 1556, fol. 58<sup>r</sup> AB, 61<sup>r</sup> D-61<sup>v</sup> A; liv. IV, c. 4, fol. 239<sup>r</sup> D-239<sup>v</sup> A (cité dans notre art. cité, *supra* (n. 2) : R. S. P. T., 1961, p. 34, n. 8); JEAN MENSING et ALPHONSE DE CASTRO, cités par TAVARD, p. 152 et 261; Perrone (cf. W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule*, Freiburg, 1962, p. 31, 39, 77-87); dans un sens nouveau, K. RAHNER, *Ueber die Schriftinspiration*, Innsbruck, 1958 (cf. notre art. cité, n. 2).

6. Passaglia, Schrader, dans W. KASPER, *op. cit.*, p. 280 s.; M. D'HERBIGNY, *Theologica de Ecclesia*, I, n. 108-109; CH. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, t. II, p. 1907 s.; A. RÉTIF, *Foi au Christ et Mission*, Paris, 1953, p. 54, 163, 176; J. MOURoux, *Le Mystère du temps*, Paris, 1962, p. 171 s. La récente somme de F. KLOSTERMANN (*Das christliche Apostolat*, Innsbruck, 1962) est trop analytique pour élaborer ces enchaînements.

7. Déjà proposée par ET. STAUFFER (dans *Zeitsch. f. Kirchengesch.*, 1943-1944, p. 29, n. 104) cette notion de *Saliah* (mot araméen = envoyé) ■ été « lancée » par GR. DIX (*The Apostolic Ministry*, Londres, 1946, p. 228 s.). Très critiquée au cours d'une discussion dans *Theology*, à partir d'un article de l'évêque de Truro (mai 1948, p. 166-170), l'idée y a été défendue par G. HEBERT (déc. 1951, p. 461 s.). Voir également E. LOHSE, *Ursprung und Prägung des christl. Apostolats*, dans *Theol. Zeitschr.*, 9 (1953), p. 259-275. — C'est l'idée de *Saliah* qui se trouve

sous des textes comme *Lc*, 10, 16; *Jn*, 13, 16; 15, 20 s.; 17, 1 s.; etc. Sur le Christ envoyé du Père, voir E. L. ALLEN, *Representative Theology in the N. T.*, dans *Harvard Theol. Rev.*, 46 (1953), p. 161-169. K. H. RENGSTORF (art. ἀποστελλω, ἀπόστολος, dans KITTEL, I, 1933, p. 397-448) montre que l'idée d'apostolat comportait l'envoi avec tout pouvoir : ce que fait l'Apôtre est fait par Dieu, sa parole est parole de Dieu (cf. VAN STEMPVOORT, *Eenheid en Schisma*, Nijkerk, 1950, ch. II).

8. On trouve un tel traitement trop physicien du thème du corps, par exemple chez MÖHLER (*Symb.*, § 36), puis chez Perrone (cf. W. KASPER, *op. cit.*, p. 45-46, 103 s., 141), chez Passaglia et Schrader (cf. W. KASPER, *op. cit.*, p. 284 s., 288), ou dans le courant romantique critiqué par le P. E. PRZYWARA (*Zeitschr. f. Asz. u. Mystik*, 15 (1940), p. 197-215) ou F. X. ARNOLD (*Grundsätzliches und Geschichtl. zur Theol. des Seelsorge*, Freiburg, 1949, p. 19 s. = *Pour une théol. de l'apostolat*, Tournai-Paris, 1961, p. 15 s.). Citons par exemple ce texte de Perrone, où nous trouvons une saveur de monophysisme ecclésiologique : « Ecclesia infallibilis est, quemadmodum infallibilis est Christus, qui eam tanquam vivam imaginem sui ipsius atque perfectam esse voluit, immo per eam quodammodo se in terris usque ad consummationem saeculi perpetuare constituit, ita ut, quod Christus habuit et habet natura sua, communicet per gratiam ac privilegium huic filiae seu sponsae suae » (*Praelect.*, VIII, p. 30). Tout se joue dans la précision que brouille ici le *quodammodo*. (Voir, pour l'union d'alliance, *Esquisses du mystère de l'Église*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1953, p. 160 s.; *Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle*, dans *Das Konzil von Chalkedon*, Wurtzbourg, 1954, t. III, p. 239-268.)

9. Ni F. Kattenbusch ni J. N. D. Kelly ne commentent cette phrase du Symbole. La formule doit être très ancienne (cf. S. IRÉNÉE, *A. H.*, I, 10, 2 : *P. G.*, 7, 549; HARVEY, I, p. 90; *E. P.*, 191); on la suit à travers les symboles dans HAHN, *Bibl. der Symbole*, 3<sup>e</sup> éd., Breslau, 1897, p. 134, 135, 136, 138, 165, 310.

10. *Lc*, 4, 22; 4, 1; 4, 18; Cf. *Mt*, 3, 16-4, 1; *Mc*, 1, 10-12.

11. *Lc*, 24, 48-49; *Ac*, 1, 8, avec la note de la Bible de Jérusalem. Dès que l'Esprit est donné, il y a témoignage : *Ac*, 2, 4; 4, 31. Voir notre *Pentecôte*, Paris, 1956, et J. GIBLET, *Les Promesses de l'Esprit et la mission des Apôtres dans les Évangiles*, dans *Irénikon*, 30 (1957), p. 5-43.

12. Voir par exemple *A. H.*, I, 10, 2 : « Hanc praedicationem cum acceperit et hanc fidem, quemadmodum praediximus, Ecclesia, et quidem in universum mundum disseminata, diligenter custodit, quasi unam domum inhabitans : et similiter credit iis, videlicet quasi unam animam habens, et unum cor, et consonanter haec praedicat et docet et tradit, quasi unum possidens os » (*P. G.*, 7, 551 A; grec, 552); III, 24, 1 : « in eo (le don de la foi confié à l'Église) disposita est communicatio Christi, id est Spiritus Sanctus » (col. 966. Cf. *infra*, n. 14).

13. Ce sont celles de S. Thomas. Aussi ne nous sommes-nous pas étonné que notre analyse coïncide avec celle du P. J. TERNUS, *Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche...*, dans *Scholastik*, 10 (1935), p. 1-30.

14. Voir par exemple S. IRÉNÉE, *A. H.*, I, 10, 1 : « Ecclesia... ab apostolis et a discipulis eorum accepit eam fidem... » (*P. G.*, 7, 549; latin, 550); n. 2, cf. *supra*, n. 12; ORIGÈNE, *De Princ.*, I, 6, 1 (Koetschau, p. 78), et 7, 1 (p. 85-86), avec le sens objectif, comme chez Irénée;

autres références ou textes dans H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église* (Théologie, 27), Paris, 1953, p. 31-32. Sans cesse, au moyen âge, l'indéfectibilité dans la foi est attribuée à l'*ecclesia (universalis)*. par exemple, S. Thomas invoquant *Jn*, 16, 13 : *De Pot.*, q. 9, a. 3, sed c.; *Quodl.* IX, a. 16; II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 1, a. 9, sed c.; III<sup>a</sup>, q. 83, a. 5, sed c.

15. Penser au baptême des enfants, à « facere quod facit Ecclesia », à « Ecclesia supplet », etc. Sur le rôle de la *fides Ecclesiae*, dans les sacrements, voir J. GAILLARD, *Les Sacrements de la foi*, dans R. Thom., 1959, p. 21 s.; dans le baptême des petits enfants, S. THOMAS, III<sup>a</sup>, q. 68, a. 9, ad 3; q. 69, a. 6.

16. *Symbolik*, 10<sup>e</sup> éd., 1921, p. 363, § 39; éd. GEISELMANN, Cologne, 1958, p. 421-422.

17. Ainsi chez RUPERT DE DEUTZ, *Com. in Job*, cap. 38, n. 9, « ipsi (prophetae) quoque superpositam ecclesiasticae fidei fabricam portant » (P. L., 168, 1151 A).

18. Messe romaine, prière avant de donner la paix : « Ne respicias peccata mea, sed fidem Ecclesiae tuae » (origine germanique, début XI<sup>e</sup> s.); S. AUGUSTIN, *Serm.*, 246, 3, « vis fidei in Ecclesia » (P. L., 38, 1154); liturgie mozarabe (dans H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 31, n. 94); enfants baptisés « in fide Ecclesiae... » (*supra*, n. 15).

19. S. ATHANASE, *Orat. II c. Arianos*, 34 (P. G., 26, 220 : διάνοιαν ὡς ὧν ἡμεῖς φρονοῦμεν); S. HILAIRE, *De Trin.*, VIII, 1 (P. L., 10, 237 A : « fidei conscientiam, conscientiam communis fidei » opposées à l'« impia intelligentia » des hérétiques), cf. *De Synodis*, 65 (col. 524 : « communis fidei conscientiam »); S. AUGUSTIN, *C. Epist. Parmen.*, II, 10, 20 (P. L., 43, 67 : « catholicus intellectus »); III, 2, 13 (col. 92 : « sanitas Ecclesiae »); *Serm.*, 294, cap. 20 (P. L., 38, 1347 : « intellectus canonicus et catholicus sensus »); *In Joan. Ev.*, tr. CII, 1 (35, 1896 : « Qui hoc sentit de Christo quod non est de unico Dei Filio sentiendum »); S. VINCENT DE LÉRINS, *Commonit.*, c. 2 (P. L., 50, 640 : il faut interpréter l'Écriture : « secundum ecclesiastici et catholici sensus normam »); GÉLASE I<sup>er</sup>, *Epist.*, 26, 1 (THIEL, *Epist. R. R. Pontif.*, 1868, p. 393; C. S. E. L., 35, p. 369 : « qui catholicis sensibus instituti sunt »).

20. S. BERNARD, *Epist.*, 174, sur la fête de l'Immaculée Conception, parle de « firmissime cum Ecclesia sentiens » (P. L., 182, 332 s.); SCOT, *Ordinatio IV*, d. 26, q. unic., n. 13 (éd. Vivès, XIX, p. 117<sup>b</sup> : « Non est aliter sentiendum quam sentit Ecclesia Romana »).

21. Par exemple CAJETAN, *In II<sup>am</sup> II<sup>ae</sup>*, q. 1, a. 1, n<sup>o</sup> X (quatre fois); q. 6, a. 4, n<sup>o</sup> III.

22. Voir D 786, 874, 898, 905, 970 et sess. XIII, cap. 2. Nous empruntons la plupart de ces références au P. J. SALAVERRI, *Estudios Ecles.*, 1946, p. 56 s.

23. D 787, 801, 930.

24. D 791, 792, 899, 908, 916, 938.

25. D 839, 898, 938.

26. D 877, 903. Cf. : « Semper haec fides in Ecclesia Dei fuit » (D 876).

27. D 839.

28. D 787, 839, 873 a, 903.

29. D 786 et 995 (Professio fidei Tridentina).

30. C. T., t. V, p. 729, 10 à 731, 35; cf. le cardinal CERVINI répon-

dant que tel texte de S. Paul doit s'entendre « secundum consensum Ecclesiae » : p. 734, l. 23-27.

31. CANO, *In II<sup>a</sup>m II<sup>ae</sup>*, q. 1, a. 10 (ms. Vat., lat. 4647, fol. 22<sup>r</sup>) : « In interpretatione Sacrae Scripturae is sensus accipiendus est qui constanter datur a sanctis... » ; q. 11 (fol. 94<sup>r</sup>) : (la 6<sup>e</sup> sorte de *veritas catholica*) de illis quas omnes sancti unanimi consensu tradiderunt adversus haereticos, ad hoc enim a Deo nobis sunt dati, nam sensus Ecclesiae circa Sacram Scripturam non est cujusque, sed virorum doctorum et exercitatorum et horum sensum alii sequi tenentur; ergo si errarent, tota ecclesia sine dubio deficeret ». Cité par C. POZO, *La Teoría del Progreso dogmatico en los Teólogos de la Escuela de Salamanca*, Madrid, 1959, p. 134; MARTIN PEREZ AYALA, *De Divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus, deque autoritate ac vi earum sacrosancta assertio* (composé en 1545), Cologne, 1560 : « Quando de intellectu scripturae super rebus gravibus ad religionem pertinentibus acriter controversitur, nec eadem scriptura fidei quaestiones definiri valent, ad Spiritus Sancti publicum magisterium in traditionibus apostolicis et sensu Ecclesiae contentum, necessario est habendus recursus, tanquam ad certissimum remedium et tutissimum asylum » (cité par POLMAN, *L'Élément historique*, p. 293, n. 3).

32. 1<sup>er</sup> concile du Vatican : D 1788, 1794, 1795, 1800, 1821, 1822, 1824, 1826, 1832, 1836. LÉON XIII, enc. *Providentissimus*, 18 nov. 1893 : D 1942.

33. P. CHAILLET, *La Tradition vivante*, dans R. S. P. T., 27 (1938), p. 161-183; p. 171, avec référence à *Symb.*, § 37 (10<sup>e</sup> éd., 1921, p. 337; éd. GEISELMANN, 1958, p. 393) et § 38 (p. 358 s., 416 s.). Sur le *Volksgeist*, voir J. RANFT, *La Tradition vivante. Unité et développement*, dans *L'Église est une. Hommage à Möhler*, Paris, 1939, p. 102-126 (p. 120); J. R. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Ueberlieferung. Der Grundgedanke der Theologie J. A. Möhlers u. d. kathol. Tübinger Schule*, Mayence, 1942, p. 513, 564, 578, n. 1; E. VON IVANKA, « Geistkirche » und « Gotträgersvolk ». *Zum Kirchenbegriff der Ostkirche*, dans Z. K. T., 71 (1949), p. 347-354. Pour le contexte romantique de l'idée, cf. J. R. GEISELMANN, *J. A. Möhler, Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen*, Vienne, 1940, p. 46 et n. 32.

34. CHAILLET, art. cité, p. 168, avec référence à *Die Einheit*, surtout §§ 1 et 8.

35. Voir *Symb.*, § 39.

36. H. FRIES, dans *Die mündliche Ueberlieferung*, hrsg. v. M. SCHMAUS, Munich, 1957, p. 119 s.

37. Voir G.-G. JOYCE, *La Foi qui discerne d'après S. Thomas*, dans R. S. R., 6 (1916), p. 433-435; J. DE GUIBERT, *A propos des textes de S. Thomas sur la foi qui discerne*, *ibid.*, 9 (1919), p. 30-44.

38. Application à l'Église comme telle : outre MÖHLER et MARIN-SOLA (*L'Évolution homogène du dogme*), M. D. KOSTER, *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens. Himmelfahrt Mariens und Glaubenssinn*, Heidelberg, 1950; J. BEUMER, *Glaubenssinn der Kirche?*, dans *Trierer Theol. Zeitschr.*, 61 (1952), p. 129-142 (critique du précédent); CL. DILLEN-SCHNEIDER, *Le Sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial*, Rome, 1954; C. BALIĆ, *Il senso cristiano e il progresso del Dogma*, dans *Gregorianum*, 33 (1952), p. 106-135.

39. Cf. S. THOMAS, *Com. de div. Nomin.*, c. 7, lect. 5 : « Communis christianorum cognitio, quae fides catholica nominatur. »

40. C. T., IX, 1109, l. 36-39.

41. Ainsi Möhler : voir CHAILLET, cité n. 33; J. Ev. Kuhn, qui entend par *sensus Ecclesiae* l'aspect objectif, mais appelle vérité vivante le contenu objectif de la Révélation, que le Saint-Esprit actualise et fait comprendre par les esprits chrétiens au cours du temps (cf. J. R. GEISELMANN, *Die lebendige Ueberlieferung als Norm d. christl. Glaubens dargestellt im Geiste d. Traditionslehre* J. Ev. Kuhns, Freiburg, 1959, p. 175 s.).

42. Cf. S. THOMAS, *III Sent.*, d. 13, q. 2, a. 2; E. VAUTHIER, *Le Saint-Esprit, principe d'unité de l'Eglise d'après S. Thomas d'Aquin*, dans *Mélanges de Science relig.*, 5 (1948), p. 175-196; 6 (1949), p. 57-80.

43. Ainsi MÖHLER, *Symb.*, § 38 (éd. GEISELMANN, 1958, p. 415; trad. française LACHAT, t. II, p. 36 : « L'Esprit de Dieu, qui gouverne et vivifie l'Eglise, enfante dans l'homme un instinct, un tact chrétien, qui le conduit à la vraie doctrine »; p. 38 : « Ce sens intime, cette conscience, est la tradition, chaîne de pensées et de témoignages qui remontent de siècle en siècle jusqu'au divin Maître. » On voit que Möhler bloquait l'aspect subjectif et l'aspect objectif, qui n'était pour lui que la corporification du précédent); *Unité*, en particulier § 12, n. 4 et 5 (trad. DE LILIENFELD, Paris, 1938, p. 37-38, avec la remarque de la p. VIII). Chez NEWMAN, on rencontre assez rarement l'expression « conscience » appliquée à notre sujet (dans l'article du Rambler, *On Consulting*, dans une citation de Möhler; dans l'*Essay on the Development*, à propos du principe dogmatique dans le christianisme, ou de la voix de l'Ecriture, de l'Eglise, du Saint-Siège...), mais l'idée traduit bien la conception newmanienne de la Tradition, comme le disent H. FRIES (*ét. citée*) et G. BIEMER (*Ueberlieferung u. Offenbarung. Die Lehre v. d. Tradition nach J. H. Newman*, Freiburg, 1961, p. 202-204). Voir ensuite PERRONE (dans W. KASPER, *Die Lehre v. d. Tradition in der römischen Schule*, Freiburg, 1962, p. 38, n. 83, p. 89-92, 94 s.), Passaglia (*id. op.*, p. 215, 342; au sens objectif de contenu de la conscience de l'Eglise, p. 394) Schrader (*id. op.*, p. 290). Parmi les contemporains, mentionnons les PP. H. CLÉRISSAC (*Le Myst. de l'Eglise*, Paris, 1918, p. 64 s., 71) J.-V. BAINVEL, L. DE GRANDMAISON, H. PINARD, J. LEBRETON, A. GARDEIL, H. DE LUBAC (voir R. S. R., 1948, p. 134 : réf. aux précédents), A. LIÉGÉ (dans *Initiation théol.*, Paris, 1952, t. I, p. 23 s.), CH. BAUMGARTNER (R. S. R., 1953, p. 173-174), le chanoine J. MOURoux (*Myst. du temps*, Paris, 1962, p. 199), etc.

44. Quant à ce qu'elle veut exprimer, c'est clair; et même quant à l'usage du mot, voir S. Hilaire cité *supra*, n. 19. Noter aussi, dans certains emplois patristiques de *conscientia*, la valeur de : connaissance en commun, connaissance partagée (cf. A. BLAISE-H. CHIRAT, *Dict. latin-français des Auteurs chrétiens*, Strasbourg, 1954, s. v.).

45. S. ATHANASE, *Epist. de synodis*, 5 (P. G., 26, 688; E. P., 785); concile de Trente, décret sur le péché originel (D 791), sur la justification (801, 839), sur l'eucharistie (874), sur la communion (930), et cf. *supra*, n. 22-30.

46. Voir nos *Jalons pour une théol. du laïcat*, Paris, 1953, *passim* et particulièrement p. 369 s.

47. *Dogmatique*, § 13, n. 170; § 15, n. 200, 206; voir *E. H.*, p. 262-263.

48. Sur la question du vocabulaire, voir *L'Épiscopat et l'Église universelle* (*Unam Sanctam*, 40), Paris, 1962, p. 101 s. Cf. *Jalons*, p. 71 s.

49. Documentation sur cette théologie de la *sobornost* : *Jalons*, p. 380-386. Ajouter, outre E. VON IVANKA (cité *supra*, n. 33), B. ZENKOWSKI, *La « sobornost » dans la nature de l'homme*, dans *Dieu vivant*, n° 27, 1956, p. 91-104.

50. Ainsi Mgr GERMANOS de Thyatire, dans sa préface à S. BOLSHAKOFF, *The Doctrine of the Unity of the Church in the works of Khomyakov and Moehler*, Londres, 1946, p. ix; le P. SERGE BOULGAKOV, *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 108 (« Il faut distinguer la proclamation de la vérité, qui appartient au pouvoir ecclésiastique suprême, et la possession de la vérité, qui appartient à tout le corps de l'Église, dans sa « catholicité » et son infaillibilité »); le P. L'HUILLIER, *Sacerdoce royal et Sacerdoce ministériel*, dans *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 9 (nos 33-34, 1960), p. 27-44 (p. 35); Mgr EMLIANOS de Meloia, *Wesen u. Möglichkeit eines ökumenischen Konzils seitens der orthodoxen Kirche*, dans *Die ökumenischen Konzile der Christenheit*, hrsg. v. H. J. MARGULL, Stuttgart, 1961, p. 285-311 (p. 310). Voir aussi *infra*, n. 79.

51. Voir *Jalons pour une théol. du laïcat*, p. 369 s., 450-453. Cf. DILLENCHNEIDER (cité *supra*, n. 38), p. 119 s., 317 s. Au moment même de la Réforme, un Jean Mensing, O. P., un Jean Faber, évêque de Wiener-Neustadt, soulignaient que les fidèles ont aussi l'Esprit en eux (cf. G. TAVARD, p. 155-156. Pour les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, voir *infra*, n. 56, et P. NORDHUES, *Der Kirchenbegriff des Louis de Thomassin...*, Leipzig, 1958, p. 148 s.).

52. *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 25, a. 3, ad 4. *Fidelis* = baptisé.

53. *Doctrinale Antiquitatum fidei Ecclesiae catholicae*, c. 19 (éd. Venise, 1571; 1757) : cité par G. TAVARD, p. 57.

54. Voir J. R. GEISELMANN, cité *supra*, n. 41. Toute l'œuvre de Möhler le clame (et cf. *E. H.*, p. 244-249). Pour STAUDENMAIER, voir *Geist des Christentums*, 1835, et P. WEINDEL, *Das Verhältnis von Glauben u. Wissen nach der Theologie von Staudenmaier*, Dusseldorf, 1940.

55. *The Arians*, p. 445-468; *On Consulting the Faithfull in matters of doctrine*, dans *The Rambler*, juill. 1859, p. 198-230, texte réédité avec une introd. par J. COULSON, Londres, 1961; trad. française dans NEWMAN, *Pensées sur l'Église*, Paris, 1956, p. 402-439. Voir H.-F. DAVIS, *Le Rôle et l'apostolat de la hiérarchie et du laïcat dans la théol. de l'Église chez Newman*, dans *L'Ecclésiologie au XIX<sup>e</sup> siècle* (*Unam Sanctam*, 34), Paris, 1960, p. 329-349; G. BIEMER, *Ueberlieferung u. Offenbarung. Die Lehre v. d. Tradition nach John Henry Newman*, Freiburg, 1961, p. 130-135, 183 s. et aussi 125 s.

56. W. KASPER, *op. cit.*, p. 94. Perrone apporte un grand nombre de textes des théologiens des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (*ibid.*, p. 389, n. 53).

57. Qu'on en juge : « Ecclesiae nomine hic non intelligimus coetum omnium fidelium qui legitimis pastoribus subsunt sub Romano Pontifice, eandemque cum ipsis fidem profitentur, eandemque sacramenta participant, seu ecclesiam discentem; sed potius episcopatum universum seu, ut ita dicam, in tota sua plenitudine, nempe corpus pastorum

una cum Romano Pontifice, seu ecclesiam docentem » (*Praelectiones*, I, 164, n. 15; W. KASPER, *op. cit.*, p. 76.

58. W. KASPER, *op. cit.*, p. 98-99.

59. W. KASPER, *op. cit.*, p. 314 s., 389 s. Passaglia a, par la suite, mis davantage en valeur le témoignage des laïcs.

60. *De Div. Traditione et Scriptura*, toute la Thesis XII, p. 103 s.; cf. Thesis IX, p. 87 s.

61. Cf. GEISELMANN, *op. cit.* (n. 41), p. 296-297.

62. *Dogmatique*, n<sup>os</sup> 170, 200, 206. Voir aussi n<sup>o</sup> 181.

63. Voir concile d'Utrecht, 1865 : « Quoad ipsum traditionis testimonium, illud cognoscitur ex Conciliorum decretis et definitionibus (...). Ex ipsa etiam fidelium consensione, cum ex sese referat catholicum sensum, doctrinam testium authenticorum eruimus » (MANSI, 48, 651 A; *Collectio Lacensis*, 5, 750). KLEUTGEN, au 1<sup>er</sup> concile du Vatican (*Const. de Ecclesia*, 2<sup>a</sup>, cap. 7), reprenait l'idée d'infaillibilité *in docendo et in credendo* (MANSI, 53, 313). H. VAN LAAK (*Theses quaedam de Patrum et theologorum Magisterio necnon de fidelium sensu*, Rome, 1933, p. 59) et autres théologiens cités dans *Jalons*, p. 400, n. 77; J.-M.-A. VACANT, *Études théol. sur les Const. du concile du Vatican*, Paris-Lyon, 1895, t. II, p. 95 s.; Mgr JÄGER, archevêque de Paderborn, dans *Doc. cathol.*, 19 juill. 1959, col. 947-948. Cardinal TISSERANT au Congrès marial de Lourdes, sept. 1958 : « Du fait que le Christ a confié au magistère l'interprétation officielle du dépôt de la foi, en raison de quoi notre religion se distingue particulièrement des autres, il ne suit pas que les assemblées des fidèles doivent se comporter passivement et pour ainsi dire mécaniquement. Car la foi des fidèles, tout comme l'enseignement des pasteurs, est, elle aussi, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint. Voilà pourquoi les fidèles, eux aussi, coopèrent par le moyen du sens chrétien et la profession de leur foi à exposer, à rendre publique, à manifester, à attester la vérité chrétienne » (*La Croix*, 19 sept. 1958); J. HAMER, *L'Eglise est une communion*, Paris, 1962, p. 233-236.

64. Georges TYRRELL disait d'une manière humoristique, pas tellement caricaturale, que, dans cette perspective, l'Eglise est dite infaillible « parce qu'elle possède un pape infaillible, un peu comme un troupeau de brebis en union avec son pasteur, pourrait être déclaré intelligent » (*Suis-je catholique?*, p. 91). Le P. A.-A. Goupil résume ainsi la doctrine : « L'infaillibilité passive des fidèles consiste donc à écouter comme il faut le magistère » (*La Règle de foi*, n<sup>o</sup> 17, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1941, p. 48).

65. *Diogn.*, XI, 1 (FUNK, *Patr. Apost.*, I, p. 410; éd. H.-I. MARROU, *S. Ch.*, p. 78).

66. Voir M.-E. BOISMARD, *La Connaissance dans l'alliance nouvelle d'après la première lettre de S. Jean*, dans *R. B.*, 56 (1949), p. 365-391; *Jalons*, p. 369 s.; I. DE LA POTTERIE, *L'Onction du chrétien par la foi*, dans *Biblica*, 40 (1959), p. 12-69.

67. Voir la position de CAJETAN (*Jalons*, p. 240-241), celle de SADOLET (Cf. TAVARD, p. 155).

68. 8 déc. 1854 : *Pii IX P. M. Acta*, t. I, p. 615.

69. Léon XIII, enc. *Providentissimus*, 18 déc. 1893, et *Vigilantiae*, 30 oct. 1902, dans *Enchiridion Bibl.*, n. 93 et 134.

70. KNOFF-KRUEGER, *Ausgewählte Märtyrerakten*, p. 11; H. LECLERCQ, *Les Martyrs*, Paris, 1903, t. I, p. 79.

71. Expressions du P. J. DANIELOU, *Écriture et Tradition dans le dialogue entre les chrétiens séparés*, dans *Doc. cathol.*, 54 (1957), col. 283-294 : cf. col. 289 et 290. On comparera W. WILMERS, dans notre *E. H.*, p. 288, n. 87; B. FISCHER, *L'Entretien familial, prolongement de la prédication*, dans *Parole de Dieu et Sacerdoce*, Paris, 1962, p. 237-245 (références p. 232, n. 2).

72. Nous pensons spécialement aux chrétiens du Japon (cf. *Jalons*, p. 236-237). Mais aussi aux « anciens catholiques » de la région de Nagasaki ou des îles environnantes, sur le cas desquels voir *La Croix*, 13 mars 1962, p. 5.

73. On trouvera les textes dans A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria, Die Einheit Marias und der Kirche*, Fribourg, 1951; K. DELEHAYE, *Mater Ecclesia, Beitrag des Frühchristlichen Bewusstseins zum Aufbau einer Theologie der Seelsorge*, dans *Wissenschaft u. Weisheit*, 16 (1953), p. 161-170; ID., *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik*, Freiburg, 1958.

74. Cf. *1 Co*, 12, 28; *Ep*, 4, 11-13; *Ac*, 20, 28 s.; *1 Co*, 3, 5-15.

75. S. IRÉNÉE, *A. H.*, IV, 26, 2 : « Iis qui in ecclesia sunt presbyteris oboedire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus; qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt... » (*P. G.*, 7, 1053; HARVEY, II, p. 236); les plus éloquents parmi les présidents des Églises ne peuvent pas plus ajouter à la vérité que les moins éloquents lui enlever quelque chose : I, 10, 2 (col. 552; I, p. 92).

76. Voir *supra*, ch. I, p. 19 s. et 27.

77. Une des conclusions qui ressortent de la façon la plus impressionnante des belles études réunies dans le recueil *L'Épiscopat et l'Église universelle (Unam Sanctam)*, 39, Paris, 1962) est le caractère sacré et saint de l'épiscopat, lié au rôle qu'il joue dans l'économie du salut.

78. Sur cette fonction de discernement, voir DILLENSCHNEIDER, *op. cit.*, p. 342-360.

79. P. EVDOKIMOV, *Les Principaux Courants de l'ecclésiologie orthod.*, dans *Ecclésiologie au XIX<sup>e</sup> siècle (Unam Sanctam)*, 34, Paris, 1960, p. 57-76 (p. 69 : la suite du texte demanderait des précisions).

80. Voir *E. H.*, p. 250 s.; W. KASPER, *op. cit.*, p. 42 s.

81. *C. Epist. Manich, quam vocant fundamenti*, 5, 6 (*P. L.*, 42, 176; *C. S. E. L.*, 25, p. 197 : en 397).

82. Voir *E. H.*, p. 44 s., 233; W. KASPER, *op. cit.*, p. 42 s., 66 s.

83. Références dans *D. T. C.*, XV, 1340; *E. H.*, p. 238, 252 s. Ainsi font particulièrement, parmi les manuels classiques, FRANZELIN (th. XII, p. 155; th. XXIII, p. 263) et BAINVEL (*De Magist. vivo et Trad.*, p. 15, 47).

84. Voir L. BILLOT, *De Immutabilitate Traditionis contra modernam haeresim Evolutionismi*, Rome, 1907, p. 20, n. 1; *D. T. C.*, XV, 1341, 1343; *E. H.*, p. 254, 266.

85. « Ad fidem requiruntur assensus et propositio vel explicatio credendorum » : voir *Sum. theol.*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 1, a. 8, ad 2; q. 5, a. 3; q. 6, a. 1.

86. *Sent.*, prol., q. 1, a. 5; III, d. 25, q. 1, a. 1, q<sup>a</sup> 4, ad 1; q. 2, a. 1, ad 1; IV, d. 4, q. 2, a. 2, sol. 3, ad 1; *De Verit.*, q. 10, a. 3; *C. Gent.*, III, 154; *In Boet. de Trin.*, q. 3, a. 1, ad 2 et 4 (*infra*, n. 90); II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 5, a. 3; q. 6, a. 1.

87. *Rm*, 10, 14-15. Pour S. Thomas comme pour la Tradition, une

mission rentrant dans les cadres annoncés par l'Écriture est nécessaire pour l'annonce publique de la Parole, à moins que Dieu ne manifeste l'inspiration de son messager par des miracles (cf. *IV Sent.*, d. 19, q. 2, a. 2, q<sup>a</sup> 2, ad 4; *C. impugn.*, c. 4; *Quodl. XII*, a. 27; a. 28, ad 1; *Com. in Rom.*, c. 10, lect. 2; *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 1, a. 2, ad 2; II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 177, a. 2 c; III<sup>a</sup>, q. 71, a. 1) : doctrine homologuée par les textes canoniques. Cf. Z. ALSZEGHY, *Die Theologie des Wortes Gottes der mittelalterl. Theologen*, dans *Gregorianum*, 39 (1958), p. 685-705 (p. 702-703).

88. *III Sent.*, d. 24, a. 1, sol. 1; *De Verit.*, q. 14, a. 2 et 8; *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 1, a. 8; II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 1, a. 1; q. 5, a. 1 et 3; *In Joan.*, c. 4, lect. 5, n. 2, etc.

89. « Formale objectum fidei est Veritas Prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et in doctrina Ecclesiae quae procedit ex Veritate Prima » (II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 5, a. 3 c.). « Omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter Veritatem Primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intelligentis sane » (ad 2; cf. *De Caritate*, a. 13, ad 6).

90. « Fides ex duabus partibus est a Deo, scilicet ex parte interioris hominis quod inducit ad assensum et ea parte eorum quae exterius proponuntur, quae ex divina revelatione initium sumpserunt » (*In Boet. de Trin.*, q. 3, a. 1, ad 4). « Ab ipsa virtute increata, sicut credimus aliqua quae nobis divinitus dicta sunt per ministros » (*III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 3, sol. 1; cf. ad. 2). « Deum esse qui loquitur in eo qui fidem annuntiat. » C'était une doctrine commune au XIII<sup>e</sup> siècle (cf. R. AUBERT, *Le Problème de l'acte de foi...*, Louvain, 1945, p. 732). Nous avons vu et montré ailleurs en S. Anselme (cf. *Spicilegium Beccense*, Paris et Bec-Hellouin, 1959, p. 371-399) et en S. François d'Assise (cf. *Les Voies du Dieu vivant*, Paris, 1962, p. 247-264) comment la soumission totale aux structures ecclésiastiques, loin de faire difficulté, s'inscrivait dans l'absolu d'un idéal théonomique et se justifiait par lui.

91. La distinction faite par nombre de modernes (même par un Newman! Voir J.-H. WALGRAVE, *Newman. Le développement du dogme*, Tournai-Paris, 1957, p. 164, 173, 364) entre le sens moral comme sens du bien aboutissant ■■ jugement pratique (c'est bon, c'est mauvais) et le sentiment d'obligation aboutissant au jugement de conscience (ce que je dois aimer) n'est pas dans la ligne authentique de S. Thomas (voir J. TONNEAU, dans *Initiation théologique*, Paris, t. III, 1952, p. 13-36).

92. *In II<sup>am</sup> II<sup>ae</sup>*, q. 1, a. 1, n<sup>os</sup> X et XII. Cf. q. 2, a. 6 : « Nota duo. Primo quod humana cognitio non est regula fidei, sed divina doctrina. Ac per hoc, quamvis universalis Ecclesiae cognitio non possit errare, non tamen ipsa est fidei regula, sed doctrina divina cui innititur. »

93. *Controverses*, part. II, ch. III, art. 1 : *Œuvres*, éd. Annecy, t. I, p. 206 s. Voir notre *Vraie et Fausse Réforme dans l'Église*, Paris, 1950, p. 492.

94. C'est par le biais de l'exercice de cette autorité pastorale juridictionnelle que S. Thomas introduit la thèse du pouvoir pontifical en matière de « dogmes ». C'est, dit-il, parce que l'Église universelle ne peut errer que le pape qui, par institution divine, préside à son unité et représente ou personnifie toute l'Église comme son chef, ne peut errer quand il porte ■■ jugement définitif sur une matière controversée (II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 1, a. 10; *C. Gent.*, IV, 76; *Quodl. IX*, a. 16). C'est donc

à l'autorité publique du ministère, dont le pape occupe le degré suprême, que S. Thomas rattache la valeur de règle seconde pour la foi, qui revient au magistère comme sujet de la Tradition. Se reporter aussi à *E. H.*, p. 287, n. 84.

95. On peut noter à ce sujet que, déjà, réduire cette Tradition formelle au magistère comme le fait Billot, est risquer d'enlever à la Tradition une bonne part de sa sève. C'est en effet risquer de la réduire à son moment de loi doctrinale, de *dogma*, à « Denzinger ». Or, le magistère n'a pas tout exprimé et parfois même n'a rien dit de telle ou telle réalité chrétienne très importante (par exemple : la liberté chrétienne), ou il ■ réagi contre des erreurs sans exprimer les aspects les plus profonds, spirituellement parlant, du sens catholique. Constatant cela, le P. A. GARDEIL soulignait la nécessité de chercher à « réincorporer (les vérités partielles ainsi définies) dans les assertions vives de l'Évangile » (*Le Donné révélé et la Théologie*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1932, p. 333).

96. Voir A. DUPRONT, *Le Concile de Trente*, dans *Le Concile et les conciles*, Paris, 1960, p. 221 s. Mais il est juste de noter la part des théologiens dans les exemples moins heureux donnés plus haut (bulle *Unam Sanctam*, etc.).

97. L'histoire du professeur B. ALTANER en 1948-1950 le montre (*Zur Definibilität der Assumptio B. M. V.*, dans *Theol. Rev.* Critique par J. TERNUS, *Zum historisch. theologischer Tradition der Himmelfahrt Mariens*, dans *Scholastik*, 25 (1950), p. 321-360, et cf. *E. H.*, p. 268, 297, n. 151).

98. Voir notre art. *Théologie*, dans *D. T. C.*, XV, 466-471, et *La Foi et la théologie*, Tournai-Paris, 1962, p. 140 s.

99. Sur ce problème, cf. *E. H.*, p. 263 s., et l'exposé de Blondel, au chapitre suivant.

100. On ne peut enseigner que ce qu'ont tenu les Pères, ne cesse de dire S. Léon (cf. *R. S. R.*, 1960, p. 167-170, et cf. *E. H.*, p. 271-278). Les conciles et les Pères se référaient soigneusement à la tradition objective, aux symboles reçus (P. CAMELOT, *Le Magistère et les symboles*, dans *Divinitas*, 3 (1961), p. 607-622). Les Pères ont mis un lien étroit entre Tradition et Succession apostolique; dans celle-ci, ils insistaient sur le service et la charge de témoigner de la foi reçue et de transmettre sans falsification la doctrine apostolique (cf. J. RATZINGER, *Primat, Episkopat u. Successio Apostolica*, dans *Episkopat und Primat (Q. Disp., 11)*, Freiburg, 1961, p. 37-59). Cf. 1<sup>er</sup> concile du Vatican, sess. III, cap. 3 : « Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in Verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia in sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur » (D 1792).

101. On trouvera nombre de textes en ce sens dans FR. KROPATSCHECK, *Das Schriftprinzip d. Luther. Kirche. I. Die Urgesch. Das Erbe des Mittelalters*, Leipzig, 1904, p. 18 (Vaudois), 378-381 (Huss), 408 s. (Jean Rucherat de Wesel, † 1481), 415, n. 2 (Wessel Gansfort, † 1489), 419, n. 3 (Jean Pupper de Goch, † 1475). Pour les Réformateurs, cf. *E. H.*, p. 200, n. 12, 221, 239-240 et 280, n. 19.

102. Voir les textes et références cités dans *E. H.*, p. 280-281, n. 20; ajouter H. RÜCKERT, *Schrift, Tradition und Kirche*, Lunebourg, 1951, p. 14 s.; G. EBELING, *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theolog. Problem*, Tubingue, 1954, p. 38 s.; W. VON LÖWE-

NICH, *Der moderne Katholizismus...*, Witten, 1955, p. 155 s.; K. BARTH, *Kirchl. Dogmatik*, I/2, p. 622 s. (cf. W. KASPER, *op. cit.*, p. 347, n. 12).

103. Voir *Vraie et Fausse Réforme dans l'Église*, Paris, 1950, p. 488 s., 498 s.

104. W. VON LÖWENICH, *op. cit.*, p. 161 s., 165-166, etc.

105. « Cet Esprit qu'ils avaient reçu du Seigneur, c'est en le partageant et en le distribuant aux croyants qu'ils instituèrent et fondèrent cette Église » (*Démonstr.*, 41 (*S. Ch.*, 62, 1959, p. 96)).

106. *Philos.*, I, praef. 6, cité *E. H.*, p. 52.

107. *A. H.*, III, 24, 1 (*P. G.*, 7, 966; HARVEY, II, p. 131; *E. P.*, 226; *S. Ch.*, 34, 1952, p. 398-399).

108. *Praescr.*, 28 (*P. L.*, 2, 40; PREUSCHEN, p. 22; *E. P.*, 295; *S. Ch.*, 46, 1957, p. 124-125).

109. *Epist.*, LXVIII, 5, 2 (HARTEL, p. 748; BAYARD, II, p. 238).

110. *De Trinit.*, 29 (*P. L.*, 3, 944 : en 251).

111. Voir la documentation recueillie dans *E. H.*, p. 151 s.

112. L'Esprit fait comprendre le dépôt scripturaire dans le sens même où il l'a lui-même constitué : voir références dans *E. H.*, p. 126 avec la note 20, p. 169, et ajouter S. AUGUSTIN, *C. mendac.*, 15, 26-27 (*P. L.*, 40, 406); S. ISIDORE, *Etym.*, VIII, 5, 70 (82, 305); S. THOMAS, *Com in Rom.*, c. 1, lect. 6; S. LÉON, *Sermo.*, 79, 1 : « (Spir. s.) qui nunc quoque cordibus fidelium suis praesidet institutis ut ea omnes et obedienter custodiant et semper intelligant » (*P. L.*, 54, 419 A).

113. Cf. *E. H.*, p. 218-221.

114. Voir en particulier la *Confessio Dosithei*, cap. 2, dans HARDUIN, *Acta Concil.*, Paris, 1715, t. XI, col. 236 (en 1672) : « Nous croyons que l'Église catholique n'a pas une moindre valeur de témoignage que la sainte Écriture : car le Saint-Esprit est le principe d'origine de l'une comme de l'autre et c'est lui qui agit, qu'on soit enseigné par l'Écriture ou par l'Église catholique. » La théologie catholique fait mieux la distinction entre inspiration et assistance.

115. Voir P. Chaillet, J. Ranft et J. R. Geiselmänn cités *supra* (n. 33).

116. Outre J.-L. Leuba cité *E. H.*, p. 36, n. 17, voir W. KRECK, *Parole et Esprit selon Calvin*, dans *R. H. P. R.*, 40 (1960), p. 215-228.

117. Voir M.-J. LAGRANGE, *Évang. selon S. Jean*, Paris, 1904, p. 390, 403, 407 et 8<sup>e</sup> éd., 1947, p. 391, 392, 421-425; FR. TILLMANN, *Das Johannesevangelium*, 4<sup>e</sup> éd., Bonn, 1931, p. 266, 267, 270, 271, 280, 281, 285-287; H. DIECKMANN, *De Ecclesia*, Freiburg, 1925, t. II, p. 42, 134; A. DURAND, *Évang. selon S. Jean*, Paris, 1927, p. 404, 424, 425, 430; A. WIRKENHAUSER, *Das Evang. nach Johannes*, Ratisbonne, 1948, p. 222-224, 231, 241, 243-244; J. BONSIRVEN, *Les Enseignements de Jésus-Christ*, 8<sup>e</sup> éd., Paris, 1950, p. 296, 373, 374, 400; F.-M. BRAUN, *Évang. selon S. Jean (Sainte Bible, PIROT-CLAMER)*, Paris, 1946, p. 431, 439, 441-442 (maintient l'application de Jn, 16, 13, aux seuls Apôtres) : références données par E. DAHNIS, *Gregorianum*, 34 (1953), p. 207, n. Voir aussi J. M. GIRARDA, *La Assistencia del Espiritu Sancto a la Santa Madre Iglesia*, dans *Rev. españ. de Teol.*, 7 (1947), p. 47-78 (quelques citations patristiques; passe ensuite à un exposé de critériologie théologique); J. GIBLET, *Les Promesses de l'Esprit et la mission des Apôtres dans les Évangiles*, dans *Irénikon*, 30 (1957), p. 5-43.

118. H. B. SWETE, *The Holy Spirit in the New Testament. A Study of Primitive Christian Teaching*, Londres, 1909, p. 306 s. Pour le Saint-

Esprit donné à la communauté, L. S. THORNTON fait une remarque analogue touchant la péricope *Rm*, 5, 1-11, où revient aussi le mot « nous » (*The Common Life in the Body of Christ*, Westminster, 1950, p. 92).

119. Une sorte de nouvelle Pentecôte marque la première entrée des Gentils dans l'Église (*Ac*, 10, 41 s.; 11, 15 s.; 15, 7 s.), leur pleine agrégation personnelle se fait par l'imposition des mains pour le don du Saint-Esprit (8, 15 s.; 19, 5 s.).

120. Voir *L'Unité dans l'Église*, § 3 (trad. A. DE LILIENTFELD, Paris, 1938, p. 10 s.).

121. Rapprocher *Rm*, 8, 15-16 et 26 de *Ga*, 4, 6; cf. *Rm*, 9, 1. En réalité, il y a un accord, une sorte de concélébration du Saint-Esprit et de l'esprit des hommes fidèles (cf., au plan ecclésial, *Jn*, 15, 26-27 et notre étude *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique*, dans *Esquisses du myst. de l'Église*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1953, p. 129-179).

122. Voir pour ceci J. MOURoux, *Le Mystère du temps. Approche théologique* (Théologie, 50), Paris, 1962, p. 16-33, au cours d'une étude où il montre comment l'éternité telle que la Bible la conçoit met Dieu au-dessus du temps, mais non sans rapport avec le temps, parce qu'il est Dieu-pour-quelqu'un, Dieu-avec-quelqu'un.

Notons ici que cette opération du Saint-Esprit dans les fidèles ou dans l'Église répond à l'existence de la Troisième Personne dans le mystère de la vie divine. Dieu n'est pas voué à l'isolement ou à l'absolutisme : il est Amour. Il existe en lui, dans son être même, une inclination à donner, à communiquer du bien : pas une nécessité, certes, mais une inclination, une possibilité intérieure ayant un caractère d'appel. Dieu tend à n'exister pas seulement pour lui-même et en lui-même, mais aussi pour d'autres et en d'autres : il est Grâce, parce qu'il est Amour. L'Esprit est, dans l'unité des Trois, le sceau de l'amour du Père et du Fils, le lien de leur don mutuel. Il est en Dieu le terme de la générosité interne de l'Être divin. Mais si c'est ainsi à lui qu'elle se termine au-dedans, c'est avec lui qu'elle commencera, si elle doit le faire, de se communiquer au-dehors. C'est lui qui sera la Grâce si l'inclination de l'Amour à être Grâce, librement, s'effectue en suscitant d'autres existences créées. Si Dieu n'est pas seulement « Je suis », mais « Je serai » (*Ex.*, 3, 12 et 14), pas seulement « Je suis, j'étais », mais « Je viens » (*Ap.*, 1, 4) s'il n'existe pas seulement en soi-même, mais en nous, ce sera par un mouvement, un envoi, dont le principe, dans la générosité divine, est le Saint-Esprit. Ce rattachement des « missions » temporelles aux processions éternelles est nettement suggéré par S. THOMAS, I<sup>a</sup>, q. 43.

123. Cf. chez Passaglia et Schrader, l'idée de l'autotradition du Christ (cf. W. KASPER, *op. cit.*, p. 284-308; voir aussi p. 295, n. 204).

124. Cf. concile d'Orange, c. 7 (D 180); concile du Vatican, sess. III, cap. 3 (D 1791). Cf. pour la théologie thomiste de l'acte de foi, *supra*, n. 89 et 90.

125. Renvoyons une fois de plus à E. H., p. 151-166, et rappelons pour S. Irénée, TH. F. GERAETS, *Apostolica Ecclesiae Traditio*, dans *Bijdragen*, 18 (1957), p. 1-18; pour S. Léon, A. LAURAS, dans *R. S. R.*, 1960, p. 175-176; pour S. Bonaventure, J. RATZINGER, *Offenbarung, Schrift und Ueberlieferung. Ein Text des hl. Bonaventura und seine Bedeutung für die gegenwärtige Theologie*, dans *Trierer Theol. Zeitschr.*, 67 (1958), p. 13-27 (*I Sent.*, d. 11, q. 1 concl. : « Cognitio hujus articuli

fundamentum habet a scriptura, profectum vel incrementum a ratione, sed consummationem ■ revelatione »).

126. Voir les textes rassemblés en appendice à la fin du présent chapitre.

127. Outre notre étude de *Chalkedon* citée *supra* (n. 8), voir *Le Christ, Marie et l'Église*, Paris, 1952, p. 67 s.; *Le Concile et les conciles*, Paris, 1960, p. 319 s.

128. *Écritures et Traditions apostoliques au concile de Trente*, dans *R. S. R.*, 36 (1949), p. 271-299 (p. 290).

129. Cf. *Ep.*, 5, 25 s.; *Ga.*, 4, 26 s.

130. Par exemple *Lc.*, 22, 19-20 et parall. (1 *Co.*, 11, 23 s.); 24, 44-49; *Mt.*, 28, 18-20, etc. Le sujet mériterait une étude de théologie biblique.

131. Voir, dans une littérature immense, J. N. D. KELLY, *Early Baptismal Creeds*, Londres, 1950, p. 155 s.; *Sentire Ecclesiam* (*Festg. Hugo Rahner*), Freiburg, 1961.

132. Voir P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Église... Étude sur l'hist. et la théol. du Symbole*, Paris, 1947; cette formule est l'un des arguments du P. J. A. JUNGSMANN pour dire que le sens de « in unitate Spiritus Sancti » = « in Ecclesia », dans cette unité que fait le Saint-Esprit. Cf. « *In der Einheit des hl. Geistes* », dans *Gewordene Liturgie*, Innsbruck, 1941, p. 190-205; « *In unitate Sp. S.* », dans *Z. K. T.*, 72 (1950), p. 481-486, et *Missarum Sollemnia*, 2<sup>e</sup> éd., Vienne, 1949, t. II, p. 321, avec le *Nachtrag* de 1958, p. 592-594. Interprétation rejetée, à vrai dire, par D. B. BOTTE, *M.-D.*, n° 23 (1950), p. 49-53.

133. W. SCHWEITZER a raison en ce sens (*Schrift u. Dogma in der Ökumene*, Gütersloh, 1953, p. 42) : c'est le concept mystique et sacramentel de l'Église comme Corps du Christ animé par son Esprit qui est à la base de la position catholique.

134. Il disait, à la Semaine de Waldenbourg : « Il y ■ eu un moment, au xvi<sup>e</sup> siècle, où l'on ■ redécouvert l'épître aux Romains; on redécouvre maintenant l'épître aux Éphésiens comme lettre parlant de l'Église » (*Die Kirche im Neuen Testament in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*, Berlin, 1930, p. 13).

## CHAPITRE IV

1. Voir TERTULLIEN, *Praescr.*, 21, 3, et surtout S. BASILE, *De Spiritu Sancto*, 27 (*P. G.*, 32, 191 C; *S. Ch.*, 17, p. 236).

2. *Jahrb. f. Liturgiewiss.*, 13 (1933), p. 101.

3. La préface, daté d'Augsbourg, 6 mai 1548, de son *De Divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus...* (Cologne, 1549), énonce ainsi son intention : montrer, contre les protestants, « esse in Ecclesia Dei praeter Canonicam scripturam aliud genus doctrinae, in ipsa tamen fundatum et observatum... quod divina scriptura et Apostolici patres Traditionem vocant ».

4. *Défense de la Tradition et des saints Pères*.

5. Voir le texte de M. Blondel cité *infra*, p. 122.

6. *Philad.*, 8, 2. Voir chapitre sur Écriture et Tradition.

7. Cf. MÖHLER, *L'Unité dans l'Église*, trad. PH. BERNARD, Bruxelles, 1839, § 69, p. 224 s.; trad. A. DE LILIENFELD, Paris, 1938, § 68, p. 221 :

il suggère des applications à la primauté et au culte des saints. On pourrait trouver d'autres applications, par exemple, dans notre connaissance de l'institution de certains sacrements par le Christ. Nous avons déjà proposé cet aspect de la Tradition comme réalité dans *Vraie et Fausse Réforme*, Paris, 1950, p. 488 s., 501, voire dans *Vie de l'Église et Conscience de la catholicité*, dans *Bull. des Missions*, sept. 1938 (reprod. dans *Esquisses du myst. de l'Église*, Paris, 1941, p. 117-127). Voir, dans le même sens, X., *Pour une notion « réaliste » de la Tradition*, dans *Istina*, 5 (1958), p. 129-132.

8. Chez S. Paul, chez S. Justin, les expressions *traditio*, *tradere* s'appliquent particulièrement à l'eucharistie (B. REYNDERS, *Paradosis...*, *R. T. A. M.*, 5 (1933), p. 155-191 : 168-169 et 171, n. 93).

9. Voir sur ce sujet L. BOUYER, dans *M.-D.*, n° 10 (1947), p. 71 s., 75, et *Le Rite et l'homme...* (*Lex orandi*, 32), Paris, 1962; P. DUPLOYÉ, cité *infra*, p. 322, n. 6.

10. Cf. V. FUCHS, *Weihe sakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt*, dans *Schol.*, 1941, p. 496-520; CH. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, t. I, Paris, 1941, p. 34 s., 601 s.; cf. W. MAURER, *Bekenntnis u. Sakrament...*, Berlin, 1939.

11. Cf. *Jn*, 10, 36; 17 et notre *Pentecôte*, Paris, 1956, p. 120 s.

12. Il vaudrait la peine d'étudier l'image des Apôtres présentée par la liturgie, par les Pères. Pour S. Thomas d'Aquin, cf. A. LEMONNYER, *Les Apôtres comme docteurs de la foi d'après S. Thomas*, dans *Mélanges thomistes* (*Bibl. thomiste*, 3), Le Saulchoir, 1923, p. 153-173; N. FALLIGAN, *The Teaching of St. Thomas Aquinas in regard to the Apostles*, dans *The American Eccles. Rev.*, 144 (janv. 1961), p. 32-47.

13. Parlant de la re-crédation de la vie religieuse dans le protestantisme, Fr. Biot écrit : « La connaissance progressive de ce qu'on pourrait appeler le mystère de la vie religieuse et de ses exigences et conditionnements concrets n'est apparu à la conscience des frères et des sœurs qu'après plusieurs années de vie commune » (*Signification ecclésiologique du renouveau cénobitique protestant*, dans *Istina*, 1961-1962, p. 223). Il fallait recréer les conditions de pénétration spirituelle sur la base de l'expérience, que la tradition offre d'emblée là où elle existe.

14. Voir J. RATZINGER, *Wesen und Weisen der Auctoritas in Werke des hl. Bonaventura*, dans *Die Kirche und ihre Aemter* (*Festg. Kard. Frings*), Cologne, 1960, p. 58-72, à propos des mots non scripturaires de la formule liturgique de la consécration eucharistique : l'Église suit l'institution des Apôtres plus que le récit du texte évangélique.

15. *Apud* EUSÈBE, *H. E.*, III, 39, 4 (*S. Ch.*, 31, Paris, 1952, p. 154). Les fragments de Papias que nous possédons n'emploient pas le mot παραδόσις.

16. MÖHLER, *Athanase le Grand*, trad. J. COHEN, Paris, 1840, t. I, p. 324 s. Voir encore, *id. op.*, t. I, p. 30 s. (*S. Ignace*), 85-86, 138-139, 161 s., 166, 169; t. II, p. 132, 147, et notre étude *L'Esprit des Pères d'après Möhler*, dans *V. S. Suppl.*, avril 1938, p. 1-25, reprod., dans *Esquisses du myst. de l'Église*, 1<sup>re</sup> éd., Paris, 1941, p. 129-148 (cf. p. 135 s., et cf. p. 159 s.). Cf. G. BARDY, *En lisant les Pères*, 2<sup>e</sup> éd., 1933, p. 113.

17. Celles, par exemple, du P. A.-M. DUBARLE (*Écriture et Tradition. A propos de publications protestantes récentes*, dans *Istina*, 1956, p. 399-416; 1957, p. 113-128), du P. L. BOUYER (*Le Trône de la Sagesse*, Paris, 1957), de nous-même (dans *Dieu vivant*, n° 18, 1950, p. 107-112;

reprod. dans *Les Voies du Dieu vivant*, Paris, 1962, p. 219-226); à plus forte raison de TEOFILO DE ORBISO, *Contiénese en la Escritura la Assunción de la Virgen* (dans *Est. Francisc.*, 54 (1953), p. 5-25) qui voit l'Assomption formellement, bien qu'implicitement, contenue dans Gn, 3, 15.

18. Exemple : S. Augustin, ne connaissant pas les particularités de certains hébraïsmes et commentant des expressions comme *filius hominis* (*En. in Ps.*, 8, 10 : *P. L.*, 36, 113), ou *in generatione generationum* (*En. in Ps.*, 101, 10 : *P. L.*, 37, 1310 s.). Cf. *E. H.*, p. 76-94; H. DE LUBAC concluant des pages (305-315) où il étudie l'exégèse d'Origène : « Le contresens de surface n'empêche même pas toujours l'intelligence en profondeur » (*Histoire et Esprit*, Paris, 1950, p. 315).

19. Voir A. BENOIT, *Le Baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères*, Paris, 1953.

20. Éd. Coll. Budé, t. IV, p. 73 s.

21. Voir A. ZACCARIA († en 1795), *De Usu librorum liturgicorum in rebus theologicis*, dans MIGNE, *Theologiae Cursus completus*, Paris, 1858, t. 5, col. 207-310; J. BRINKTRINE, *Die Liturgie als dogmatische Erkenntnisquelle*, dans *Eph. Lit.*, 43, 1929, p. 44-51; *Der dogmatische Beweis aus der Liturgie*, dans *Scientia sacra* (Festg. card. Schulte), Cologne-Düsseldorf, 1935, p. 231-251; Pl. DE MEESTER, *De Liturgia ut principio conservationis et progressus fidei sec. conceptum theologiae Orientis separati*, dans *Acta VI. Conventus Velehrad*, Olmütz, 1933, p. 91-110; M. NIECHAJ, *Methodus et valor argumentationis dogmaticae ex factis liturgicis*, *ibid.*, p. 196-205; W. DE VRIES, *Lex supplicandi, lex credendi*, dans *Eph. Lit.*, 47, 1933, p. 48-58; M. CAPPUYNS, *Liturgie et Théologie*, dans *Q. L. P.*, oct. 1934, p. 249-272; J. WEBER, *La Lit. est « la didascalie de l'Église »* (Pie XI) par son enseignement dogmatique, dans *Le Vrai Visage de la Liturgie*, Louvain, Mont-César, 1938, p. 89-114 (même vol., p. 256, textes récents de la hiérarchie sur la valeur doctrinale de la liturgie); P. RENAUDIN, *De Auctoritate S. Liturgiae in rebus fidei*, dans *Divus Thomas*, Fribourg, 1935, p. 41-54; *Ami du Clergé*, 53, 1936, p. 545-548; B. CAPELLE, *Mission doctrinale et spirituelle de la liturgie*, dans *Q. L. P.*, juill. 1948, p. 165-177; *Autorité de la lit. chez les Pères*, dans *R. T. A. M.*, 21, 1954, p. 5-22; M. PINTO, *O Valor teologico da liturgia*, Braga, Livr. Cruz, 1952, p. 102; I.-H. DALMAIS, *La Liturgie*, dans *Initiation théologique*, Éd. du Cerf, 1952, t. 1, p. 102-124; C. VAGAGGINI, *Il Sensus teologico della Liturgia*, Rome, 1957; A. JUNGMANN, *Liturgie als Schule des Glaubens*, dans *Liturgisches Erbe u. Pastorale Gegenwart...*, Innsbruck, 1960, p. 437-450.

22. Le sens est : la loi, intimée par S. Paul, de prier pour toutes choses indique la vraie doctrine de la grâce nécessaire pour tout (cf. Célestin I<sup>er</sup> : D. 139).

23. D. A. VONIER, *La Clef de la doctrine eucharistique*, Lyon, 1942, p. 183.

24. Voir Fr. PROBST, *Lehre u. Gebet in den drei ersten Jahrhunderten*, Tübingue, 1871; H. SCHLIER, *Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche*, Cologne, 1956, reprod. dans *Die Zeit der Kirche*, Freiburg, 1956, p. 244-264, trad. française *Le Temps de l'Église*, Tournai-Paris, 1961, p. 249-268; R. SCHNEIDER, *Die Tradierung der neutestamentlichen Heilswahrheiten in den Anaphorabekten der Alten Kirche*, dans *Una Sancta*, avril 1957, p. 29-36; ED. SCHLINK, *Die Struktur der dogmatis-*

chen Aussage als œkumenisches Problem, dans *Kerygma u. Dogma*, 3 (1957), p. 251-306; R. GROSCHE, *Das Bekenntnis bei Paulus in seiner Bedeutung f. die Kirche*, dans *Catholica*, 11 (1958), p. 129-138; L. BOUYER, *Le Sens de la vie sacerdotale*, Tournai-Paris, 1960, p. 34 s.; K. RAHNER, *Wort u. Eucharistie*, dans *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln, 1960, t. IV, p. 313-356; O. SEMMEBROTH, *Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung*, Francfort, 1962, p. 120-133, 171 s., 217-240; H. OSTER, « *Aujourd'hui s'accomplit ce passage de l'Écriture que vous venez d'entendre* », dans *Parole de Dieu et Sacerdoce (Mélanges Mgr Weber)*, Paris, 1962, p. 95-213; J. WAGNER, *La Fonction de la prédication dans la Liturgie*, *ibid.*, p. 179-194 (ces trois dernières études parues après la rédaction du présent chapitre). — Bien sûr, ceci est vrai déjà de l'A. T., dont la liturgie célébrait les grands faits de l'histoire du salut et assumait, en même temps que les textes inspirés qui les proclament, la réponse d'obéissance, d'accueil et de louange, que l'initiative de Dieu réclame.

25. Voir *Les Deux Formes du Pain de Vie dans l'Évangile et dans la Tradition*, dans *Sacerdoce et Parole de Dieu. Mélanges en l'honneur de Mgr Weber*, Paris, 1962, p. 83-119 (reprod. dans *Sacerdoce et Laïcité...*, Paris, 1962, p. 123-159).

26. *Je crois au Saint-Esprit...*, Paris, 1947, p. 53; S. IGNACE, *Trall.*, VIII, 1; cf. *Rm.*, VIII, 3.

27. D'où ce que dit S. THOMAS D'AQUIN sur l'implicite dans la foi des simples : « *Minores tenentur explicite credere generales articulos, ut Deum esse trinum et unum... et alia hujusmodi de quibus Ecclesia festa facit...* » (*De Verit.*, q. 14, a. 11, c. fin); on tenait compte de cela dans les procès d'Inquisition. Pie XI, instituant une fête du Christ-Roi, se référait à cette vertu qu'ont les célébrations de fêtes pour inculquer une vérité (enc. *Quas primas* du 11 décembre 1925, dans *A. A. S.*, 17 (1925), p. 603 s.).

28. « Les symboles qui parurent depuis (les Apôtres) sont des professions de foi pour se reconnaître, ou pour contredire les erreurs du moment. On y lit : *Nous croyons, jamais : vous croirez*. Nous les récitons en particulier; nous les chantons dans les temples, *sur la lyre et sur l'orgue* (Ps, CL, 4), comme de véritables prières, parce qu'ils sont des formules de soumission, de confiance et de foi adressées à Dieu, et non des ordonnances adressées aux hommes. Je voudrais bien voir la *Confession d'Augsbourg* ou les *trente-neuf articles* en musique : cela serait plaisant ! » (*Essai sur le principe générateur des Constitutions politiques*, n° XV (1809), dans *Œuvres compl.*, éd. *ne varietur*, t. I, p. 249-250).

29. Lettre du 4 juin 1837 à Mrs. J. Mosley : *Letters and Correspondence*, t. II, p. 233-234; trad. A. ROUCOU-BARTHÉLEMY, dans NEWMAN, *Pensées sur l'Église (Unam Sanctam, 30)*, Paris, 1956, p. 214.

30. D. Bernard CAPELLE ■ rapporté ce mot que Pie XI lui dit au cours d'une audience (12 déc. 1935) : la liturgie est « l'organe le plus important du magistère ordinaire, la didascalie de l'Église » (*Le Saint-Siège et le mouvement liturg.*, dans *Le Vrai Visage de la Liturgie, Sem. lit. de Mons 1937 (Cours et Conf., 14)*, Louvain, 1938, p. 265. Voir aussi, pour ce qui suit, B. CAPELLE, *Mission doctrinale et spirituelle de la liturgie*, dans *Q. L. P.*, juill.-déc. 1948, p. 165 s.).

31. Exemple, pour les fruits de l'eucharistie, E. JANOT, *L'Eucharistie dans les sacramentaires occidentaux*, dans *R. S. R.*, 1927, p. 5-24; pour

la théologie de l'Église, diverses études, par exemple A. WINTERSIG, *Die Selbstdarstellung d. hl. Kirche in ihrer Liturgie*, dans *Mysterium, Ges. Arbeiten Laacher Mönche*, Munster, 1926, p. 79-104. Par contre, l'étude sémasiologique des mots est extraordinairement enrichissante; nombreuses monographies.

32. Voir O. CASEL, *Aelteste christliche Kunst u. Christusmysterium*, dans *Jahrb. f. Liturgiewiss.*, 12 (1932), p. 1-86.

32. Outre l'étude citée note précédente, voir *Neue Zeugnisse f. das Kultmysterium*, dans *Jahrb. f. Liturgiewiss.*, 13 (1933), p. 99-171 (jusqu'à la page 108).

34. *La Liturgie. Définition. Hiérarchie. Tradition*, dans *Q. L. P.*, juill.-déc. 1948, p. 123-144 (p. 136-137).

35. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, par A. LALANDE, s. v. *Tradition*. — En se référant, sans autre précision, à des textes conciliaires parlant de traditions écrites ou de traditions non écrites, Blondel pense sans doute au concile de Trente (voir *C. T.*, I, p. 492, 14-16 et p. 524, 11-19).

36. Cette correspondance a été récemment publiée par le P. R. MARLÉ, *Au cœur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, Paris, 1960. Le dossier documentaire et analytique de la crise ouverte par les publications d'A. Loisy a été présenté récemment par E. POULAT, *Histoire, Dogme et Critique dans la crise moderniste. I. Religions et Sociétés*, Tournai-Paris, 1962 (pour Blondel, p. 548 s.). — L'opposition entre un Jésus de l'Histoire et un Jésus de la foi domine les débats auxquels a été vouée la pensée protestante depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et surtout depuis F. D. Strauss. Elle est, à ■■■ manière, un produit de la *Scriptura sola*. Karl Barth n'est sorti, de nos jours, du cercle de la pensée libérale que par une affirmation d'un pur événement de grâce dont on peut se demander si, au-delà d'un statut personnel, il connaît vraiment le statut proprement ecclésial.

37. T. 56 (15 janv., 1<sup>er</sup> et 16 févr. 1904), p. 145-167, 349-373, 433-458. Avec *De la valeur historique du dogme* (*B. L. E.*, 1905, p. 61-77), ces articles ont été reproduits dans *Les Premiers Écrits de Maurice Blondel*, Paris, 1956, respectivement p. 149-228 et 229-245. Nous citons d'après cette réédition. Voir encore F. MALLET, *Un nouvel entretien avec M. Blondel*, dans *R. C. F.*, 38 (15 avril et 1<sup>er</sup> mars 1904), p. 405-416, 513-531; M. BLONDEL, *La Philosophie et l'esprit chrétien*, Paris, t. II, 1946, p. 77-88; B. ALLO, *Extrinsécisme et Historicisme*, dans *R. Thom.*, 1904, p. 437-465. Outre la publication de R. Marlé, citée note précédente (p. 152-209), on lira avec profit la correspondance de M. BLONDEL et A. VALENSIN, Paris, 1957, surtout t. I, p. 114-117 et 124-132, et L. DA VEIGA COUTINHO, *Tradition et Histoire dans la controverse moderniste (1898-1910)* (*Anal. Gregor.*, 73), Rome, 1954.

38. *Hist. et Dogme*, p. 205-206.

39. « Aussi, en face de toutes les nouveautés intellectuelles ou de toutes les hypothèses exégétiques, y a-t-il dans l'expérience totale de l'Église un principe autonome de discernement (...). Ce témoignage n'est pas seul sans doute, mais il a une valeur propre et imprescriptible, parce qu'il est fondé à la fois sur l'action collective et séculaire des hommes les plus hommes et ■■■ l'action de Dieu en eux. Or, selon les exigences mêmes de la méthode scientifique... » (p. 212).

40. P. 204-205.

41. M. BLONDEL, *Pensées sur l'Église* (de ses carnets intimes), dans *Études*, mai 1960, p. 148.
42. Dans des lettres, par exemple au P. Aug. Valensin, 30 mars 1904 (*Correspond.*, I, p. 150-151), dans l'*Entretien* avec F. Mallet, dans l'article du B. L. E.
43. *Un nouvel entretien*, p. 518.
44. *Ét. citée*, p. 522. Blondel semble oublier ici l'implicite logique des idées, des assertions ou des faits attestés.
45. Au P. Valensin, p. 150; *Hist. et Dogme*, p. 212.
46. Cf. L. DA VEIGA COUTINHO, *op. cit.*, p. 151, n. 38, et p. 162. Pour Pohle, cf. son article du *Kirchenlexikon*, t. XI, 1899, col. 1938.
47. Voir le sermon du 2 février 1843, dans BREMOND, *Newman : le développement du dogme chrétien*, Paris, 1905, p. 22 s.; cf. J. GUITTON, *La Philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement*, Paris, 1933, p. 70 s., et cf. du même, *L'Église et l'Évangile*, Paris, 1959, p. 136 s., 168, la distinction entre *origine* et *émergence*.
48. Dans son analyse, reprise par R. LE SENNE (*Obstacle et Valeur*), de la prise de conscience de soi par l'effort.
49. Cf. P. HAZARD, *La Crise de la conscience européenne*, Paris, 1935, t. II, p. 242.
50. *Ennéades IV*, IV (4) : « Il peut arriver que l'âme possède une chose sans en avoir conscience; elle la possède mieux alors que si elle en avait conscience; en effet, quand elle en a conscience, elle la possède comme une chose qui lui est étrangère et dont elle se distingue; quand au contraire elle n'en a pas conscience, elle est ce qu'elle possède. »
51. Cf. *supra*, n. 27.
52. *Hist. et Dogme*, p. 213.
53. Sur cet effort, voir l'excellente monographie de L. DA VEIGA COUTINHO (*supra*, n. 37). Cf. le serment antimoderniste : la Tradition n'est pas « nudum factum et simplex, communibus historiae factis aequandum » (D 2147).
54. *Hist. et Dogme*, p. 216; cf. p. 218.
55. Les suffrages les plus notables sont ceux du P. J.-V. BAINVEL (*L'Histoire d'un dogme*, dans *Études*, 101 (1904), p. 612, 632, et *De Magisterio vivo et Traditione*, Paris 1905) et du P. A. D'ALÈS (*Tradition chrét. dans l'Histoire*, dans *Études*, 111 (1907), p. 577-601; 112 (1907), p. 5-23, 362-392 (cf. p. 386-387); plus tard, art. *Tradition* du D. A. F. C.). Voir aussi *Correspond.* BLONDEL-VALENSIN, I, p. 124-132 et AUG. VALENSIN, *Textes et Documents inédits*, Paris, 1961, p. 255. Le P. PROULX (*Trad. et Protestantisme*, Paris, 1924, p. 237) admet que l'interprétation de Blondel est la seule qui assure une transmission *intégrale*, mais ensuite (p. 253 s.) il réduit pratiquement l'implicite à l'implicite logique.
56. Ainsi D. J. LECLERCQ et A.-G. MARTIMORT, dans le *Cahier de la Vie spir. sur la Communion des Saints*, Paris, 1945, respectivement p. 42 s. et 107-115; le P. DÉLESTY au Congrès Marial du Puy (*L'Assomption de la Sainte Vierge*, Paris, 1950, p. 199); le P. A. LIÉGÉ (*Initiation théol.*, Paris, 1952, t. I, p. 23 s.), le P. H. HOLSTEIN (*La Trad. dans l'Église*, Paris, 1960), nous-mêmes (cf. *supra*, n. 7).
57. J. MOFFATT, *The Thrill of Tradition*, Londres, 1944, p. 17.
58. *De Spir. Sancto*, 27, 66 (P. G., 32, 188-192; S. Ch., 17, 1945, p. 232 s.).

59. « Habet nescio quid latentis energiae vivae vocis actus et in aures discipuli de ore auctoris transfusa fortius sonat » (*Epist.*, 53, 2 (P. L., 22, 541)).

60. Ainsi DRIEDO, *De Script. et dogmat. eccles.*, lib. IV, c. 5; M. CANO, *De Locis theolog.*, lib. III, c. 3 (éd. SERRY, p. 77); l'évêque de Motula, *De Traditionibus sine scriptis*, au concile de Trente (C. T., XII, p. 524, l. 33).

61. On pourra se reporter à MÖHLER, *Symb.*, § 38, et à ce qui a été dit *supra*, p. 83 et p. 292, n. 33.

62. Quand sa mère, après lui avoir donné le biberon ou la tétée, lui fait des sourires, des caresses, ce n'est pas un à-côté : c'est aussi nécessaire à la vie que le biberon lui-même. On a remarqué qu'il ne suffirait pas de faire donner des soins par des nurses qui ne seraient que des infirmières diplômées : il faut un certain milieu affectif, sans lequel le malade ne guérira pas.

63. *Le Saint, le Génie, le Héros* (= *Vorbilder und Führer*), trad. E. MARMY (*Animus et Anima*), Lyon-Paris, 1958, p. 36. Citons également le P. LACORDAIRE : « Malheur à l'empire qui confond l'enseignement avec l'éducation, qui croit que le bien jaillit de la science et de la littérature quelles qu'elles soient, et qu'aligner les mots qui se pondèrent, c'est préparer l'âme de l'homme et du citoyen ! L'éducation est la tradition de l'obéissance, du respect et du dévouement, à l'âme impatiente du joug et pétrie d'égoïsme, tradition sublime dont rien ne répare l'absence et dont la nécessité prouve invinciblement la prépondérance spontanée du mal sur le bien » (64<sup>e</sup> Conférence de Notre-Dame, 1850, dans *Œuvres*, éd. de 1857, t. IV, p. 325); NEWMAN, se demandant ce qu'est une université : « Son grand instrument, ou plutôt son organe, toujours été celui que la nature prescrit en toute éducation, la présence personnelle d'un maître, ou, en langage théologique, la Tradition orale. C'est la voix vivante, c'est le souffle qui passe, c'est une attitude expressive, qui prêchent et catéchisent. Vraiment, un esprit subtil, invisible, multiforme, est comme versé dans l'esprit du disciple par ses yeux et ses oreilles, par ses affections, son imagination et sa raison » (*The Idea of a University*, p. 471).

64. Cf. *supra*, p. 282, n. 151; S. THOMAS, III<sup>a</sup>, q. 42, a. 4, c.; nous citons la traduction du P. SYNAVE. — Nous avons vu (*E. H.*, p. 112, n. 65) que S. Thomas situe les traditions apostoliques orales dans l'ordre de l'instruction intime et familière plus que de l'enseignement public.

65. Voir KITTEL, t. III, p. 609-616; C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1953; *Dictionn. encyclopéd. de la Bible*, Turnhout-Paris, 1960, col. 328-329.

66. A. LEMONNYER, *Le Rôle maternel du Saint-Esprit dans notre vie surnaturelle*, dans *V. S.*, 3 (1921), p. 241-251 (reprod. dans *Notre Vie divine*, Juvisy, 1936, p. 66-83).

67. *Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur*, Einsiedeln-Cologne, 1944.

68. *Méditation sur l'Église*, Paris, 1953.

69. *Le Mystère de l'Église* (posthume), Paris, 1918.

70. Cf. *Deut.*, 17, 6; 19, 15; *Mt.*, 18, 16; *Jn.*, 8, 16-17; 2 *Co.*, 13, 1; 1 *Tm.*, 5, 19; *Hb.*, 10, 28. H. VAN VLIET, *No Single Testimony. Study on the adaptation of the law of Deut. 19, par. into the New Testament*, Utrecht, 1958 (Diss.).

## CHAPITRE V

1. Pour Bellarmin, voir J. BEUMER, *art. cité infra*, n. 130. Pour Cano, voir U. HORST, *Das Verhältnis von Schrift und Tradition nach Melchior Cano*, dans *Trierer Theol. Zeitschr.*, 69 (1960), p. 207-223, et déjà E. MARCOTTE, *La Nature de la théologie après Melchior Cano*, Ottawa, 1949, p. 116. Depuis la rédaction du présent chapitre, le P. G.-H. TAVARD a montré que si Cano parle parfois dans le sens d'une dualité de sources, il ne cite pas le concile de Trente en ce sens. Martin Perez de Ayala, Jean Cochleus, Aurelius Sanutus, qui publient tous trois en 1549, n'ont rien dans le sens des deux sources dont chacune serait seulement partielle (cf. *Tradition in Early Post-Tridentine Theology*, dans *Theological Studies*, 23 (1962), p. 377-405).

2. Voir J. R. GEISELMANN, *Die lebendige Ueberlieferung als Norm des christlichen Glaubens, dargestellt im Geiste der Traditionslehre Johannes Ev. Kuhns.*, Freiburg, 1959, p. 133-143.

3. Voir pour ce paragraphe, le commentaire d'I.-H. MARROU sur l'épître *A Diognète S. Ch.*, 37, 1951, p. 232 s.; E. FLESSEMAN-VAN LEER, *Tradition and Scripture in the Early Church.*, Assen, 1954 (va jusque Tertullien); cf. J. MOFFATT, *The Thrill of Tradition*, Londres, 1944, p. 76 (dans les premiers siècles il n'existait pas de partage net entre Écriture et Tradition. L'Église était consciente de vivre et de se mouvoir dans l'Esprit, avec la Parole de Dieu comme norme de vérité, et un pouvoir de développer sans cesse l'expression et l'application de l'Évangile). — Pour ce qui suit, cf. aussi G. TAVARD, *op. cit.*, p. I-II et *infra*, p. 149 s..

4. Cf. pour Tertullien, l'introd. du P. R. REFOULÉ au *Traité de la prescription (S. Ch.*, 46, 1957), p. 54-58.

5. Voir E. H., p. 139 s.; P. LENGSELD, *Ueberlieferung, Tradition und Schrift in der evangel. u. kathol. Theologie der Gegenwart*, Paderborn, 1960, p. 120 s.; J. R. GEISELMANN, *Die Hl. Schrift und die Tradition*, Freiburg, 1962, p. 222-249. Cf. *infra*, n. 123.

6. E. H., p. 64 s.; LENGSELD, *op. cit.*, p. 125, n. 162.

7. Textes dans notre article *Dum visibiliter Deum cognoscimus*, reprod. dans *Les Voies du Dieu vivant*, Paris, 1962, p. 79-107.

8. Schéma suivi, par exemple, par l'*Hortus Deliciarum* (1175 et s.), qui montre, après la dispersion de Babel, un essai de « generis humani reparatio doctrinalis » par les sciences et les arts (voir *Recueil de cinquante planches...* avec texte d'introduction, par J. WALTER, Strasbourg, 1952, p. 68 s.).

9. *In Ep. ad Col.*, c. 3, hom. 9, n. 1 (P. G., 62, 359-362). Pour S. Augustin, voir références données dans les tables, P. L., 46, 598.

10. ORIGÈNE, *Hom. 12 in Exod.*, 2 (P. G., 12, 383); *In Ep. ad Rom.*, lib. IX (14, 1206); S. Jérôme : voir D. GORCE, *La « Lectio divina » des origines du cénobitisme à S. Benoît et Cassiodore. I. S. Jérôme...*, Wépion et Paris, 1925; S. GRÉGOIRE, *In Ezech.*, hom. 1, 7, 14 (P. L., 76, 846); *Moral.*, XX, 1, 1 (76, 135). Le moyen âge part de l'idée que l'Écriture a été faite pour notre salut (voir par exemple ALCUIN, *De Virt. et vitiis*, c. 5 (P. L., 101, 616-617); THÉODULPHE D'ORLÉANS, *Capitul.*, II<sub>1</sub> (105, 193); BRUNO DE SEGNI, *Expos. in Exod.*, c. 25 (164, 315)); aussi est-elle le

début de la justification et de la sanctification (PIERRE COMESTOR, *Sermo II in Adv. Dom.* (P. L., 198, 1727)). — Au point de vue biblique, voir SUITBERTUS A S. JOAN. A CRUCE, *Die Vollkommenheitslehre des ersten Johannesbriefes*, *duum Biblica*, 39 (1959), p. 319-333.

11. Ainsi G.-E. CLOSEN, *Clefs pour la Sainte Écriture...*, trad. R. AVICE Bruges, 1954, p. 17 s.; C. CHARLIER, *La Lecture chrétienne de la Bible* (*Bible et Vie chrét.*, 2), 5<sup>e</sup> éd., Maredsous, p. 284-288; W. STÆHLIN (prot.), *Vom göttlichen Geheimnis*, Cassel, 1936, p. 36-37.

12. Dans bien des récits de martyre (surtout évidemment de la persécution de Dioclétien, 303), les saintes Écritures paraissent comme incorporant le christianisme lui-même : voir par exemple ceux de Marinus (en 262 à Césarée), de Felix (en 303 à Carthage), d'Irène (en 304 à Thessalonique), dans *Ausgewählte Märtyrerakten*, hrsg. v. R. KNOPF u. G. KRÜGER, 3<sup>e</sup> éd., Tubingue, 1929, p. 85-86, 90-91, 98-99 (ou dans P. HANOZIN, *La Geste des martyrs*, Paris, 1935, p. 183-184, 198-199, 212-213). Voir également S. AMBROISE, *Enarr. in Ps.*, I, 33 (P. L., 14, 983 D-984 A); S. JÉRÔME (cf. D. GORCE, *op. cit.*, p. 340-341); *Les Deux Formes du Pain de vie dans l'Évangile et la Tradition*, dans *Parole de Dieu et Sacerdoce*, Paris, 1962, p. 23-58 ou dans *Sacerdoce et Laïcité...*, Paris, 1962, p. 123-159. Parmi les modernes, M. PFLIEGER, *Dienst am Leben*, Heidelberg, p. 65 s.; A. STONNER, *Bibellesung mit d. kathol. Jugend*, Paderborn, 1933, p. 97; *Vom Sinn und Wert d. Hl. Schrift.* — Vienne, 1927, p. 10.

13. Voir E. H., p. 139-150 et la n. 2, p. 112-114; H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Paris, 1959, t. I, p. 56 s., 672; P. LENGSELD, *op. cit.*, p. 120 s.; *infra*, Excursus B.

14. 1 Co, I, 24; S. JÉRÔME : « Qui nescit Scripturas, nescit Dei virtutem ejusque sapientiam : ignoratio Scripturarum, ignoratio Christi est » (*Com. in Is.*, prol. : P. L., 24, 17 A; cf. *Anal. Maredsol.*, III/2, p. 59).

15. Voir H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 523; pour Origène, H. URS VON BALTHASAR, *Geist und Feuer*, Salzburg, 1938; S. AMBROISE, *In Luc*, VI, 33 (P. L., 15, 1763) : « Intellige quemadmodum corpus Filii unguentum oleat (...). Corpus ejus traditiones sunt Scripturarum... » (Cf. *Les Deux Formes du Pain de vie* (*supra*, n. 12)).

16. TERTULLIEN, *Praescr.*, 38, 5 : « Quod sumus, hoc sunt scripturae ab initio suo. Ex illis sumus, antequam nihil aliter fuit quam sumus »; canons d'Hippolyte, 5, ■■ sujet des hérésies trinitaires : « Ideo multo magis nos arcta unione in virtute Dei conjuncti separavimus illos, quoniam non consentiunt ecclesiae in Deo, neque nobiscum sunt, qui sumus discipuli Scripturarum » (dans HAHN, *Bibl. der Symbole*, n° 6).

17. Ces termes sont de S. AUGUSTIN, *De Doctr. christ.*, II, 9, 14 et III, 2, 3 (P. L., 34, 42 et 66); *De Bapt.*, II, 1, 2 (43, 127); *De Civ. Dei*, XVIII, 40 et XXI, 6 (41, 600, 716); cf. S. THOMAS D'AQUIN, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 1, a. 9, obj. 1; *In Joan. Ev.*, c. 21, lect. 4 : « Sacra Scriptura est regula fidei, cui nec addere nec subtrahere licet »; S. BASILE, *Epist.*, 189, 3 : « L'Écriture inspirée est notre critère (arbitre) de doctrine » (P. G., 32, 688).

18. THOMASSIN la définit : « Scripturarum meditatio » (*Discipl. eccles.*, t. II, p. 268). Cf. H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 60 s.

19. Cf. les travaux de H. Denifle, M. Grabmann, J. de Ghellinck, M.-D. Chenu, J. Beumer, H. de Lubac.

20. Voir les textes cités par STAPLETON (*infra*, n. 28), par MÖHLER, *Symb.*, § 39 (éd. GEISELMANN, 1958, p. 424 n. 1). Les ariens germa-

niques encore : cf. F. HEILER, *Altkirchliche Autonomie u. Päpstlicher Zentralismus*, Munich, 1941, p. 173 s. Déjà S. IGNACE D'ANTIOCHE avait affaire à des gens qui ne voulaient admettre que ce qui est écrit (dans l'A. T.) : *Philad.*, 8, 2.

21. « Scripturae haeretici ignem alienum imponentes, hoc est sensum et intelligentiam alienam ■ Deo et veritati contrariam introducetes... » (*In Numer.*, 9, 1 (éd. BAEHRENS, p. 54). Cf. *De Princ.*, I, praef., 2 (*P. G.*, II, 116); CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, VII, 17, 106-108 (*P. G.*, 9, 548 A-552 A)).

22. « Neminem haeticorum esse, qui se nunc non secundum Scripturas praedicare ea, quibus blasphematur, mentiatur » (*Ad Constantium Augustum*, II, 9 (*P. L.*, 10, 569)).

23. *Epist.*, 50 (*P. G.*, 77, 276 C) : il en est qui détruisent, par des raisonnements, le sens des énoncés divins. Cyrille leur lance : « Allez aux flammes de votre feu ! » (*Is.* 50, 11.).

24. Cf. F. KROPATSCHECK, *Das Schriftprinzip d. luther. Kirche*, I, Leipzig, 1904, p. 375, 378, n. 2.

25. Luther raconte que son maître disait : « Quid est Biblia? Biblia est omnium seditionum occasio » (*Tischreden*, Weimar, II, p. 6, n° 1240). Pour Luther lui-même, voir *infra*, n. 43 et 44.

26. Dans sa critique de Tyndale, cf. l'article d'E. FLESSEMAN-VAN LEER, dans *Nederlands Archief voor Kerkgesch.*, 1959, p. 159.

27. Cf. J. L. MURPHY, *The Notion of Tradition in John Driedo*, Milwaukee, 1959, p. 28, n. 52 (référ.).

28. *Principiorum fidei doctrinalium Demonstr. method.*, XII, 6 et 7 Paris, 1582, p. 442.

29. Voir *L'Unité dans l'Église*, §§ 15, 18, 4°; 20-22; *Symb.*, §§ 39 et 42 début.

30. Déjà DENYS DE CORINTHE (dans EUSÈBE, *H. E.*, IV, 24, 12 : *S. Ch.*, 31, Paris, 1952, p. 205-206), l'auteur d'un ouvrage critiquant Artémon (*id. op.*, V, 28, 13-15 : *S. Ch.*, 41, 1955, p. 77 s.).

31. Voir *infra*, n. 66.

32. Voir *Praescr.*, 17; FLESSEMAN-VAN LEER, *op. cit.* (n. 3), p. 181.

33. « (Haeretici)... furantur verba Dei et intellectum eorum perversa interpretatione subripiunt et adulterinum fidei sensum ad Sponsam Christi Ecclesiam in regios thalamos inducunt » (*In Rom.*, 2, 11 : *P. G.*, 14, 898); ils pervertissent le sens des Écritures (*In Ezech.*, hom. 2, 5 (13, 686 C)).

34. *Adv. Luciferianos*, 28 (*P. L.*, 23, 182 A); cf. *Epist.*, 53, 7 (22, 544). Déjà S. ATHANASE, *Orat. II c. Arianos*.

35. *Epist.*, 120, 3, 13 (*P. L.*, 33, 459, avec le fameux *intellectum ama* : attache-toi avec amour à l'*intellectus* vrai de l'Écriture); *In Joan. Ev.*, tr. XVIII, 1 (35, 1536); *De Genesi ad litt.*, VI, 9, 13 (34, 360). Voir M. PONTET, *La Notion de schisme d'après S. Augustin*, dans *L'Église et les Églises*, Chevetogne, 1954, t. I, p. 163-180 (p. 167 s., 173 s.).

36. Voir S. GRÉGOIRE, *Moral.*, XVIII, 13, 20 (*P. L.*, 76, 48 CD); H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 109 s. (époque carolingienne), etc.

37. *Doctrinale Antiquitatum fidei*, II, 22, 6 (éd. Venise, 1571, p. 204 s.); KROPATSCHECK, *op. cit.*, p. 378 n. 1.

38. *Commonitorium*, 2 (*P. L.*, 50, 639; *E. P.*, 2168), trad. P. DE LABRIOLLE, dans *Saint Vincent de Lérins*, par F. BRUNETIÈRE et P. DE LABRIOLLE, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1906, p. 6-7.

39. Voir H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge* (Théologie, 3), Paris, 1944, ch. VII, p. 165 s.

40. S. HILAIRE, *Ad Constantium*, II, 9 (P. L., 10, 570 A); S. JÉRÔME, *Adv. Luciferianos*, 28 (23, 182 A); cf. *Com. in Gal.*, 1 : « Lex evangelica non in Scripturis est, sed in sensu, non in verborum foliis, sed in radice rationis » (26, 386).

41. ALAIN DE LILLE, *De Fide catholica*, lib. I, c. 30 (P. L., 210, 333). — Samuel WERENFELS ■ donné, en 1718, une autre formule, souvent citée (*Opuscula theol.*, Bâle, 1718, p. 859 : S. Scripturae abusus. Cité par KROPATSCHECK, *op. cit.*, p. 8) :

Hic liber est in quo sua quaerit dogmata quisque,  
Invenit et pariter dogmata quisque sua.

42. Voir E. H., p. 182, n. 26.

43. Voir notre *Vraie et Fausse Réforme dans l'Église*, Paris, 1950, p. 519. Ajouter, outre le texte cité *supra*, n. 25, ces deux-ci, qui sont de la période catholique de Luther : 1° « Omnes heretici et superbi et diffidentes hanc habent conditionem, quod non contenti de iis, que expressa continet Scriptura et manifesta agit practica Ecclesie, aliter insuper etiam sibi volunt probationem illorum fieri (...). Adeo increduli et rebelles sunt, ut potius omnem scripturam negent aut corrumpunt et contra tot generationum Ecclesiam pugnent : quam ' suum sensum captivent in obsequium Christi '. Omnia revocant in dubium et in questionem, que per tot secula sunt servata et pro quibus tot martyres occubuerunt (...). Igitur nolle credere et omnia in dubium revocare ac si novam doctrinam expectare : hec est gravissima tentatio domini. Cave ergo, o homo : sed humiliter discere sapere et ne novus author transgrediaris limites quos posuerunt patres tui. Sed ' interroga patrem tuum et dicet tibi '. Spiritum enim legis posuit deus non in litteras in papyro positas, in quas heretici confidunt, sed in homines officiis et ministeriis prepositos, ut ex illorum ore requiratur. Alioquin quid facilius diabolo quam seducere eum, qui suus Magister esse nititur in Scripturis reiecto hominis ministerio? Unum verbum male intellectum in tota Scriptura confusionem facere potest... » (*Scholies sur le Psautier*, in *Ps*, 77, 25 (éd. Weimar, 3, 578-579)). 2° « Unde nec intellectus Scripture alicui sufficit, nisi tradat se in magisterium hominis discreti vel superioris. Nescit enim quando et quomodo applicare eam debet, nisi ex obedientia et directione alterius erudiatur. Sic enim deus vult hominem per hominem salvare ut nullus contra alium superbiat, quasi non indigeat alterius, sed solius dei nutu dirigatur (...). Erraverunt in solitudine, scilicet extra communionem Ecclesiae, et in iniquo, licet sibi non ita tunc videatur » (*Dictata sup. Psalter.*, in *Ps*, 106 (4, 211)).

44. Voir sermon du 20 juillet 1525 (Weimar, 17/1, p. 362 s.). Les faux prophètes « verbum furen », « meisterlich furen scripturam ». « Hic queruntur ubique : scriptura est verus liber heresum. Verum est, quia nullo libro abutuntur homines quam isto. Dicere quoque possum deum ein buben got propter abutentes ejus nomine. Non legendus iste liber, quia omnes hereses inde promanant. Dicam : ergo non nominandum nomen dei, quia in nomine eius incipitur als ungluck (idée fréquente chez Luther : référence en n.). Si abutimur nomine dei, monet nos, sic scriptura est nostrum refugium : Si abuteris, etc. » (p. 363-364). Luther répond par l'*analogia fidei* ou rapport au centre de la Révéla-

tion, qui est le Christ sauveur (p. 365 et 367); « Christus vere praedicatur quando deo nullum opus extollo » (p. 366).

45. *Praescr.*, 19, 3 (*S. Ch.*, 46, p. 111-112); lire à partir du c. 18.

46. Cf. *E. H.*, p. 126, 169, n. 20. Ajouter ces références recueillies depuis : S. JÉRÔME, *In Galat.*, 5, 19-21 (*P. L.*, 26, 445); S. AUGUSTIN, *C. Mendac.*, 15, 26-27 (40, 506); S. ISIDORE, *Etym.*, VIII, 5, 70 (82, 305); RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Erudit. hom. int.*, II, 6 (*P. L.*, 196, 1305 AB); S. THOMAS, *Quodl. XII*, a. 26 (important); M.-D. CHENU, *La Théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1943, p. 28.

47. Autant de cas illustrés par la documentation choisie que nous avons apportée dans *E. H.*, p. 151 s., 178 s., et qu'il faut relire ici attentivement.

48. *In Sent.*, I, d. 11, art. unic., q. 1 (éd. Quaracchi, I, p. 211-213); *E. H.*, p. 179, n. 11; J. RATZINGER, *Offenbarung, Schrift, Ueberlieferung. Ein Text des hl. Bonaventura u. seine Bedeutung für die gegenwärtige Theologie*, dans *Trierer Theol. Zeitschr.*, 67 (1958), p. 13-27.

49. *Dial. cum Tryph.*, 7, 3 (conversion); 112, 1; 119 (milieu II<sup>e</sup> s.).

50. « Ut quantum sufficit mediocritas nostra auxilio divinae inspirationis instructa » (*Ad Fortunatum*, I, 3 : HARTEL, 17, 8); « (Deus) cuius inspiratione ecclesia eius instruitur » (concile de 256 : *Sent. episcop.*, 28, p. 447, 12).

51. S. JÉRÔME, *In Mich.*, I, 10-15 : « Si quando indiguimus Spiritu Dei (semper autem in exponendis Scripturis sanctis indigemus adventu) » (*P. L.*, 25, 1215); l'intelligence des Écritures est acquise au niveau du « cœur » (*Com. in Is.*, praef., lib. XIV (24, 477 C); *In Dan.*, 8, 15 (25, 537 D)). Selon Augustin, pour entendre l'Écriture, il faut être *intus auditor* (*Serm.*, 179, 1 : *P. L.*, 38, 966, et tout le thème du Maître intérieur). Cf. *supra*, n. 46.

52. *E. H.*, p. 156, 157 et 180, n. 15. Voir également H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, III (*Théologie*, 42), Paris, 1961, p. 291 s.

53. *Dictum ante D XX*, c. 1 (FRIEDBERG, 65).

54. Voir L. BOUYER, *Holy Scripture and Tradition as seen by the Fathers*, dans *The Eastern Churches Quarterly*, 1947, p. 1-16 (p. 7 s.); *Gnosis. Le sens orthodoxe de l'expression jusqu'aux Pères alexandrins*, dans *J. T. S., N. Ser.*, 4 (1953), p. 188-206.

55. Cf. *Ep.*, 3, 14-19; *Ph.*, 3, 8; cf. *Rm.*, 15, 14; *1 Co*, 1, 5; *2 Co*, 8, 7; *2 P.*, 1, 5; 3, 18. Pour Paul, *2 Co*, 11, 6; 2, 14. Voir J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de S. Paul*, Louvain-Paris, 1949. L'objet de la *gnôsis* paulinienne n'est pas formellement le sens des Écritures.

56. Cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, I/2, p. 498 s.; « Ad interiora » : p. 508 s. Définition caractéristique : « Allegoria est cum verbis sive rebus mysticis praesentia Christi et Ecclesiae sacramenta signantur » (S. BÈDE, cité p. 500). Cf. M.-D. CHENU, *La Théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1957, p. 200 s. Chez S. Bonaventure, dit Ratzinger, *allegoria* = *Scriptura sub fide* (cf. *I Sent.*, d. 11, art. unic., q. 1, et *supra*, n. 48).

57. Texte significatif de BÈDE : « Allegoria est, cum verbis sive rebus mysticis praesentia Christi et Ecclesiae sacramenta signantur » (*Lib. de var. quaest.*, 9, 4, cité dans DE LUBAC, *op. cit.*, p. 500).

58. Pour l'ensemble de ce paragraphe, cf. *E. H.*, p. 47 s., 76-94; H. DE LUBAC, *op. cit.*, I, p. 57, n. 7, 672-681.

59. *Philad.*, 8, 2.

60. Cf. *E. H.*, p. 67-68, 100, n. 37; H. HOLSTEIN, *La Tradition des Apôtres dans S. Irénée*, dans *R. S. R.*, 36 (1949), p. 229-270; *La Trad. dans l'Église*, Paris, 1960, p. 70-71.

61. *Strom.*, VII, 17, 106 (*P. G.*, 9, 548 A; *G. C. S.*, 17, p. 75).

62. R. P. C. HANSON, *Origen's doctrine of Tradition*, Londres, 1954; H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 672.

63. Il appelle l'« allégorie » (au sens qu'on a dit plus haut) « cette forme d'intelligence qui nous vient des Apôtres » : *Haec forma intelligendi de apostolis descendens locum nobis aperit (Gal, 4, 24) quemadmodum Scripturae duorum Testamentorum veteris et novi, accipere debeamus (De Civ. Dei, XV, 11 (P. L., 41, 430))*.

64. Voir H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 330, 333-334; *E. H.*, p. 100, n. 36. Le mot *consonantia* est dans TERTULLIEN (*Adv. Marc.*, 14, 39); S. IRÉNÉE dit « mélodie » (*A. H.*, II, 41, 4), CLÉMENT D'ALEXANDRIE, « symphonie des deux chœurs » (*Strom.*, VI, 2, 18).

65. Texte caractéristique de S. IRÉNÉE, *A. H.*, IV, 26, 1 (*P. G.*, 7, 1052-1053; HARVEY, II, p. 235; trad. française dans H. HOLSTEIN, *La Trad. dans l'Église*, p. 264-265). Voir *E. H.*, p. 92-94; H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 500, 502 s.; l'idée de *totus Christus* chez S. Augustin et chez les médiévaux qui en ont fait le sujet de la théologie (Glose ordinaire, Pierre Lombard, Gilbert de La Porrée, Robert de Melun, Kilwardby, Robert Grossetête, etc.).

66. « A leur doctrine, que nous venons d'exposer, ils s'efforcent d'ajuster les paraboles du Seigneur, les dires des prophètes, les paroles des Apôtres, afin que leur système ■■■ paraisse pas sans garant. L'ordre et l'enchaînement des Écritures, ils passent par-dessus, et, autant qu'il est en leur pouvoir, ils disloquent les membres de la vérité. Ils transportent et bouleversent, et, par cette refonte, ils séduisent beaucoup de gens qui se laissent prendre à ce mauvais ajustement des paroles du Seigneur.

« C'est comme si, d'une belle image de roi fabriquée de pierres précieuses par un artiste de talent, on disloquait le portrait humain qu'elle représente, on bouleversait les pierres, puis on les ajustait de nouveau pour réaliser un portrait de chien ou de renard mal façonné; et, en le regardant, on déclarait que c'était là la belle image du roi faite par l'artiste. Certes, ce sont les pierres assemblées par le premier artiste que l'on montre, mais bouleversées par le successeur pour une image de chien. On égare ainsi, par les pierres, les ignorants qui ne connaissent pas la figure du roi, en leur persuadant que cette ridicule image d'animal est l'image du roi. Ainsi les gnostiques cousent ensemble des histoires inventées (*mythous*), et puis grappillent de-ci de-là, dans les Écritures, des mots, des expressions, des paraboles : ils prétendent ainsi ajuster à leurs histoires les paroles de Dieu » (*A. H.*, I, 8, 1 (*P. G.*, 7, 521; HARVEY, I, p. 67-68). « Il faut interpréter les Écritures d'après la tradition conservée dans l'Église. Quand on connaît, dit Irénée, le sujet traité par Homère, on peut distinguer ses poèmes d'avec les centons. De même, quand « on possède le canon inflexible de la vérité, reçu « ■■■ baptême », on ne découvre plus sous les termes, les expressions et les paraboles des Écritures, les théories des hérétiques, mais on ajuste aisément tous les textes ■■■ corps de la vérité... » (*A. H.*, I, 9, 4 (p. 86-87, col. 544 s.); cf. TERTULLIEN, *Praescr.*, 39, 4-5, avec les notes du P. REFOULÉ, *S. Ch.*, 46, 1957, p. 143).

67. ORIGÈNE, *Comm. in Johan.*, 13, 60 (PREUSCHEN, p. 295) et H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, Paris, 1950, p. 272, n. 154; S. AUGUSTIN, *In Joan. Ev.*, tr. IX, 3 (P. L., 35, 1459); *De Utilitate credendi*, 3, 9 (42, 71). Cf. *infra*, n. 89-90.

68. Cité par CH. MÖLLER, *Bible et Œcuménisme*, dans *Irénikon*, 23 (1950), p. 164-188 (p. 181). Belles pages sur les Pères et l'Écriture, dans A. BENOÎT, *L'Actualité des Pères de l'Église* (*Cahiers théol.*, 47), Neuchâtel-Paris, 1961, p. 65-70.

69. Voir J. BEUMER, *Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation*, dans *Schol.*, 1941, p. 24-52; *Heilige Schrift u. kirchliche Lehrautorität*, *ibid.*, 25 (1950), p. 40-72; H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 59 s.

70. « Comme un riche dans un dépôt, les Apôtres ont déposé dans l'Église la plénitude parfaite de la vérité. Qui le désire peut y puiser le breuvage de vie; en dehors d'elle, tous sont des voleurs ou des larrons » (*A. H.*, III, 4, 1 (P. G., 7, 855; HARVEY, II, p. 15)). « Et Ecclesiae quidem praedicatio vera et firma, apud quam una et eadem salutis via in universo mundo ostenditur. Huic enim creditum est lumen Dei, et propter hoc « sapientia » Dei, per quam salvat omnes homines (...). Ubique enim Ecclesia praedicat veritatem : et haec est ἐπταμύχος lucerna, Christi bajulans lumen » (V, 20, 1 (7, 1177; II, p. 376). « Confungere autem ad Ecclesiam et in ejus sinu educari et dominicis Scripturis enutrirī » (V, 20, 2 (1178, p. 379)).

71. Voir *A. H.*, IV, 26, 2 (P. G., 7, 1053; HARVEY, II, p. 236; E. P., 237). Après avoir parlé des presbytres préposés par Dieu pour enseigner l'Église, Irénée écrit : « Là où les charismes du Seigneur ont été mis, c'est là qu'il faut apprendre la vérité : auprès de ceux qui détiennent la succession de l'Église, qui provient des Apôtres et en qui l'on trouve une conduite saine et irréprochable, une parole non adultérée et irréprochable » (*A. H.*, IV, 26, 5 (7, 1056)). « Post deinde et omnis sermo constabit, si et Scripturas diligenter legerit apud eos qui in Ecclesia sunt presbyteri, apud quos est apostolica doctrina, quemadmodum demonstravimus » (IV, 32, 1 (7, 1071; II, p. 254-255)).

72. « Quand les hérétiques produisent des Écritures canoniques, en lesquelles tout chrétien met son accord et sa foi, ils semblent dire (cf. *Mt*, 24, 26) : « Le voici dans les maisons (le verbe de vérité). » Mais nous ne devons pas les croire, ni sortir de la tradition originelle et ecclésiale, ni croire autrement qu'il ne nous a été transmis par la succession de l'Église de Dieu » (*In Mat.*, ser. 46 (P. G., 13, 1667)).


73. Lib. X, n. 42 (GALLAND, II, p. 322) : l'Apôtre Pierre est censé s'y élever contre une lecture des Écritures où chacun suivrait son sens propre. Il faut, dit-il, au contraire, « tirer des Écritures elles-mêmes leur vrai sens, et pour cela apprendre ce sens de qui le garde selon la vérité reçue des anciens » (FRANZELIN, *De Div. Trad.*, p. 94).

74. *In Mat.*, 13, 1 : « Qui extra Ecclesiam positi sunt, nullam divini sermonis capere possunt intelligentiam » (P. L., 9, 933).

75. *Catech.*, V, 12 (P. G., 33, 520-521).

76. *En. in Ps.*, 103, 8 (P. L., 37, 1341).

77. Voir, outre les textes qualifiant les Écritures de *regula fidei* (*veritatis*), cf. *supra*, n. 17; *Ep.*, 54, 2, 3 (P. L., 33, 201); *De Gen. ad litt.*, I, 21 (34, 262); *De Doctr. christ.*, III, 2, 2 (34, 65). Augustin dit au sujet de fidèles encore médiocres : « Regulam fidei diligenter inquisitam fir-

missime tenent (par la lecture soigneusement attentive de l'Écriture), et si quid ab  deviant, cito auctoritate catholica corriguntur » (*De Bapt.*, V, 27 : 43, 196).

78. Voir FR. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, Munich, 1933, p. 297 s. (cf. p. 94 s., 197 s., 201 s.).

79. *C. Faust*, XXXIII, 9 (42, 517-518).

80. Outre les références citées *supra*, n. 69 (*Schol.*, 1950, p. 50-54), voir *E. H.*, p. 163 s. Faisant le joint entre les Pères et le moyen âge, S. GRÉGOIRE, *Mor.*, XX, 9 (*P. L.*, 76, 149) : séparés de la communion de l'Église universelle, les hérétiques sont comme dans le désert, où l'on ne rencontre pas le Christ (*Mt*, 24, 26) : c'est l'idée d'Origène (*supra*, n. 72).

81. Références dans *E. H.*, p. 44 s., 233, avec les notes correspondantes. Cf. A. BENOIT, *Écriture et Tradition chez S. Irénée*, dans *R. H. P. R.*, 40 (1960), p. 32-43; G. BARDY, *La Règle de foi d'Origène*, dans *R. S. R.*, 9 (1919) p. 162-196. Nonobstant l'application qu'il fait de l'expression à l'Écriture (*supra*, n. 17), Augustin reste fidèle à l'usage (cf. *E. H.*, p. 279, n. 2; P. BATIFFOL, *Le Catholicisme de S. Augustin*, Paris, 1922, p. 27; *supra*, n. 78).

82. *Sum. Theol.*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 5, a. 3, ad 2 (trad. R. BERNARD); comp. sol.; *De Carit.*, a. 13, ad 6; *supra*, ch. III, n. 8.

83. EUSÈBE, *H. E.*, V, 28, 6 (*S. Ch.*, 41, p. 75) : cité par MÖHLER, *Symb.*, § 38 (éd. GEISELMANN, p. 415; trad. française LACHAT, t. II, p. 38, n. 1); par NEWMAN (art. *On consulting the Faithfull*, trad. française dans *Pensées sur l'Église*, Paris, 1956, p. 419); par PASSAGLIA (cf. W. KASPER, *op. cit.*, p. 215, 290); par FRANZELIN (*De Div. Trad.*, p. 100).

84. *1 Jn*, 2, 20-27; *Jn*, 6, 45. C'est le mot qui est employé dans le texte de *Jer*, 38, cité *Heb*, 8, 10; 10, 16, et aussi dans les énoncés sur « aimer Dieu de tout son esprit » (*Mt*, 22, 37; *Mc*, 12, 30; *Lc*, 10, 27 = *Dt*, 6, 5).

85. Cf. *supra*, n. 35, 40 et S. VINCENT DE LÉRINS, « secundum ecclesiastici et catholici sensus normam » (n. 37); « ecclesiasticus sensus » (lettre du milieu lérinien, *inter Epist. August.*, *Ep.* 225 : *P. L.*, 33, 1002).

86. *Tendances nouvelles de l'Ecclesiologie* (*Bibl. Acad. Cath. Hungaricae*, Sectio Philos.-theol., 3), Rome, 1957.

87. Voir nombreuses références dans notre *Vraie et Fausse Réforme, dans l'Église*, Paris, 1950, p. 80 s. (y compris celles au thème du *mysterium lunae*); dans H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Paris, 1953 p. 82 s.; P. CAMELOT, *Le Sens de l'Église chez les Pères latins*, dans *N. R. T.*, 83 (1961), p. 367-381; H. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Munster, 1958.

88. ORIGÈNE, *Cant.*, 3 (BAEHRENS, p. 204-205). Thème très fréquent : *In Exod.*, hom. 12, 1 et 14, 2 (BAEHRENS, p. 286, 452); *In Levit.*, hom. 1, 1 (p. 281); *In Jerem.*, hom. 18, 3 (KLOSTERMANN, p. 162); *In Mat.*, II, 14 et 17, 14 (KLOSTERMANN-BENZ, p. 57 et 628). Cf. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, Paris, 1950, p. 303, 304, 316.

89. *In Joan. Ev.*, tr. IX, 3 (*P. L.*, 35, 1459).

90. *De Spir. et litt.*, 17, 30 (*P. L.*, 44, 219). Et cf. *supra*, n. 67.

91. Cf. E. MALE, *L'Art religieux au XII<sup>e</sup> siècle en France*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1924, p. 166. C'est, chez SUGER, une forme rythmée de la formule bien

connue de S. AUGUSTIN (*Quaest. in Heptat.*, 2, 73 : P. L., 34, 623; Cf. *De Civ. Dei*, V, 18; XVI, 26; *Sermo*, 25, 2, 1-2 et 160, 6 : P. L., 38, 167-168 et 876, etc.). Cf. S. AMBROISE, *En. in Ps.*, 61, 34 (P. L., 14, 1180); G. AUZOU, *La Parole de Dieu*, Paris, 1956, p. 104, n. 1; H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, p. 442, n. 246.

92. Voir A. M. KÖNIGER, *Prima sedes a nemine judicatur*, dans *Beiträge z. Gesch. des christl. Altertums u. der byzantin. Literatur*, A. Ehrhard *Festgabe*, Bonn, 1922, p. 273-300 (l'évêque conçu comme homme spirituel et charismatique); O. CASEL, *Benedikt von Nursia als Pneumatiker*, dans *Heilige Ueberlieferung (Festgabe I. Herwegen)*, Munster, 1938, p. 96-123; notre étude dans *Problèmes de l'autorité (Unam Sanctam, 38)*, Paris, 1962, p. 145-181 (surtout p. 153 s.).

93. Voir témoignages dans *E. H.*, p. 161 s., 103 n. 4; notre étude citée *supra*, ch. I, n. 1.

94. S. ATHANASE, *Ad Epictet.*, 1 (P. G., 26, 104).

95. Voir G. TAVARD et, *infra*, l'Excursus sur l'Évangile écrit dans les cœurs.

96. Voir *E. H.*, p. 63 avec les notes 29 et 30, page 106; p. 157 bas; FRANZELIN, *De Div. Trad.*, p. 76 s.; P. GAINÉ, *De Valore consensus universae Ecclesiae*, dans *Acta Acad. Velehrad.*, 11 (1920-1922), p. 6-16.

97. Cf. *E. H.*, p. 90.

98. Exemples dans H. VAN LAAK, *Theses quaedam de Patrum et Theologorum magisterio necnon de Fidelium sensu*, Rome, 1933, p. 22 s.

99. Le 5<sup>e</sup> concile œcuménique (CP 553) applique de fait le principe (CAVALLERA, *Thesaurus*, n° 132). Énoncés formels : concile de Trente, IV<sup>e</sup> session (D 786); profession de foi de Pie IV, 1564 (D 995); en termes plus généraux, Pie IX, lettre de 1857 au cardinal Geissel (D 1657); concile du Vatican, 1870, sess. III, c. 2 (D. 1788); LÉON XIII, enc. *Providentissimus*, 1893 (D 1942, 1944, 1948); serment antimoderniste (D 2145-2147). Pour l'antiquité, voir H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, I, p. 65; le texte le plus dense est celui de S. VINCENT DE LÉRINS, *Commonit.*, 28 : « Sed eorum dumtaxat patrum sententiae, conferendae sunt, qui in fide et communione catholica sancte, sapienter, constanter viventes, docentes et permanentes, vel mori in Christo fideliter vel occidi pro Christo feliciter meruerunt. Quibus tamen hac lege credendum est, ut, quidquid vel omnes vel plures uno eademque sensu manifeste, frequenter, perseveranter, velut quodam consentiente sibi magistrorum concilio, accipiendo, tenendo, tradendo firmaverint, id pro indubitato certo ratum habebatur... » (P. L., 50, 675; E. P., 2175.)

100. M.-J. LAGRANGE, *La Méthode historique*, Paris, 1904, p. 122.

101. Voir J. LUDWIG, *Die Primatworte Mt, 16, 18, 19 in der altkirchlichen Exegese*, Munster, 1952. L'objection est faite, par exemple, par DÖLLINGER (Lettre à l'archevêque de Munich, Mgr Scherr : *Briefe u. Erklärungen*, p. 75; cf. p. 141), par A. MORTAIN (*Papal Claims*, 1948, p. 11-14).

102. On les trouve indiquées, voire détaillées, dans les manuels, dans l'art. *Pères* du D. T. C. (XII, 1198-1199), ou dans VAN LAAK, cité *supra*, n. 98.

103. J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *La Tradition dans l'Église primitive et au XVI<sup>e</sup> siècle*, dans *R. H. P. R.*, 36 (1956), p. 271-281 (p. 271).

104. Notons, en suivant la belle étude du P. G.-H. TAVARD (*Holy Writ or Holy Church*, Londres, 1959), COCHLAUS, p. 125; ALBERTO PIO,

p. 161; JEAN MENŠING, p. 164; NICOLAS HERBORN, p. 165; cf. JEAN ECK; p. 174 et THOMAS HARDING, p. 233. Ajoutons MARTIN PEREZ DE AYALA, le premier auteur d'un traité formel sur la notion de Tradition (Cologne, 1549) : cf. G.-H. TAVARD, *Tradition in the Early Post-Tridentine Theology*, dans *Theol. Studies*, 23 (1962), p. 377-405 (p. 393). Tous distinguent entre la lettre transcrite sur le papier, et sa signification entendue (par et dans l'Église). Rappelons que, pour Luther, l'Évangile n'est pas identifié à l'Écriture : il est la parole *prêchée* (cf. TH. SARTORY dans *Mysterium Kirche*, Salzbourg, 1962, p. 963 s.).

103. *Controv. gener. de Verbo Dei*, lib. III, c. 1 : *Opera*, I, Paris, 1870, p. 167. Il écrit encore (lib. IV, c. 2, p. 196) : « Verbum Dei non est tale nec habet ullam auctoritatem quia scriptum est in membranis, sed quia a Deo profectum est vel immediate ut sunt sermones Domini, vel mediantibus apostolis. »

106. Cf. *supra*, n. 48.

107. Voir Y. CONGAR, *La Foi et la Théologie*, Paris, 1963, p. 86 s.

108. La liturgie fait cela de façon supérieure : voir chap. suivant.

109. *E. H.*, p. 255-260.

110. Remarque de G. FRIEDRICH, dans KITTEL, t. II, p. 718-719.

III. Encore que, comme le note O. SEMMELROTH (*Wirkendes Wort*, Francfort, 1962, p. 172), la théologie catholique ait souvent semblé réserver l'efficacité au sacrement et traiter la parole comme valeur purement noétique. Il faut cependant noter : 1° Les nombreux faits liturgiques dans lesquels une opération de grâce, de type sacramentel, est attribuée aux saintes Écritures ou aux Évangiles : a) Ils sont comme le Seigneur ou les Apôtres présents (S. AUGUSTIN : « Nos itaque sic audiamus evangelium quasi praesentem Dominum » (*In Joan. Ev.*, tr. XXX, 1; *P. L.*, 35, 1632)); on les acclame et les vénère comme tels. Ceci, dans la célébration de l'eucharistie (cf. H. LECLERCQ, art. *Évangélistes*, dans *D. A. C. L.*, V, 777-778; A. J. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, 2<sup>e</sup> éd., Vienne, 1949, t. I, p. 545 s.; P. JOUNEL, dans *Parole de Dieu et Liturgie* (*Lex orandi*, 25), Paris, 1958, p. 43 s.). Ceci également dans les conciles, où les Évangiles président, sur un autel, comme si le Christ lui-même prenait part au concile, dit S. CYRILLE D'ALEXANDRIE (*Apol. ad Augustum* (Théodose) : *P. G.*, 76, 471). b) Dans le sacre des évêques (cf. *supra*, p. 276, n. 116). c) Le fait, toujours actuel, que le célébrant dise, après la proclamation de l'Évangile : « Per evangelica dicta deleantur nostra delicta » : attesté à partir des environs de l'an 1000 (JUNGSMANN, *op. cit.*, p. 556). 2° L'idée traditionnelle de *lectio divina* chez les Pères et durant le moyen âge : cette *lectio* commence d'opérer le salut et la sanctification, la reconfiguration de l'âme à Dieu... (cf. *supra*). 3° Textes théologiques formels, assez rares à vrai dire : PASCHASE RADBERT : « Nihil enim Christus Ecclesiae suae magis aliquid in mysterio reliquit, quam hoc (l'eucharistie) baptismique sacramentum, necnon et Scripturas sanctas, in quibus omnibus Spiritus Sanctus, qui pignus totius Ecclesiae est, interius mystica salutis nostrae ad immortalitatem operatur. » « Est autem et sacramentum in Scripturis divinis ubicumque sacer Spiritus in eisdem interne aliquid efficaciter loquendo operatur... » (*De Corpore et Sanguine Domini*, I, 4 et 3, 2 : *P. L.*, 120, 1271 AB et 1276 A); REMI DE GIROLAMI, un disciple de S. Thomas d'Aquin, compte la Parole de Dieu parmi les forces qui suscitent la foi (M. GRABMANN, *Die Lehre v. Glauben, Wissen u. Glaubenswiss. bei*

*fra Remigio de Girolami*, dans *Mittelalterl. Geistesleben*, t. II, p. 534-535). 4<sup>o</sup> Etudes contemporaines. Citons par exemple P. SCHOONENBERG, *De Analogie tussen sacrament en prediking*, dans *Jaarboek*, 1954, p. 44-57; K. H. SCHEKLE, *Jüngerschaft und Apostelamt*, Freiburg, 1957, p. 69 et les études citées *supra*, n. 11.

112. « A Jésus seul il appartient d'ôter le voile pour que nous puissions contempler ce qui a été écrit, et concevoir pleinement ce qui a été dit en termes voilés » (ORIGÈNE, *Entretien avec Héraclide*, trad. J. SCHERER (*S. Ch.*, 67, 1960, p. 91)); autres textes dans H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, Paris, 1950, p. 316, 340. Cf. le thème du Maître intérieur chez S. Augustin, S. Grégoire, tous les grands médiévaux; les bénédictions liturgiques de lecture, dont M. l'abbé Beyssac a réuni trois à quatre mille...; un grand nombre des textes cités *supra*, n. 46-56.

113. Voir H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, Paris, 1950; *Exégèse médiévale*, I/2, Paris, 1959, p. 523 s.

114. Même pour les auteurs inspirés, la part de l'homme est plus grande que dans le sacrement. Aussi, remarquait S. Thomas, S. Paul peut dire « mon Évangile », il ne dirait pas « mon baptême » (*In Rom.*, c. 2, lect. 3 fin; *In 1 Cor.*, c. 1, lect. 2 fin; III<sup>a</sup>, q. 64, a. 5, 6 et 9; q. 67, a. 2, ad 1).

115. Voir 1<sup>er</sup> concile du Vatican, sess. III, cap. 4 (D 1796).

116. Recommandée par LÉON XIII, enc. *Providentissimus*, 18 nov. 1893 (D 1942-1943); le serment antimoderniste (D 2146); PIE XII, enc. *Humani Generis*, 12 août 1950 (*A. A. S.*, 42 (1950), p. 569; D 3015).

117. *Dogmatik...*, 1955, p. 306-307; cf. *Istina*, 1957, p. 114, n. 36.

118. *De Decr. Nic. Syn.*, 20 : P. G., 25, 452 B.

119. *Cod. Juris Can.*, c. 1391 avec les documents cités dans les éditions annotées; notre notice *Bibliques (Sociétés)*, dans *Catholicisme*, t. II, col. 26-29. Notons ici que les cas où une interprétation de textes de l'Écriture est donnée par le magistère sont très rares (cf. LÉON XIII, enc. *Providentissimus* (*Ench. Bibl.*, n<sup>os</sup> 96-97, 107); PIE XII, enc. *Divino afflante*, éd. Bonne-Presses, p. 40 (*A. A. S.*, 35 (1943), p. 319)).

120. Sans s'identifier avec ce qu'on appelle, depuis une quinzaine ou une vingtaine d'années, le « sens plénier », ce que nous disons ici n'est pas sans rapport avec lui. Le « sens plénier » est un vrai sens *du texte*, visé par son auteur principal, Dieu, dont l'auteur humain peut n'avoir pas eu conscience, et qui se dévoile quand se trouve réalisé ce qui était lointainement annoncé. Le P. M. VILLAIN (*Introd. à l'œcuménisme*, 3<sup>e</sup> éd., Paris-Tournai, 1961, p. 247) dit : « Il est évident que la tradition, toute tradition, celle des protestants aussi, ajoute quelque chose à l'Écriture. Mais nous professons qu'au niveau des intentionalités profondes, l'Église n'ajoute rien au contenu de la Bible lorsque, remplissant aujourd'hui comme au premier siècle la mission reçue de Jésus-Christ, elle interprète le texte sacré. »

121. Cf. G. SCHÜCKLER, *Der theologische Aufbruch in der protestantischen Bibelwissenschaft des Alten Testaments*, dans *Catholica*, 11 (1958), p. 108-125.

122. Les critiques du *Scriptura sola* abondent : BELLARMIN et autres controversistes du XVI<sup>e</sup> siècle; MÖHLER (*Symb.*, § 39); J. EV. KUHN (cf. GEISELMANN, *op. cit.* (n. 2), p. 110 s.); etc.

123. Aux références données dans *E. H.*, p. 139-150, 216-217, ajouter des textes cités par H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, I, p. 56 s., 672; l'étude importante de B. DECKER, *Sola Scriptura bei Thomas von*

Aquin, dans *Festschrift für Bischof Albert Stohr*, Mayence, 1960, p. 117-129; J. R. GEISELMANN, cité *supra*, n. 5; l'Excursus B sur l'idée de « Vérités nécessaires au salut », *infra*. Si l'on suit U. HORST (cité *supra*, n. 1), Cano lui-même admettrait la suffisance matérielle de l'Écriture.

124. Aux neuf références données dans *E. H.*, p. 112, n. 62, et p. 149, ajouter W. PALMER (*A Treatise of the Church of Christ*, 3<sup>e</sup> éd., Londres, 1842, t. II, p. 12 s.), anglican, qui cite Cassander, Du Peron, Veron, Bossuet, Bailly, Lamennais; NEWMAN (cf. G. BIEMER, *Die doppelte Suffizienz der Glaubensquellen u. ihre Bedeutung nach Kard. Newman*, dans *T. Q.*, 140 (1960), p. 385-409, et *op. cit.* (p. 11), p. 211 s.); FRANZELIN (*De Div. Trad.*, th. XIX); W. KASPER (*op. infra cit.*, p. 399 s.); M.-J. SCHEEBEN (*Dogm.*, n. 297-302); J. BAINVEL (*De Magist. et Trad.*, p. 42); G. PROULX (*Trad. et Protestantisme*, Paris, 1924, qui apporte une documentation en ce sens, p. 175-186); J. STAKEMEIER (dans *Catholica*, 14 (1961), p. 34-48); C. CHARLIER (*La Lecture chrét. de la Bible*, 5<sup>e</sup> éd., Maredsous, 1951, p. 277 s.); K. RAHNER (*Virginitas in partu...*, dans *Kirche u. Ueberlieferung*, Festg. J. R. Geiselmann, Freiburg, 1960, p. 52-80, surtout p. 62-65); G. H. TAVARD; H. DE LUBAC (*Exégèse médiévale*, I, p. 56-58); W. KASPER (*Die Lehre v. d. Tradition in der römischen Schule*, Freiburg, 1962, p. 166-168); O. SEMMELROTH (*Wirkendes Wort*, Francfort, 1962, p. 105 s.).

125. Voir *E. H.*, p. 224, n. 1, et *supra*, ch. II, n. 5; ajouter *Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift u. Tradition u. seine Ueberwindung in der kath. Theol.*, dans *Una Sancta*, 11 (1956), p. 131-150 (trad. française *Un malentendu éclairci...*, dans *Istina*, 5 (1958), p. 197-214); *Die Tradition*, dans *Fragen der Theologie heute*, hrsg. v. J. FEINER, J. TRÜTSCH, F. BÖCKLE, Einsiedeln, 1957, p. 69-108. Depuis la rédaction du présent ouvrage, GEISELMANN s'est expliqué et justifié une fois de plus (*Die Hl. Schrift u. die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Hl. Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen* (*Quaest. Disput.*, 18), Freiburg, 1962).

126. Voir *E. H.*, p. 215 s.; ajouter H. LENNERZ, *Scriptura et Traditio in decreto IV Sessionis Concilii Tridentini*, dans *Gregorianum*, 42 (1961), p. 517-522; A. IBÁÑEZ ARANA, *La Relación « Escritura-Tradición » en la teología pretridentina*, dans *Scriptorium Victorien*, 5 (1958), p. 147-188; « *Escritura y tradición* » en el Concilio de Trento, dans *Lumen (Victoria)*, 7 (1958), p. 336-344; G. RAMBALDI, *Un texto del Franciscano Andrés de Vega sobre la Tradición*, dans *Estudios eclesiast.*, 33 (1959), p. 429-430; *In libris scriptis et sine scripto traditionibus. La interpretazione del teologo conciliare G. A. Delfino O. F. M. Conv.*, dans *Antoniano*, 35 (1960), p. 88-94; F. BRUNO, *Le Tradizioni apostoliche nel Concilio di Trento*, dans *Studi di Scienze ecclesiastiche*, Naples, 1960, p. 317-334. Postérieurement à la rédaction de notre ouvrage, CH. BOYER, *Traditions apostoliques non écrites*, dans *Doctor Communis*, 15 (1962), p. 5-21. Même la Presse a servi cette contre-offensive (STIERNON, dans *La Libre Belgique* du 21 nov. 1962).

Citons encore, mais présentant des nuances telles qu'on serait proche de concorder : J. LODRIOOR, *Écriture et Traditions*, dans *E. T. L.*, 35 (1959), p. 423-427; J. BEUMER, *Katholisches u. protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils*, et *Das kathol. Traditionsprinzip. in seiner heute neu erkannte Problematik*, dans *Schol.*, 34 (1959), p. 249-258 et 36 (1961), p. 217-240.

127. A la liste que donne W. KASPER, *op. cit.*, p. 158, n. 21, ajouter B. VAN LEUWEN, *Schrift u. Tradition*, dans *Wissenschaft u. Weisheit*, 21 (1958), p. 217-225; G. H. TAVARD, *op. cit.*, p. 245 et art. cité *supra*, n. 1.

128. Sur ceci, voir H. LENNERZ, *Das Konzil v. Trient u. theologische Schulmeinungen*, dans *Schol.*, 4 (1929), p. 38-53; H. JEDIN, *Historische Randbemerkungen zum Thema : Tridentinum u. Wiedervereinigung*, dans *Begegnung der Christen* (Festgabe O. Karrer), Einsiedeln, 1959, p. 450-461 (p. 455 s.).

129. Voir E. H., p. 207-232 et A. SPINDELER, *Pari pietatis affectu. Das Tridentinum über hl. Schrift u. apostol. Ueberlieferung*, dans *Theol. u. Glaube*, 51 (1961), p. 161-180.

130. J. L. MURPHY ■ montré (en mettant au point LODRIOOR, *La Notion de Trad. dans la théol. de Jean Driedo de Louvain*, dans *E. T. L.*, 26 (1950), p. 37-53) que telle est la position de Driedo (*The notion of Tradition in John Driedo*, Milwaukee, 1959, p. 132-137, 241 s., 255 s., 278). J. BEUMER a montré que c'est la position de Seripando (cf. *supra*, n. 126) et de S. Bellarmin (*Die Frage nach Schrift u. Tradition bei Robert Bellarmin*, dans *Schol.*, 34 (1959), p. 1-22). Etc.

131. Cf. *Ac*, 20, 28, et notre étude *Le S.-E. et le Corps apostol.*, dans *Esquisses du myst. de l'Église*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1953, p. 129-179.

132. C'est ainsi que Delfino cite comme vérités définies par les conciles *sine Scripturis* : la consubstantialité des divines Personnes, la Procession du Saint-Esprit, du Père et du Fils, l'union des deux natures ■ une personne dans le Christ, la réalité du baptême conféré par des hérétiques mais *in forma Ecclesiae* (cf. G. RAMBALDI, art. cité *supra* (n. 126), p. 90, n. 5). Il est clair que le *sine Scripturis* ne porte que sur les mots... D'autres exemples seraient de plus grand poids : la perpétuelle virginité de Marie *post partum*, la limitation du nombre des sacrements à sept, le fait que le lavement des pieds ne soit pas un sacrement, alors qu'il semblait avoir tout ce qu'il fallait pour être reconnu tel, le baptême des enfants... Mais ne s'agit-il pas, dans tous ces cas, d'une certaine interprétation (développée) d'un donné radicalement biblique ? Ce qui est très exactement la fonction dogmatique de la Tradition ? Pour le cas du Canon des Écritures, dont le principe nous paraît scripturaire, cf. *infra*. L'Assomption de Marie est sans doute le cas le plus net.

133. Cf. G. BIEMER, cité *supra*, n. 124; E. H., p. 149-150.

134. Au 1<sup>er</sup> concile du Vatican (MANSI, 51, 932 CD).

135. *Écriture et Tradition d'après des études catholiques récentes*, dans *Istina*, 5 (1958), p. 183-196, surtout p. 192 et 195.

136. *La Trad. dans l'Église*, Paris, 1960, p. 9. On pourrait invoquer encore BOSSUET, *Défense de la Tradition et des Saints Pères*, liv. II, ch. 6.

137. Exemples : les Taborites tchèques, fin XIV<sup>e</sup>-début XV<sup>e</sup> siècle (KROPATSCHECK, *op. cit.*, p. 83); certaines sectes russes; aujourd'hui les « Témoins de Jéhovah ».

138. Cf. P. LENGSELD, *op. cit. infra* (n. 155), p. 105, n. 84. Pourtant, de grands apologistes l'ont fait : BOSSUET (*Expos. de la Doctr. cath.*, dans *Œuvres*, éd. Vivès, 1867, t. XIII, p. 96-97), MÖHLER (*Unité*, § 9. Trad. A. DE LILIENFELD, Paris, 1938, p. 25-26); cités par H. HOLSTEIN, *La Trad. dans l'Église*, p. 109, 119-120.

139. S. IRÉNÉE, *A. H.*, III, 4, ■ (P. G., 7, 855; HARVEY, II, p. 15; E. P., 213); S. AUGUSTIN, *De Doctr. christ.*, I, 43 (P. L., 34, 36).

140. *Doctrinale Antiquitatum fidei*, I, Prol. (éd. Venise, 1757, 5 c).
141. H. LESÊTRE, art. *Canon des Écritures*, dans *D. B.*, II, 1899, col. 134-184; M.-J. LAGRANGE, *Introd. à l'étude du N. T. I. Hist. ancienne du Canon du N. T.*, Paris, 1933; H. HÖPFL, art. *Canonicité*, dans *D. B. S.*, I, 1928, col. 1022-1045; J. RUWET, *Lecture liturgique et Livres saints du N. T.*, dans *Biblica*, 21 (1940), p. 378-405; L.-M. DEWAILLY, *Canon du N. T.*, et *Hist. des dogmes*, dans *Vivre et Penser*, I (1941 = *R. B.*, 50), p. 78-93.
142. Voir, parmi les dernières publications, K. RAHNER, *Ueber die Schriftinspiration (Quaest. disput., I)*, Freiburg, 1958; B. BRINCKMANN, *Inspiration u. Kanonizität der Hl. Schrift in ihrem Verhältnis zur Kirche*, dans *Schol.*, 33 (1958), p. 208-233.
143. Est canonique ce qui vient d'un Apôtre (*D. B.*, II, 167; LAGRANGE, *op. cit.*, p. 44, 173 s.; BRINCKMANN, art. *cit.*, p. 218 s.; S. AUGUSTIN, *Ep.*, 82, 7 (*P. L.*, 33, 278)).
144. Voir J. RUWET, art. *cit.*, p. 392 s.; pour Tertullien, R. REFOULÉ *Introd. au Traité de la prescription (S. Ch.*, 46, 1957), p. 54-55.
145. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 13, 19 s., 114 (concile de Laodicée); J. RUWET, art. *cit.*
146. Notons ici la similitude de ces critères avec ceux que le concile de Trente applique aux traditions apostoliques (*supra*, p. 170).
147. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 175-179.
148. *L'Évolution des dogmes*, Paris, 1910, p. 85, 96.
149. *Die Geschichtlichkeit der Kirche u. ihrer Verkündigung als theologisches Problem*, Tubingue, 1954, p. 42.
150. *Op. cit.*, p. 78 s. et *L'Auteur du « Canon de Muratori »*, dans *R. B.*, 35 (1926), p. 83-88.
151. Ainsi disait déjà Tertullien (cf. FLESSEMAN-VAN LEER, *op. cit.* (n. 3), p. 192); ainsi, au nom du concile du Vatican, Mgr GASSER, *Collectio Lacensis*, VII, 140.
152. Une formule comme celle-ci n'est donc pas heureuse : « Se demander par qui a été établi le canon des Écritures et de qui, par suite, l'Écriture tient son autorité en tenant sa canonicité... » (L. CRISTIANI, art. *Réforme*, dans *D. T. C.*, XIII, 2045).
153. C'est ce que S. CYRILLE DE JÉRUSALEM dit (*Catech.*, IV, 33 (*P. G.*, 33, 496; cf. col. 435, 497)).
154. Marcion, les manichéens, les Gnostiques, les sectes dualistes et cathares du moyen âge...; de nos jours, les Mormons... (Voir F. KROPATSCHECK, *op. cit.*, p. 33 s., 165 s.)
155. Voir A. TANNER, *Ueber das kathol Traditionsprinzip u. d. protest. Schrift-Prinzip*, Lucerne, 1862, p. 109 s.; H. BACHT, *Tradition u. Kanonbildung*, dans *Catholica*, 12 (1958), p. 16-37; très bon chapitre documenté sur la question dans la théologie protestante (d'expression allemande) contemporaine, dans P. LENGSELD, *Ueberlieferung, Tradition u. Schrift in der evangelischen u. kathol. Theologie der Gegenwart*, Paderborn, 1960, p. 72 s.
156. Le P. A.-M. DUBARLE écrit : « Ainsi nulle part l'Écriture ne s'attribue explicitement l'autorité exclusive en matière de foi après la disparition des apôtres; toutes ses suggestions vont en sens contraire et il faut faire une véritable violence aux présomptions normales pour admettre que le statut de la communauté chrétienne ait changé ou devait changer quand les apôtres ne furent plus là pour trancher les

controverses en matière de foi. Il faut donc reconnaître que la règle exigeant de confronter à l'Écriture comme à son unique règle toute doctrine religieuse ne soutient pas l'épreuve qu'elle exige », et il ajoute en note : « L'argument par rétorsion développé ici est esquissé par S. ROBERT BELLARMIN, *De Verbo Dei*, lib. IV, *De Verbo Dei non scripto*, cap. 4, fin., et par S. FRANÇOIS DE SALES, *Controverses*, part. II, ch. II, éd. d'Annecy, p. 196-200. » (*Écrit. Trad. à propos de publications protestantes récentes*, dans *Istina*, 3 (1956), p. 399-416 et 4 (1957), p. 113-128 (p. 416)).

157. Voir, par exemple, pour citer un auteur non catholique, W. L. KNOX, dans *Essays Catholic and Critical*, 3<sup>e</sup> éd., p. 100.

158. Exemple : le cas de la Faculté libre de Théologie d'Oslo (cf. *Istina*, 7 (1960), p. 504 s.).

159. Voir P. LENGSELD, *op. cit.*, p. 173 s.

160. *Ibid.*, p. 177 s.

161. Un texte comme celui-ci n'évite pas assez l'apparence d'une malfaçon de ce genre : « Rome parle : cela suffit pour que tous les chrétiens... acceptent la vérité proclamée dans l'obéissance de la foi, sans qu'il leur soit nécessaire de retourner aux sources dont l'Église tire la vérité » (G. FILOGRASSI, *La Tradizione divino-apostolica e il magisterio ecclesiastico*, dans *La Civiltà Cattolica*, n° 2426, juill. 1951, p. 137-147; p. 147).

162. Voir *E. H.*, p. 17 s.

163. L. BOUYER, *La Bible et l'Évangile...* (*Lectio divina*, 8), Paris 1951, p. 11-12.

## CHAPITRE VI

1. Ainsi A. MICHEL, dans *D. T. C.*, XV, 1338.

2. PERRONE, *Praelectiones* (1835), t. I, p. 195, n. 125; voir W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Freiburg, 1962, p. 31, n. 19. Pour Drey, p. 170.

3. Voir *La Foi et la théologie*, Paris, 1962, p. 142 s. On y trouvera des indications bibliographiques que nous ne répétons pas ici.

4. Des nombreux travaux portant sur la liturgie comme « lieu théologique », extrayons seulement ces références d'études consonantes à la nôtre : B. CAPELLE, *Mission doctrinale et spirituelle de la liturgie*, dans *Q. L. P.*, juill.-déc., 1948, p. 165-177; *id.*, *Autorité de la liturgie chez les Pères*, dans *R. T. A. M.*, 21 (1954), p. 5-22; L. BOUYER, *La Vie de la liturgie*, Paris, 1956; *Le Rite et l'homme*, Paris, 1962; R. AUBERT, *Liturgie et Magistère ordinaire*, dans *Q. L. P.*, 33 (1952), p. 5-16; *Der Mensch vor dem Worte Gottes* (*Lit. u. Mönchtum*, 3. F., H. XII.), Maria Laach, 1953, en particulier W. KAHLES, *Hl. Schrift u. Liturgie*, p. 50-67.

5. Ces règles elles-mêmes, il y a moyen de les traiter dans l'esprit de la liturgie : c'est ce qu'a fait, par exemple, I.-H. DALMAIS, *La Liturgie*, dans *Initiation théolog.*, Paris, t. I, 1952, p. 102 s., et aussi, très bref, dans *L'Église en prière. Initiation à la Liturgie*, Paris, 1961, p. 221, 225 s.

6. [PIE DUPLOYÉ], *L'Image comme condition et expression d'une culture*, dans *M. D.*, n° 10 (1947), p. 43-46. Cf. p. 44-45 : « Les images constituent cette réalité mystérieuse qui, dans la vie d'un homme, d'une col-

lectivité, sont le réservoir des forces antiques et pourtant toujours neuves qui donnent à cet homme, à cette collectivité, sa personnalité, et comme sa densité, son indice propres. ■ (Voir également L. BOUYER, *op. cit.* et dans *M.-D.*, *ibid.*, p. 70 s.).

7. Pour ceux qui sont familiers avec ce vocabulaire (cf. O. CULLMANN, etc.), nous dirions que les *kairoi* de l'histoire du salut s'insèrent sacramentellement dans le *chronos* du monde.

8. BOSSUET, *États d'oraison*, liv. VI, dans *Œuvres*, éd. MIGNE, 1856, t. IV, p. 115.

9. Aux références données dans *L'Église en prière. Introd. à la Liturgie*, Paris, 1958, p. 113, ajouter J. DANIELOU, *Bible et Liturgie* (*Lex orandi*, II), Paris, 1951, nouv. éd. 1958; J. SCHILDENBERGER, *Das Alte Testament in seiner Beziehung zur Liturgie*, dans *Der Mensch...* (cité n. 4), p. 68-85; CYPRIEN VAGAGGINI, *Il Senso teologico della liturgia*, Rome, 1957, 3<sup>e</sup> partie.

10. A.-G. MARTIMORT, dans *L'Église en prière. Intr. à la Lit.*, Paris, 1958, p. 119-120.

11. Voir par exemple P. JOUNEL, *ét. citée, supra* (p. 317, n. III), p. 24-25; A. CHAVASSE, *La Structure du carême et les lectures des messes quadragésimales*, dans *M.-D.*, n° 31 (1952), p. 76-119.

12. Titre d'un très bel article de H. OSTER, dans *Parole de Dieu et Sacerdoce* (*Mélanges Mgr Weber*), Paris, 1962, p. 195-213. Voir, dans le même recueil, p. 215-236, P. BOCKEL, *Le Prêtre éveillé des consciences à l'actualité de la Parole de Dieu* (surtout p. 220 s.).

13. Cf. J. GAGÉ, *Membra Christi et la disposition des reliques sous l'autel*, dans *Rev. archéologique*, 1929, p. 137-153.

14. On trouvera la plus belle illustration de ce que nous disons ici dans un admirable article du P. ALEXIS KNIAZEFF, *Mariologie biblique et Liturgie byzantine*, dans *Irenikon*, 28 (1955), p. 268-289 (tiré à part, Chevetogne, 1955). Cf. *La Vierge Marie dans la prière de l'Église*, dans *M.-D.*, n° 38 (1954), et les chapitres correspondants de l'encyclopédie *Maria* (Paris, Beauchesne).

15. On pourra lire A.-J. JUNGSMANN, *Sens et Problèmes du culte*, dans *N. R. T.*, 82 (1960), p. 823-839. Cf. M.-D. CHENU, *Anthropologie et Liturgie*, dans *M.-D.*, n° 12 (1947), p. 53-65.

16. Dom P. GUÉRANGER, *Institutiones liturgiques*.

17. « Doctrinae ■ maioribus traditae veluti fidele speculum » (enc. *Ad Coeli Reginam*, 18 nov. 1954 (*A. A. S.*, 46 (1954), p. 631)).

18. Sur « les Pères », voir Mgr FESSLER, *Institutiones Patrologiae*, Innsbruck, 1890, t. I, p. 15-57; D. GORCE, *Petite Introduction à l'étude des Pères*, Paris, 1928; E. AMANN, art. *Pères* (*de l'Égl.*), dans *D. T. C.*, XII (1933), col. 1192-1215; M.-J. CONGAR, *L'Esprit des Pères d'après Möhler*, dans *V. S. Suppl.*, avril 1938, p. 1-25 (reprod. dans *Esquisses du myst. de l'Église*, Paris, 1941, p. 129-148); O. ROUSSEAU, *Théologie patristique et Théologie moderne*, dans *V. S.*, 80 (janv. 1949), p. 70-87; ID., *S. Bernard, « le dernier des Pères »*, dans *S. Bernard théologien* (*Anal. S. Ord. Cisterc.*, 9 (1953)), p. 300-308; J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Église*, Paris, t. I, 1955, p. 11-14; A. MANDOUZE, *Mesure et Démonstration de la patristique*, dans III<sup>e</sup> Congrès internat. des Études patristiques, Oxford, 1959 (*T. U.*, 78, Berlin, 1961); H. TARDIF, *Qu'est-ce que la patrologie?*, Toulouse, 1961; A. BENOIT, *L'Actualité des Pères de l'Église*, Neuchâtel-Paris, 1961.

19. Voir S. Vincent de Lérins, puis Hormisdas, le décret dit de Gélase, le pape Célestin; pour S. Augustin : textes dans *D. T. C.*, XII, 1194 s. et 1197; H. VAN LAAK, *Theses quaedam de Patrum et Theologorum magisterio, necnon de fidelium sensu*, Rome, 1933.

20. GRATIEN, *dictum ante D XX*, c. 1 (FRIEDBERG, col. 65) : « Plurimi tractatorum, sicut pleniori gratia Spiritus Sancti, ita ampliori scientia aliis praecllentes, rationi magis adhaesisse probantur. Unde nonnullorum Pontificum constitutis Augustini, Ieronimi atque aliorum tractatorum dicta eis videntur esse praeferenda. » Les canonistes avaient vite réagi en rétablissant la primauté du magistère papal (cf. CH. MUNIER, *Les Sources patristiques du droit de l'Église du VIII<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, Mulhouse, 1957, p. 183 s.). Parmi les théologiens, un HUGUES DE READING (Amiens, Rouen), *Dialogorum libri VII*, lib. I, interr. V et lib. V, interr. XII (*P. L.*, 192, 1145 B, 1206 D), un S. THOMAS (II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 10, a. 12) tiennent que leur « autorité » vient aux Pères de l'*Ecclesia* et du Siècle apostolique. Cf. D 165, 1320, 2146, 3014.

21. Voir par exemple, en dernier lieu, A. BENOIT, *op. cit.*, p. 31 s.

22. Cf. J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Age*, Bruxelles-Paris, 1947, t. II, p. 176-179.

23. Cf. *Lc.*, 1, 55; *Jn.*, 6, 21, 49; 1 *Co.*, 10, 1; cf. *Rm.*, 15, 8, etc.

24. Par exemple chez S. GRÉGOIRE LE GRAND, *Moral.*, XVIII, 26, 39 (*P. L.*, 76, 58 : « antiqui patres »); *Hom. 19 in Evang.*, 1 (76, 1154) et cf. M. WEBER, *Hauptfragen der Moraltheol. Gregors d. Gr.*, Fribourg, 1947, p. 51 et 52; encore S. THOMAS D'AQUIN, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 1, a. 7 (« fides patrum »); q. 174, a. 6; III<sup>a</sup>, q. 8, a. 3, ad 3, etc.

25. Cf. G. SCHRENK, dans KITTTEL, t. V, p. 959, 983-984.

26. *Ibid.*, p. 953, 35 s.; 977, 1007. L'idée de maître-père avait un lien avec celle de *paradosis* (cf. p. 976).

27. Polycarpe est « père des chrétiens » (*Mart. Polyc.*, 12, 2; A. BENOIT, *op. cit.*, p. 5-6); les chrétiens de Lyon s'adressant à l'évêque de Rome, « Pater Eleuthere » (EUSÈBE, *H. E.*, V, 4, 2; *S. Ch.*, 41, 1955, p. 27); Timetius et Jacques s'adressant à S. Augustin, « venerabili patri episcopo Augustino » (*De Gestis Pelagii ad Aurelium episcopum*, 24, 48 : *P. L.*, 44, 347); S. LÉON, *Sermo*, 4 (*P. L.*, 54, 149). Titre donné, par extension, à de simples prêtres : S. ÉPIPHANE, *Panarion*, haer. 75, 4 (*P. G.*, 42, 513; *E. P.*, 1108). Le terme *Papa* ■ le même sens (cf. P. DE LABRIOLLE, *Papa*, dans *Bull. Du Cange*, 3 (1928), p. 65-75; *id.*, *Une esquisse du mot « Papa »*, dans *Bull. d'Anc. Litt. et d'Archéol. chrét.*, 1 (1911), p. 215-220).

28. S. BASILE, *Epist.*, 140, 2 (*P. G.*, 32, 588); S. CYRILLE D'ALEXANDRIE, sommation adressée à Nestorius, nov. 430 (MANSI, 4, 1072 D); *Epist.*, 39 (*P. G.*, 77, 180 D); concile de Chalcédoine, D 148; JEAN DIACRE, *Epist. ad Senarium*, 13 (*P. L.*, 59, 406); 2<sup>e</sup> concile de CP., 553, D 212; concile de Latran de 649, can. 20 (D 274); 3<sup>e</sup> concile de CP., 680-681 (D 290 et 291); 2<sup>e</sup> concile de Nicée, 787 (D 302 et 303); LÉON IX : JAFFÉ, 4302 (n. 10 : *P. L.*, 143, 751); HUMBERT DE MOYENMOUTIER, *Adv. Simonicos*, III, 28 (*Libelli de Lite*, I, p. 234, 32 = ceux qui, dans les conciles, ont déterminé la vie canonique de l'Église); S. THOMAS D'AQUIN dit sans cesse, en parlant du Symbole de Nicée : « In symbolo Patrum » : voir par exemple *In Symbolum*, art. 2, « dicitur in Symbolo ■ patribus »; art. 3, « et ideo sancti patres ad hoc removendum addiderunt... »

29. ORIGÈNE, *In Numer.*, hom. 22, 2 (G. C. S., 30, p. 206); S. ATHANASE, *Epist. ad Afros*, 6 (P. G., 26, 1040), et cf. P. SMULDERS, dans *R. S. R.*, 40 (1952), p. 56 s.; S. CYRILLE fait lire un dossier patristique à la première session d'Éphèse, 22 juin 431 (MANSI, 4, 1084 s.); 5<sup>e</sup> concile œcuménique (2<sup>e</sup> de CP.), 553, proclame suivre « les saints Pères et docteurs de l'Église », et il nomme, dans l'ordre chronologique, en mêlant Grecs et Latins, Athanase, Hilaire, Ambroise, Basile, Grégoire le théologien et Grégoire de Nysse, Augustin et Léon, Théophile, Jean de CP., Cyrille, Proclus...; S. GRÉGOIRE, *Epist.*, IX, 147 (M. G. H., II, p. 146, 2) : « Cyrillum patrem catholicum veneratur. »
30. *C. Julianum*, I, 7, 34 (P. L., 44, 653).
31. HUMBERT DE MOYENMOUTIER : cf. A. MICHEL, *Die Sentenzen...*, p. 3, n. 2; 9, n. 1; 117 et n. 3; S. PIERRE DAMIEN, *Epist.*, I, 12 (P. L., 144, 215 D); S. GRÉGOIRE VII, *Reg.*, II, 67 (éd. CASPAR, p. 224, 28); ANSELME DE LUCQUES, *Coll. Can.*, I, can. 42 (éd. THANER, p. 2).
32. Cf. les titres : *Vitae patrum, Sancti patres heremitae*; S. BENOIT, *Reg.*, c. 9 (quatre fois); ANTONINI PLACENTINI, *Itinerarium*, VI<sup>e</sup> siècle (C. S. E. L., 39, p. 188, 15; p. 180, 20, « sanctus pater Hilario »), etc.
33. Voir BLAISE-CHIRAT, *Dictionn. du latin chrétien*, s. v. *Pater*, n° 5.
34. *Epist.*, 69, 2 (P. L., 54, 891 B).
35. *Op. cit.* (n. 19), p. 103.
36. *De Honore Ecclesiae*, c. 70 (*Libelli de Lite*, III, p. 597, 32-35).
37. Origène biblique : Dt, 19, 14; Pr, 22, 28; 23, 10; cf. *Ex*, 19, 12. Cf. Ep. à Diognète, XI, 5 (S. Ch., 33, 1951, p. 80-81); ORIGÈNE, *Ad Afric.*, 5 (P. G., II, 60 A); S. JÉRÔME, *Epist.*, 63, 2 (P. L., 22, 608); ACACE à S. Cyrille d'Alexandrie, en 431 (*Acta Conc. Œc.*, I/1, 7, p. 146); GÉLASE à Honorius (JAFFÉ 625; P. L. 59, 30); concile de Francfort, oct. 794; S. BERNARD, critiquant Abélard, *Epist.*, 193 (P. L., 182, 359); PIERRE LE MANGEUR, suivi par l'auteur d'un prologue sur les *Sentences* (R. MARTIN, *Note sur l'œuvre littér. de Pierre le Mangeur*, dans *R. T. A. M.*, 3 (1931), p. 54-66), la *Somme* de Vat. Lat. 10.754 (cf. A. LANDGRAF, *ibid.*, p. 353); ALAIN DE LILLE (cf. M.-D. CHENU, *La Théol. au XII<sup>e</sup> siècle*, p. 380, et voir p. 389, n. 2; p. 393 s.); GRÉGOIRE IX, lettre *Ab Aegyptiis* aux théologiens de Paris, 7 juill. 1228 (D 442), etc.
38. Relire *E. H.*, p. 151-166; G. BARDY, *L'Inspiration des Pères de l'Église*, dans *R. S. R.*, 40 (1952 = *Mélanges Lebreton*, 2), p. 7-26.
39. Pour le XII<sup>e</sup> siècle, voir A. LANDGRAF, *Zum Werden der Theologie des 12. Jahrh.*, dans *Z. K. T.*, 79 (1957), p. 417-433 : p. 421 s., 431 et surtout p. 422, n. 27. Pour S. THOMAS, voir *III Sent.*, d. 25, q. 2, a. 2, q<sup>a</sup> 1, ad 5; *C. errores Graec.*, proem.; discours de maîtrise, 1256, avec citation d'Éph, 3, 8-9; « Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia haec in gentibus evangelizare... » (*Opusc.*, éd. Lethielleux, IV, p. 493); *Quodl. XII*, a. 26.
40. Sur cette continuité, voir *E. H.*, p. 161 s.; notre étude citée *supra*, ch. I, n. 1; S. THOMAS, *Quodl. XII*, a. 26.
41. Dom Lialine étendait sa réaction au mouvement biblique, dans lequel il voyait également un excès. Le sens catholique, disait-il, n'est pas tant pour une lecture individuelle de la Bible. L'eucharistie est donnée au fidèle individuel, pour l'incorporer, mais la Bible est donnée à l'Église comme telle, à la hiérarchie, comme texte et appui de la prédication, et seulement de façon annexe au fidèle, pour nourrir sa vie personnelle.

42. GEORGES FLOROVSKY, *Grégoire Palamas et la patristique*, trad. française dans *Istina*, 8 (1961-1962), p. 114-125 : p. 116-119.

43. Voir *Ecclesia ab Abel*, dans *Abhandlg. über Theol. u. Kirche. Festgabe K. Adam*, Dusseldorf, 1952, p. 79-108.

44. Cf. J. MURPHY, *The Notion of Tradition in John Driedo*, Milwaukee, 1959, p. 145-165.

45. Cf. *ouvr. cité, supra*, n. 3, p. 155.

46. Ainsi PIE XII, enc. *Humani generis*, D 3014; cf. D 1320.

47. Voir *Le Concile et les conciles*, Paris et Chevetogne, 1960, p. 75-109.

48. Notons, outre celui de Jean Diacre cité *supra*, n. 28 (« statuta patrum »), les témoignages suivants : dans les *Sententiae Anselmi* (éd. BLIEMETZRIEDER, *Beiträge*, XVIII, 2-3, Munster, 1919, p. 112), les *patres (moderni)* sont ceux qui ont interdit les mariages consanguins, après que les apôtres eurent déterminé l'institution du mariage monogame, donc ceux qui ont complété l'œuvre de détermination de la discipline de l'Eglise; dans une lettre d'URBAIN II à Lucius de Pavie, entre 1088 et 1090 : « Caeterum schismaticorum et haeticorum sacramenta, quoniam extra Ecclesiam sunt, iuxta sanctorum patrum traditiones, scilicet Pelagii, Gregorii, Augustini, Cypriani, Hieronymi... » (cité par A. LANDGRAF, dans *Schol.*, 1940, p. 206). Voir aussi, outre MUNIER, cité n. 20, G. LE BRAS, *La Doctrine, source des collections canoniques*, dans *Mélanges F. GénY. Recueil d'études sur les sources du droit*, Paris, 1934, t. I, p. 67-75.

49. B. BOTTE, dans *L'Eglise en prière. Introd. à la Lit.*, Paris, 1961, p. 37.

50. Voir E. H., p. 273.

51. « Ecclesiam docuerunt, quod in Ecclesia didicerunt » (*Opus imp. c. Julian.*, I, 117 (P. L., 44, 1125); cf. III, 18 (col. 1254); P. BATIFFOL, *Le Catholicisme de S. Augustin*, Paris, 1921, p. 488, 500; G. MARTIL, *La Tradición en S. Agustín*, Madrid, 1943, p. 125 s.).

52. « Ce que nous enseignons, ce ne sont point les résultats de nos réflexions personnelles, mais ce que nous avons appris des saints Pères (de Nicée) » (*Epist.*, 140, 2 (P. G., 32, 588); cf. S. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Apol. pro XII Capit.* (76, 350)).

53. H. HOLSTEIN (*La Trad. dans l'Eglise*, Paris, 1960, p. 188) résume ainsi des passages de S. Jean dans ses *Catéchèses baptismales* : « Ce qu'ils enseignent, ils l'ont appris eux-mêmes de leurs prédécesseurs. Les rites qu'ils commentent, ils les ont reçus de la tradition de l'Eglise. Ce qu'ils prêchent, ce sont les dogmes de l'Eglise. »

54. *In Jos.*, hom. 9, 8; *In Levit.*, hom. 1, 1; *In Is.*, hom. 7, 3 (H. DE LUBAC, *Introd. à Origène, Homélies sur la Genèse : S. Ch.*, 7 (1943), p. 26, n. 2; p. 33, n. 6). On comparera S. VINCENT DE LÉRINS, *Commonit.*, 28 (E. P., 2175); S. THOMAS, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 10, a. 12; II *Sent.*, d. 13, q. 1, a. 3, ad 1, et, pour MÖHLER, nos *Esquisses* (cf. n. 18), p. 130 s.

55. Remarque d'O. ROUSSEAU, dans *S. Bernard théologien*, p. 300. En esquisant l'histoire des Pères, Möhler pensait faire moins celle d'individus que celle de l'Eglise pensante et écrivante (cf. nos *Esquisses*, p. 139) : de la « patristique » plus que de la « patrologie ». Mieux encore : de l'ecclésiographie.

56. *De Div. nominibus*, c. 2, lect. 1; cf. *De Potentia*, q. 9, a. 5, sol.; *Quodl. IV*, a. 18.

57. Première annonce du concile, 25 janv. 1959, où il dit sa « résolution décidée de revenir à certaines formes antiques d'affirmation doctrinale et de sages ordonnancements de la discipline ecclésiastique » (*Doc. cathol.*, 1959, col. 387); disc. de clôture du Synode romain, parlant de certaines formes de dévotion mariale : « Nous désirons vous inviter à vous en tenir à ce qu'il y a de plus simple et de plus ancien dans la pratique de l'Église » (*Doc. cathol.*, 1960, col. 215).

58. Cas d'A. BENOIT, *op. cit.*; cf. M. THURIAN, *L'Unité visible des chrétiens* (*Verbum caro*, n° 57, et tiré à part), p. 12.

59. Point souvent mis en valeur par les non-catholiques (E. WOLF, « *Verlorene Einheit* »?, dans *Evangelische Theol.*, ■ (1948-1949), p. 141-151; S. L. GREENSLADE, *Schism in the Early Church*, Londres, 1953; W. ELERT, *Abendmahl u. Kirchengemeinschaft in der alten Kirche...*, Berlin, 1954, p. 46 s.).

60. Cf. l'introd. du P. H. DE LUBAC à ses *Homélies sur la Genèse* (*S. Ch.*, 7), Paris, 1953, p. 60, n. 4.

61. H. HOLSTEIN, *La Trad. dans l'Église*, Paris, 1960, p. 187; notre article cité *supra* p. 138-139, (n. 18).

62. Voir à ce sujet son *Epist.*, 169, surtout la fin, n. 13 (*P. L.*, 33, 747-748). Il répond d'abord (assez longuement) aux questions posées, puis il indique à son correspondant une bibliographie de ses œuvres à se procurer, et il ajoute : « Permits-moi de donner mes soins à l'élaboration et la rédaction des choses qui, nécessaires à un grand nombre, me semblent devoir passer avant tes curiosités, qui n'en intéressent qu'un petit nombre. » Et cf. *Augustinus Magister*, Paris, 1954, p. 817, et F. VAN DER MEER, *S. Augustin, pasteur d'âmes*, trad. française, Paris, 1955.

63. Termes d'IVAN KIREEVSKI, cité par A. GRATIEUX, *Al. St. Khomiakov et le Mouvement slavophile*. T. I. *Les Hommes* (*Unam Sanctam*, 5), Paris, 1939, p. 74.

64. *Ibid.*

65. Voir notre article cité n. 18, p. 140 s.; L. A. WINTERSWYL, *Athanasius der Grosse, der Theolog der Erlösung*, dans *Die Schildgenossen*, 16 (1937), p. 262-271.

66. O. CASEL, *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium*, dans *Jahrb. f. Liturgiewiss.*, 13 (1933), p. 99-171.

67. Le P. Paul DONCEUR a publié *Retours en chrétienté. La naissance, le mariage, la mort*, Paris, 1933.

68. A. HAMANN, *Signification doctrinale des Actes des martyrs*, dans *N. R. T.*, 75 (1953), p. 739-745.

69. Voir S. AUGUSTIN, *Contra mendacium*, 15, 26-27 (*P. L.*, 40, 506); S. GRÉGOIRE, *In Ezech.*, hom. 1, 10, 78 (76, 901 : les « Pères » dont il s'agit sont les auteurs de l'Écriture; cf. L. WEBER, *op. cit.*, p. 52); S. THOMAS D'AQUIN, *In Rom.*, c. 1, lect. 5; S. BONAVENTURE, *II Sent.*, d. 26, p. 2 (éd. Quaracchi, II, p. 635).

70. PIE XI, cité dans A. COMBES, *Introd. à la doctrine spirituelle de Sainte Thérèse*, Paris, 1946, p. 24.

71. Voir en ce sens, par exemple, E. MARUCCHI, *Le Catacombe e il Protestantismo*, 2<sup>e</sup> éd., Rome, 1911.

72. Comme la liturgie, et souvent avec les mêmes symboles qu'elle, l'art chrétien ancien traduit le sens du mystère chrétien (cf. O. CASEL, *Älteste christl. Kunst u. Christusmysterium*, dans *Jahrb. f. Liturgiewiss.*,

12 (1932), p. 1-86). Pour le moyen âge, voir F. QUIÉVREUX, *Évangile et Tradition. I. Les Paraboles*, Paris, 1946.

73. J. LECLERCQ, *Catholica unitas*, dans *Communion des saints* (Cahiers de la Vie spir., n<sup>os</sup> 4-5), Paris, 1945, p. 37-53 (p. 44). Texte plus complet *infra*.

74. Dans ces énoncés, il est parfois difficile de préciser si le mot *traditio* désigne un ensemble d'attestations, donc de documents, ou l'enseignement vivant du magistère assisté, qui se serait éventuellement exprimé et donc serait saisissable dans des documents que l'on pourrait citer. Ainsi, dans le concile de Trente, D 970 et 983, dans la bulle *Ineffabilis* (*Collectio Lacensis*, VI, 842).

75. On en trouve un équivalent réel dans la conception de l'apostolicité formelle chez S. Irénée (cf. TH. F. GERAETS, *Apostolica Ecclesiae Traditio*, dans *Bijdragen*, 18 (1957), p. 1-18), dans la façon dont s'exprime un S. Léon (voir les p. 175-176 de l'article d'A. LAURAS, *R. S. R.*, 48 (1960), p. 166-184) ou dans l'analyse d'un S. Bonaventure évoquée au chapitre précédent.

76. Pour D. F. Strauss, voir J. R. GEISELMANN, dans *Die mündliche Ueberlieferung*, p. 200 s.; *Die lebendige Ueberlieferung als Norm d. christl. Glaubens... im Geiste der Traditionslehre v. J. Ev. Kuhns*, Freiburg, 1959, p. 11 s. Pour le libéralisme protestant, cf. H. PINARD, *La Théorie de l'expérience relig...*, dans *R. H. E.*, 16 (1921), p. 63-83, 306-348, 547-574.

77. Voir L. DA VEIGA COUTINHO, *Tradition et Histoire dans la controverse moderniste (1898-1910)*, Rome, 1954; *E. H.*, p. 263 s.

78. Problème biblique : un aperçu dans R. MARLÉ, *Le Christ de la foi et le Jésus de l'Histoire*, dans *Études*, 103 (juill.-sept. 1959), p. 65-76. — Démythisation : H. CAZELLES et R. MARLÉ, dans *D. B. S.*, VI, col. 246-268; R. MARLÉ,

79. Quelques indications dans *E. H.*, p. 268, 289, n. 95 et 297, n. 151.

80. Cette distinction a été esquissée par Perrone et Passaglia pour l'usage des textes scripturaires, surtout *Gn*, 3, 15, à propos de l'Immaculée Conception (W. KASPER, *op. cit.*, p. 256). Franzelin l'a faite dans les termes mêmes, en 1870 (th. X, p. 89); Scheeben distingue entre la « tradition écrite » ou « documentaire » et la « tradition vivante », dont la première n'est qu'un dépôt sédimentaire et une expression (*Dogmat.*, § 24). Pour la suite des usages, cf. DENEFFE, p. 114, et *E. H.*, p. 267 s.

81. P.-A. LIÉGÉ, dans *Initiation théologique*, t. I, Paris, 1952, p. 24.

82. Voir L. DA VEIGA COUTINHO, *op. cit.*, p. 21-23.

83. C'est tout le statut pascalien de la foi (cf. *E. H.*, p. 270, avec la n. 155).

84. C'est ce que le P. H. LENNERZ (*Gregorianum*, 1952, p. 320-321) dénonçait chez le P. H. M. KÖSTER (*Unus Mediator*, p. 72, 80).

85. Voir *E. H.*, p. 254 s., 263 s.

86. Dans *Orientierung*, 1949, p. 11, cité par H. HOLSTEIN, *op. cit.*, p. 227.

87. Cf. *E. H.*, p. 257 s.; *supra*, pp. 100, 160, 212; p. 288, n. 17 et 298, n. 100.

## CHAPITRE VII

1. La bibliographie du sujet est très considérable. On en trouvera une quasi exhaustive, dans *Bibliography on the Problem of Tradition (1930-1960)*, by the Rev. GERHARD PEDERSEN, ronéoté (Commission on Faith and Order. Theological Commission on Tradition and traditions). Voir aussi P. LENGSELD, *Ueberlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen u. katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn, 1960. Nous n'indiquons ici (dans l'ordre alphabétique, pour faciliter les recherches), que le titre des études, les principales, croyons-nous, que nous avons lues ou consultées et auxquelles nous nous référerons dans ce chapitre :

J. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Tradition u. Hl. Schrift am Anfang des dritten Jahrhunderts*, dans *Catholica*, 9 (1953), p. 105-114; *La Tradition dans l'Eglise primitive et au XVI<sup>e</sup> siècle*, dans *R. H. P. R.*, 36 (1956), p. 271-281; *Traditio im theologischen Sinn*, dans *Vigiliae Christ.*, 13 (1959), p. 65-86; Peter BRUNNER, *Schrift und Tradition*, dans *Viva Vox Evangelii. Festschr. f. H. Meiser*, Munich, 1951, p. 119-140; O. CULLMANN, *La Tradition. Problème exégétique, historique et théologique (Cahiers théol., 33)*, Neuchâtel et Paris, 1953; H. DIEM, *Das Problem des Schriftkanons (Theol. Studien, 32)*, Zurich, 1952; *Dogmatik. Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus*, 2<sup>e</sup> éd., Munich, 1957; *Was heisst Schriftgemäss?*, Neukirchen, 1958; *Scripture and Tradition*, ed. by F. W. DILLISTONE, Londres, 1955; G. EBELING, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung d. Hl. Schrift*, Tubingue, 1947; *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem*, Tubingue, 1954; H. ENGELLAND, *Schrift und Tradition*, dans *Theolog. Literaturzeitg.*, janv. 1960, col. 19-32; E. R. FAIRWEATHER, *Scripture in Tradition*, dans *Canadian Journal of Theol.*, 5 (1959), p. 7-14; G. GLOEGE, *Offenbarung und Ueberlieferung*, dans *Theolog. Literaturzeitung*, 1954/4, col. 213-236; *Offenbarung u. Ueberlieferung. Ein dogmatischer Entwurf*, Hambourg-Volksdorf, 1954; D. JENKINS, *Tradition and the Spirit*, Londres, 1951; E. KINDER, *Tradition und Glaube*, dans *Tradition und Glaube. Ihre Problematik in der neueren deutschen Geschichte u. Gegenwart, Jahrbuch der Ranke-Gesellschaft*, Frankfurt-Berlin-Bonn, 1955; *Schrift und Tradition*, dans *Die Katholizität der Kirche...*, hrsg. v. H. ASMUSSEN u. W. STAEHLIN, Stuttgart, 1957, p. 9-79; même titre dans *Begegnung der Christen. Festschrift f. O. Karrer*, hrsg. v. O. CULLMANN u. M. RÖSLE, Einsiedeln, 1960, p. 115-131; Fr. J. LEENHARDT, « *Sola Scriptura* » ou *Écriture et Tradition*, dans *Études théol. et relig.*, 1961/1, p. 5-45; J.-L. LEUBA, *Le Rapport entre l'Esprit et la Tradition selon le N. T.*, dans *Verbum Caro*, n° 50 (1959), p. 133-150; G. MERZ, *Das Problem der Tradition in der reformatorischen Theologie und in der protestantischen Kirche der Gegenwart*, dans *Kirche und Kosmos. Orthodoxes u. Evangelisches Christentum*, Witten, 1950, p. 64-76; J. B. NELSON, *Tradition and traditions as an Ecumenical Problem*, dans *Theology Today*, 3 (1956-1957), p. 151-165; A. C. OUTLER, *The Christian Tradition and the Unity we seek*, Londres, 1957; P. E. PERS-SON, *Zum Traditionsproblem*, dans *Luther. Rundschau*, 5 (1955), p. 65-

99; *Evangelisch und Römisch-katholische Kernfragen der heutigen Diskussion*, Göttingen, 1961; J. PELIKAN, *Die Tradition im Konfessionellen Luthertum*, dans *Luther, Rundschau*, 6 (1956-1957), p. 228-237 (texte anglais dans *Lutheran World*, 3 (1956-1957), p. 214-222; H. ROUX, *La Tradition*, dans *Foi et Vie*, mai-juin 1954; H. RÜCKERT, *Schrift, Tradition, Kirche*, Lunebourg, 1951; H. SCHÜLSSELER, *Wahrheit und Ueberlieferung zwischen den Konfessionen. Zur Diskussion um Schriftprinzip u. kirchliches Lehramt*, dans *Festgabe J. Lortz*, Baden-Baden, 1958, t. I, p. 109-134; W. SCHWEITZER, *Schrift und Dogma in der Ökumene...*, Gutersloh, 1953; K. E. SKYDSGAARD, *Schrift und Tradition. Bemerkungen zum Traditionsproblem in der neueren Theologie*, dans *Kerygma u. Dogma*, 1 (1955), p. 161-179, trad. anglaise, d'après laquelle nous citons, *Scripture and Tradition. Remarks on the Problem of Tradition in Theology Today*, dans *The Scottish Journal of Theol.*, 9 (1956), p. 337-358; M. THURIAN, *L'Unité visible des chrétiens et la Tradition*, dans *Verbum Caro*, n° 37 (1961), et tiré à part, mêmes titre et pagination.

Études catholiques : A.-M. DUBARLE, *Écriture et Tradition à propos de publications protestantes récentes*, dans *Istina*, 5 (1956), p. 399-416 et 6 (1957), p. 113-128; G. DEJAIFVE, *Bible et Tradition dans le luthéranisme contemporain*, dans *N. R. T.*, 78 (1956), p. 33-49; P. LENGSELD, *op. cit.*, voir en particulier p. 147 s., « *Verständnis für Tradition* ».

2. Voir E. H., ch. III, sect. A. Répondant aux 95 thèses de Luther, au début de 1518, SYLVESTRE PRIERIAS disait, par exemple : « *Veniae sive indulgentiae autoritate Scripturae nobis non innotuere, sed autoritate ecclesiae Romanae Romanorumque Pontificum, quae maior est* » (dans LÖSCHER, *Vollständige Reformations-Acta*, Leipzig, 1723, t. II, p. 31).

3. Il existe tout de même quelques exceptions, dont la principale est celle de THOMAS NETTER contre Wyclif. Il distingue la « *fides Scripturarum* », c'est-à-dire la croyance pour autant qu'elle est immédiatement réglée par les Écritures, et la « *fides Ecclesiae communis, quam Jesus Christus, quam etiam apostolus Paulus tradebat non scriptam* » (*Doctrinale, proemium*).

4. Voir E. H., p. 184 s.; H. HOLSTEIN, *La Tradition dans l'Église*, Paris, 1960, p. 96 s. 254 s.; A. SPERL, *Zur Geschichte des Begriffes « Tradition » in der Evangelischen Theologie*, dans *Das Wort Gottes in Geschichte und Gegenwart. Theol. Aufsätze v. Mitarbeitern an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau*, hrsg. v. W. ANDERSEN, Munich, 1957, p. 147-159.

5. Ainsi E. KINDER, dans *Die Katholizität*, p. 11-13, et *Festg. Karrer*; K. E. SKYDSGAARD, dans *Scottish Journ.*, p. 337, 345 s.

6. Voir E. H., p. 187 s.; A. BENOIT, *op. cit.* (ch. VI, n. 18), p. 19 s.

7. A. SPERL, *Melanchton zwischen Humanismus und Reformation. Eine Untersuchung über den Wandel des Traditionsverständnisses bei Mel. u. die damit zusammenhängenden Grundfragen seiner Theologie*, Munich, 1959; P. FRAENKEL, *Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Arguments in the Theology of Philip Melanchton*, Genève, 1961. Pour Melanchton, Dieu s'est révélé « *in scriptis prophetis, apostolicis et symbolicis* » (*Corpus Ref.*, IX, 735 : SPERL, p. 167).

8. « *Cum haec traditio nihil aliud sit quam Scripturae ipsius explicatio et interpretatio, ita ut non inepte dici potest, Scripturam esse implicatam quandam et obsignatam traditionem, traditionem vero esse Scripturam explicatam et resignatam* » (*De officio pii ac publicae tran-*

*quillitatis vere amantis viri in hoc Religionis dissidio*, 1561, cité par J. R. GEISELMANN, *Die lebendige Ueberlieferung...*, p. 159, n. 3 a).

9. Luther : « Solum verbum est vehiculum gratiae. » Voir références dans *Les Deux Formes du Pain de Vie dans l'Évangile et dans la Tradition*, dans *Parole de Dieu et Sacerdoce*, Paris, 1962, p. 21-58 (p. 36 s.).

10. Références dans *E. H.*, p. 201, n. 14. Excellent exposé pour Calvin, dans G. TAVARD, p. 99 s., 102 s.

11. Voir, pour Luther, E. PERSSON, *Das Amt des Geistes*, dans *Kerygma u. Dogma*, 1959, p. 99-116; cf. ENGELLAND, art. cité, col. 21, 26 et 30, n° 1. Pour Calvin, W. KRECK, *Parole et Esprit selon Calvin*, dans *R. H. P. R.*, 40 (1960), p. 215-228.

12. Voir *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*, dans *Esquisses du myst. de l'Église*, 2° éd., Paris.

13. Ainsi, lourdement, Cochleus (cf. G.H. TAVARD, p. 128 s.); Driedo (cf. MURPHY, *op. cit.*, p. 66).

14. Pour la Tradition, voir *E. H.*, p. 199, n. 5 fin; H. MAROT, *Aux origines de la théologie anglicane. Écriture et Tradition chez Richard Hooker* († 1600), dans *Irenikon*, 33 (1960), p. 321-343, mais surtout le texte de la Conférence de Lambeth de 1958, que, en raison de son intérêt et de la difficulté de se le procurer chez nous, nous allons résumer ou citer : « Neither Bible nor Church is understood apart from the other. » Dès son origine, l'Église avait, comme conséquence de la venue du Christ, le baptême, un enseignement oral et une instruction catéchétique aidée par certaines formules brèves, puis des hommes envoyés par le Christ avec autorité pour enseigner et gouverner l'Église. Avec le temps, la fidélité à l'Évangile devait être assurée davantage par le recours à des formes extérieures fixées : le *Credo* baptismal; l'assimilation de certains écrits, comme canoniques, à ceux de l'A. T.; l'office de l'évêque, maintenant distinct de celui des presbytres et exerçant certaines fonctions, que les Apôtres avaient exercées, au service de l'unité et de la continuité de l'Église. En particulier la succession d'évêque à évêque sur un siège assurait la continuité de l'enseignement correct, contre le douteux. Ces développements ont été réglés par le Saint-Esprit. « The New Testament is thus not to be seen in isolation, the Church preceded it in time, and it was within the Church, with its sacraments, Creeds and Apostolic Ministry, that the New Testament was canonized. The Church is the witness and keeper of Holy Writ, charged to interpret it and expound it by the aid of the Spirit of truth which is in the Church. But on the other hand the Church is not « over » the Holy Scriptures, but « under » them, in the sense that the process of canonization was not one whereby the Church conferred authority on the books, but one whereby the Church acknowledged them to possess authority. And why? The books were recognized as giving the Witness of the Apostles to the life, teaching, death and resurrection of the Lord and the interpretation by the Apostles of these events. To that apostolic authority the Church must ever bow. » (*The Lambeth Conference 1958*, p. 2, 3-5).

Pour le ministère, voir notre *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, p. 189-192.

15. C'était très exactement la position de P. LOBSTEIN, *Entre protestants et catholiques. L'Écriture sainte et la Tradition. Un problème périmé?*, dans *R. H. P. R.*, 1 (1921), p. 246-258.

16. Par exemple, cette fois, le pasteur Marc BÆGNER, *Église et Tradition*, dans *Foi et Vie*, mars 1936.
17. *Institution chrét.*, texte de 1541, ch. 5, éd. Coll. Budé, II, p. 216.
18. *Interim germano-adulterum. La vraie façon de réformer l'Église chrestienne...*, éd. (tirage restreint) de 1882, p. 93.
19. F. A. LOOFS, *Symbolik oder christl. Konfessionskunde*, p. 209, repris par G. EBELING, *Die Geschichtlichkeit*, p. 47, et par E. BRUNNER, *Das Missverständnis der Kirche*, Stuttgart, 1951, p. 49.
20. Quelques textes : « Die römischen Erkenntnisquellen sind also heute (depuis le concile du Vatican I) die Bibel und der Papst, oder, da der Papst die Auslegung der Bibel in der Hand hat, der Papst und die Bibel » (P. TSCHACKERT, *Evangelische Polemik*, Gotha, 1885, p. 100); « Tradition ist was in der römischen Kirche als Tradition gelehrt wird » (ID., art. *Tradition* dans *Realenzyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche*, t. XX, 1908, p. 13); « Die Kirche selbst steht als judex über die Schrift » (G. EBELING, *Die Geschichtlichkeit*, p. 46); « Die Anerkennung der Offenbarungsquellen als höherer Autorität ist hier nur theoretisch vollzogen. Denn dadurch dass die Kirche etwas verkündet, wird es ja im gleichen Augenblick Bestandteil der Tradition, also einer der beiden angeblich übergeordneten Offenbarungsquellen » (W. SCHWEITZER, *Schrift u. Dogma*, p. 32; il ajoute, p. 32-33 : « Der Fall, dass ein kirchlich verkündigter Satz nicht in der Offenbarung gegründet wäre, kann deshalb hier gar nicht eintreten »); O. CULLMANN, *La Trad.*, p. 37; « So wird das kirchliche Lehramt der Ort ■■■ dem entschieden wird, was katholische Wahrheit ist » (W. VON LÄWENICH, *Der moderne Katholizismus*, Witten, 1955, p. 156); H. GRASS, qui a publié un recueil des principaux textes catholiques sur Écriture et Tradition (*Die katholische Lehre von der Hl. Schrift u. von der Tradition (Quellen zur Konfessionskunde, Reihe A. Nr. 1.)*, Lunebourg, 1954), interprète ainsi l'évolution de la notion dans l'Église catholique : en vertu du pouvoir apostolique qui est ■■ elle, l'Église peut proclamer de nouveaux dogmes tout en convenant qu'on ne peut en montrer les appuis à l'époque apostolique, l'Église se met ainsi au-dessus de l'Écriture (p. 5-6).
21. Aux références données par W. KASPER (*Tradition in d. Römischen Schule*, p. 53 et n. 49), ajouter M. le pasteur BAUDRAZ, dans *Le Concile et les conciles*, Paris, 1960, p. 323.
22. *Dogmatique*, trad. française, I/1, Genève, 1953, p. 101 (= *Kirchliche Dogmatik*, I/1, p. 197). Cf. *Credo*, Paris, 1936, App. III, p. 225 s.
23. Voir ENGELLAND, *loc. cit.*; W. SCHWEITZER, *op. cit.*, p. 52; G. GLÖGE, *Offenbarung und Ueberlieferung. Ein dogmatischer Entwurf*, p. 19 s.; E. KINDER, dans *Begegnung d. Christen*, p. 120, 125-129; H. DIEM, *Theologie als kirchliche Wissenschaft*, dans *Dogmatik*, Munich, 1955, II, p. 190 s.; C. KLINKHAMMER, *Gespaltene Christenheit.-darf das sein?*, 1960, p. 11 (l'Écriture donnée à l'Église comme un *bleibendes normatives Gegenüber*).
24. Cf. R. MEHL, *Du catholicisme romain*, Neuchâtel et Paris, 1957, p. 23-37, 63.
25. Ainsi chez Peter BRUNNER, *Schrift u. Trad.*, dans *Viva Vox...*
26. Ainsi chez K. E. SKYDSGAARD, *Scottish ?*, p. 355-356.
27. Sic F. J. TAYLOR, dans *Scripture and Tradition*, ed. by F. W. DILLSTONE, p. 85-86. Cf. F. J. LEENHARDT, « *Sola Scriptura* »..., p. 12 : « Rien n'empêche l'Église romaine de se laisser emporter à tout vent

de doctrine. Elle est ■ propre loi ■ elle-même. Chez elle, le fait constitue le droit... »

28. Nous avons souvent traité des « redécouvertes protestantes » dans des conférences dont nous espérons publier l'une ou l'autre dans un recueil d'études œcuméniques à paraître aux Éd. du Cerf. Voir M. VILLAIN, *Redécouvertes de valeurs catholiques par quelques groupes réformés d'aujourd'hui*, dans *Rythmes du monde*, 1949, p. 57-73; H. SCHÜTTE, *Wiederentdeckung der Kirche in evangelischer Theologie*, dans *Theol. u. Glaube*, 50 (1960), p. 339-358).

29. *Von Sinn der Kirche*, Mayence, 1922, p. 1.

30. Comme le reconnaît E. KINDER, dans *Die Katholizität der Kirche*, p. 35; cf. *infra* le texte de Théo Preiss.

31. D. JENKINS (*op. cit.*, p. 15) parle du dialogue avec les orthodoxes.

32. Voir *Le Christianisme social. Oxford et Édimbourg* (sept.-déc. 1937), p. 279, 318-319, et les textes que je cite dans *Vraie et Fausse Réforme*, 1950, p. 509, n. 266.

33. Voir déjà H. J. HOLTZMANN, *Kanon und Tradition*, Ludwigsburg, 1859, § 50, p. 395 s.; les participants protestants de la Conférence d'Édimbourg, en 1937 (cf. *Le Christianisme social*, sept.-déc. 1937, p. 279; cf. p. 319); J. LOOS et J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Herovorming en Catholiciteit. Een Verklaring*, Rotterdam, 1950; Fr. J. LEENHARDT, *Des raisons et de la façon d'être protestant*, dans *Verbum Caro*, n°s 25-26 (1953), p. 24-44 (p. 31-32 : « À voir les choses de près, personne ne peut se passer de tradition. Chacun reçoit une multitude de traditions (langues, mœurs, structure de pensée). Dans l'Église, il en va de même (catéchisme, chants, habitudes de piété, liturgies). Ces traditions sont l'ossature tutélaire d'un individu, l'apport de la collectivité à l'édification de sa personne. Le fou est le seul qui ait secoué toute tradition. C'est le contenu de la tradition qui diffère selon les cas, et la question est de savoir si la tradition sera, elle aussi, soumise aux exigences de l'enseignement historique et théologique de la Bible »); E. KINDER, dans *Die Katholizität der Kirche*, p. 18-21; ED. SCHLINK, *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen*, Göttingen, 1961, p. 199-200 (« Toute Église se tient, de fait, dans une tradition, qu'elle en ait pris conscience et ait développé un concept dogmatique de Tradition, ou qu'elle ne l'ait point fait... Le nouveau (au moment de la Réforme) n'était pas le principe de la valeur suprême de l'Écriture, mais l'usage critique fait de celle-ci par les Réformateurs contre les traditions dégénérées du moyen âge »). Autres références encore dans P. LENGSELD, *op. cit.*, p. 154, 160.

34. Voir Fr. J. LEENHARDT, dans *Et. théol. et rel.*, 1961, p. 16 s., et *infra*.

35. Dans *Die Katholizität der Kirche*, p. 30 s.

36. H. ENGELLAND, dans *Theol. Literaturzeitg.*, 1960, col. 19 : « Ist vor allem im Wesen der Kirche begründet, dass sie aus der Tradition lebt. » Cf. G. EBELING, *Die Geschichtlichkeit der Kirche*, p. 31-37 et diverses études de Jaroslav PELIKAN, dans le cadre de la Commission du Conseil œcuménique sur « Tradition et traditions ».

37. *La Tradition...* (*Cahiers théol.*, 33), Neuchâtel-Paris, 1953, p. 53. Cf. J. HORNUS, *Évangile et Labarum...*, Genève, 1960, p. 8 : « Ce n'est pas abandonner le principe scripturaire sur lequel est fondée la Réforme que de prêter de nouveau attention à la pensée des Pères de l'Église,

comme le firent d'ailleurs les Réformateurs eux-mêmes, qui en étaient nourris. Nous sommes en train de découvrir que, pour atteindre sa profondeur réelle, le dialogue œcuménique ne doit pas seulement être dans l'espace, mais aussi dans le temps. Tertullien, Origène ou Lactance ne sont pas « parole d'Évangile », mais ils sont parole chrétienne au moins au même titre que les œuvres des théologiens contemporains que nous écoutons avec attention. » Voir encore, plutôt pour les conciles anciens que pour les Pères, M. THURIAN, *L'Unité visible*, p. 78-86 (« La catholicité temporelle ») et, plutôt pour les Pères, A. BENOIT, cité *supra*, ch. VI, n. 18).

38. Ainsi E. FLESSEMAN-VAN LEER, *Tradition and Scripture in the Early Church*, Assen, 1954, p. 186. Parmi les premiers, H. STRATHMANN, *Heilige Schrift u. Tradition und die Einheit der Kirche*, dans *Theol. Blätter*, 21 (1942), col. 33-46.

39. E. KINDER, dans *Die Katholizität der Kirche*, p. 11.

40. Ainsi Regin PRENTER, *Der Auftrag der evangelischen Kirche*, dans *Evangelisch-luther. Kirchenzeitung*, 14 (1960), p. 305-306. Cf. G. GLÖGE, *Offenbarung und Ueberlieferung*, dans *Theol. Literaturzeitg.*, 1954, col. 217; K. E. SKYDSGAARD, *Kerygma u. Dogma*, 1955, p. 169; H. ENGELLAND, dans *Theol. Literaturzeitg.*, col. 19.

41. E. FLESSEMAN-VAN LEER, *op. cit.*, p. 195-196.

42. K. SCHMIDT-CLAUSEN, *Les Courants catholicisants dans le protestantisme allemand*, dans *Istina*, 1960, p. 43-58 (p. 44).

43. Voir le début de l'article de K. E. SKYDSGAARD, dans *Ker. u. Dogma* ou *The Scott. J. of Th.*; E. KINDER, dans *Festg. O. Karrer* et dans *Die Katholizität der Kirche*, p. 11, 22 s.; H. ENGELLAND, art. cité; W. STÄHLIN, *Allein. Recht und Gefahr einer polemischen Formel*, Stuttgart, 1950; H. RÜCKERT, *Schrift, Tradition, Kirche*, Lunebourg, 1951, p. 22 : « Der Katholizismus hat einfach recht, wenn er uns darauf hinweist, dass in dem Dilemma « Schrift » oder « Schrift und Tradition » eine falsche Alternative steckt. Denn erstens ist auch die Schrift Tradition, und zweitens leben auch wir von nichtgeschriebener, wenigstens nicht in der Bibel geschriebener Tradition. Auch Luther hat von ihr gelebt. »

44. E. KINDER, dans *Die Katholizität der Kirche*, p. 34, 55-56; K. E. SKYDSGAARD, *Interim-Report Commission Faith & Order*, août 1960, p. 16-17 (dactylographié).

45. M. THURIAN, *op. cit.*, p. 10-11.

46. Quelques mots en ce sens dans R. P. C. HANSON, *The Church and Tradition in the Pre-Nicene Fathers*, dans *The Scottish Journal of Theol.*, 12 (1959), p. 21-31; J.-C. MARGOT, *Les Épîtres de Pierre*, Genève et Paris, 1960, p. 109; voire dans R. MEHL, *Du catholicisme romain* (*Cahiers théol.*, 40), Neuchâtel-Paris, 1957, p. 35-36.

47. Les déclarations favorables à une tradition exégétique sont très nombreuses. Voir par exemple F. CHR. BAUR, *Der Gegensatz des Katholizismus u. Protestantismus*, Tubingue, 1834, p. 341-342; K. BARTH, dans P. LENGSELD, *op. cit.*, p. 180 s.; G. EBELING et H. ENGELLAND, *ét. citées*; J. ELLUL, *Signification actuelle de la Réforme*, dans *Protestantisme français*, Paris, 1945, p. 178 (« Bien au contraire, la Tradition est bonne et utile lorsqu'elle est remise à sa vraie place et examinée à la lumière de la révélation biblique, et le témoignage des Pères et des Martyrs peut servir de confirmation à la vérité de Dieu pour autant

qu'il est lui-même conforme à l'enseignement de l'Écriture »); O. CULLMANN, *op. cit.*, p. 37-40 et 51; G. GLÖGE, *Offenbarung und Ueberlieferung. Ein dogmatischer Entwurf*, Hambourg, 1954; S. F. WINWARD, dans *Christian Baptism. A fresh Attempt to understand the Rite in terms of Scripture, History and Theology*, ed. by A. GILMAIR, 3<sup>e</sup> éd., Londres, 1960 (l'auteur est un baptiste); Regin PRENTER, *loc. cit.*, *infra*.

48. P.-CH. MARCEL, *Le Baptême, sacrement de l'alliance de grâce*, dans *Revue réformée* (Saint-Germain-en-Laye), 1960, n<sup>os</sup> 2-3, p. 143. Comme exemple d'une « déduction légitime » en matière sacramentelle (pratique), l'auteur donne le fait, non attesté par l'Écriture, que les femmes peuvent participer à la sainte Cène. — On pourra, pour l'idée de fond, comparer, au plan de la prédication pastorale, P. SCHERDING, cité *infra*, et, au point de vue dogmatique, H. DIEM, *Dogmatik...*, Munich, 1955, et *Theologie als kirchliche Wissenschaft*, Munich, 1952.

49. LUTHER : « C'est une chose dangereuse et abominable que d'écouter et de croire quelque chose qui soit en contradiction avec le témoignage unanime, la foi et l'enseignement de toutes les Églises saintes et chrétiennes, selon ce qu'elles ont maintenu depuis le début et durant quinze siècles dans l'univers entier. » MÉLANCHTON, en 1534 : « Ecclesiae auctoritas maxima est », car elle est le peuple de Dieu, et le Christ ne l'abandonnera pas (cf. J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Traditie in de Reformatie en het Katholicisme in de zestiende eeuw*, dans *Med. knl Ned. Ak. van Wet.*, Afd. Letterkunde, N. ser., Deel 15, no 2, Amsterdam, 1952, p. 8 et 12 (cité par CH. MÖLLER, dans *Irénikon*, 25 (1952), p. 338). Cf., pour Luther, *E. H.*, p. 201, n. 16 et *infra*, n. 53).

50. *Schrift und Tradition*, dans *Die Katholizität der Kirche*, p. 49, 51, 52.

51. R. M[artin] A[CHARD], *Écriture et Tradition dans le dialogue entre les chrétiens séparés*, dans *Réforme*, 2 févr. 1957 (cité dans *Doc. cathol.*, 54 (1957), col. 296). Ensuite (cf. col. 297), l'auteur admet l'idée de livres composés dans la communauté, laquelle leur est antérieure et a sans cesse poussé plus loin sa réflexion, dans la ligne des écrits plus anciens, en lisant ces écrits dans sa propre histoire. C'est le principe midrashique, qui se vérifie aussi dans la Tradition.

52. BARTH disait déjà que l'Écriture est mieux comprise dans l'Église que dans un vide artificiel (*Kirchl. Dogmatik*, I/2, p. 678-680). Voir G. HEBERT (anglican), *Which comes first, the Church or the Bible?*, dans *The Student World*, 42 (1949), p. 110-116; C. H. DODD, *The Relevance of the Bible*, dans *Biblical Authority for To-day*, ed. by AL. RICHARDSON & W. SCHWEITZER, Londres, 1951 (on ne peut pas plus séparer la Bible de l'Église que l'Église de la Bible); recensant l'édition de la Bible dite du cardinal Liénart, *Le Christianisme au xx<sup>e</sup> siècle* demandait, en 1951 : « Continuerons-nous à publier la Bible comme si on pouvait en saisir le sens tout seul, ou bien ce sens ne peut-il être saisi que dans la réalité de l'Église? » De son côté, K. E. SKYDSGAARD écrit : « As ■ member of this Church, the individual can then also read and study the Bible » (*Scottish Journ.*, p. 356). M. le pasteur Pierre COURTHIAL constate : « Certes, ce n'est pas la parole de l'Église qui me lie en conscience, c'est seulement la Parole de Dieu. Mais cette Parole de Dieu, c'est l'Église qui me l'a présentée et qui me la présente dans des dimensions, dans une richesse, dans une profondeur qu'à moi seul, membre coupé de Christ, je ne découvrirais pas » (*La Réforme, servante de l'unité*, Coll. *Les Bergers et*

les *Mages*, Paris, 1960, p. 33). Enfin, la Rédaction de *Verbum Caro* reconnaît : « La Commission (de Foi et Constitution) sur « Tradition et traditions » découvre peu à peu la signification de la tradition vivante dans la compréhension de l'Écriture. Le célèbre *Scriptura Sola* se complète heureusement d'un *in consensu Ecclesiae*, tant il est vrai que le Saint-Esprit n'a pas inspiré l'Écriture pour l'usage des chrétiens isolés, mais pour la donner à toute l'Église comme norme de sa foi œcuménique » (14 (1960), p. 297-298).

53. 16 févr. 1546, cité par FR. FUNCK-BRENTANO, *Luther*, p. 344.

54. M. BŒGNER (*Qu'est-ce que l'Église?*, Paris, 1931, p. 96-97) parlait déjà de « la tradition de l'Église, par quoi s'affirme la solidarité des chrétiens à travers les générations et se réalise la communion des saints ». E. KINDER (*Schrift u. Tr.*, dans *Begegnung... (Festg. O. Karrer)*, p. 123 s.) dit qu'on ne peut séparer la Bible de la lecture qui en a été faite, de la compréhension qu'on en a eue, de l'expérience qu'elle a suscitée. Fr. J. LEENHARDT (*Scriptura Sola...*, p. 40-41) a la même idée que M. Thurian, *infra cit.* A la session de la Commission de Foi et Constitution, à Saint-Andrews, en 1960, le professeur DEVADUTT a reconnu que la Commission admet, comme source de la théologie, l'Écriture interprétée sous la conduite du Saint-Esprit; il ajoutait pour son compte, avec l'approbation de presque tous les membres, « ...with due regard to the testimony of the Church throughout the ages ».

55. *Développement du dogme et tradition selon le catholicisme moyen et la théologie réformée*, dans *Verbum Caro*, n° 4 (1947), p. 145-167 (p. 157); cf. *L'Unité visible*, p. 11-12 : « La Tradition est donc une lecture universelle et œcuménique de l'Écriture par l'Église sous la lumière de l'Esprit saint. Seule cette lecture ecclésiale nous introduira à la plénitude de la Parole de Dieu... »

56. Mais notons que « Parole de Dieu » est ici l'Écriture, et qu'on ferme les yeux sur ce que celle-ci comporte, comme texte, de médiations historiques humaines, et, comme Écritures canoniques, d'intervention de l'Église pour leur discernement.

57. Formule de J. RANFT, *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips*, Wurtzbourg, 1931, p. 39.

58. *Cahiers théol.*, 13, Neuchâtel-Paris, 1946, p. 36, n. 2.

59. Cf. notre *Vraie et Fausse Réforme dans l'Église*, Paris, 1950, p. 441 s.

60. S. F. WINWARD (*Scripture, Tradition and Baptism*, dans *Christian Baptism*, ed. by A. GILMORE, Londres, 1959, p. 36), écrit : « It can be reasonably maintained that the aspects of the apostolic tradition have been transmitted to us quite apart from the Scriptures. »

61. Dans la Commission de Foi et Constitution, on a pris conscience de la nécessité de dépasser le *Scriptura Sola* pour faire place à l'Église et au Saint-Esprit : on a proposé de parler de *Scriptura suprema* (cf. *Conference on Faith and Order, Meetings at Amsterdam & Baarn*, 1948, p. 31-32).

62. *Systematische Theologie*, I, p. 64, cité par P. LENGSELD, *op. cit.* p. 165.

63. *Credo*, trad. française, Paris, 1936, App. III (Dogmatique et Tradition), p. 225-228.

64. Le rapport du Comité américain de continuation de Foi et Constitution reconnaît que le N. T. ■ été composé dans l'Église et pour

l'Église (cf. *The Nature of the Church*, 1945, p. 15-16). Voir aussi M. RAMSEY, archevêque de Cantorbery, *The Healing of our divisions*, 1947, p. 4. Mais citons surtout ces paroles de l'évêque anglican en Afrique du Sud, N. S. TALBOT, lors de la discussion générale de la Conférence d'Edimbourg (*Foi et Constitution. Actes officiels de la Deuxième Conf. univ. Edimbourg*, 3-18 août 1937, Paris, 1939, p. 84) : « Je voudrais bien être au clair sur le problème de l'Église créée par la Parole de Dieu. En lisant le gros volume sur le Ministère et les Sacrements, et plus spécialement les contributions luthériennes, je me prenais à dire : « Voilà quelque chose qui a pour eux beaucoup de sens et d'importance; mais, quant à moi, sous cette forme, je ne le comprends pas. » Ce n'est peut-être qu'un exemple de l'insoluble problème de ce qui est venu en premier lieu : le poussin ou l'œuf. Il se peut, pour finir, que nous tournions dans un cercle. Si vous dites que l'Église est créée par la Parole, cela paraît suggérer que la Parole de Dieu a une existence séparée de l'Église et que l'Église n'est à la Parole qu'une suite ou un appendice. C'était une position courante quand les saintes Écritures étaient considérées comme la Parole de Dieu par excellence, tandis que la Parole de Dieu était indépendante de l'Église. La Parole de Dieu était semblable à un météore tombant tout droit des cieux. Cette déclaration : « L'Église est créée par la Parole de Dieu » veut-elle dire que la Parole de Dieu a une sorte d'indépendance propre, à part de l'Église? Car voici la difficulté que j'éprouve : si l'Église n'avait pas existé, la Parole n'aurait jamais été prêchée; si l'Église n'avait pas été donnée par Dieu, on n'aurait jamais entendu parler de notre Seigneur. Ce dont l'Église témoigne n'aurait jamais atteint le monde, si ce n'est par le témoignage de l'Église. Pour mettre la chose autrement, quelle est la relation de cette affirmation (l'Église est créée par la Parole de Dieu) à celle des épîtres pastorales : l'Église est la colonne et le fondement de la vérité? Comme je l'ai dit, il se peut que la pensée tourne dans un cercle; mais il me semble qu'il y a lieu d'insister sur la priorité de l'Église par rapport à l'Évangile qui n'aurait jamais été donné au monde s'il n'y avait pas eu l'Église » (cf. *supra*, n. 14).

65. Position bien connue de M.-O. CULLMANN, partagée par de très nombreux théologiens protestants : « La théologie catholique, pour combattre la thèse protestante de la supériorité de l'Écriture, souligne beaucoup l'antériorité de la Tradition par rapport à l'Écriture. Cette antériorité est un fait que nul ne songe à nier, à condition toutefois de préciser qu'il s'agit de l'antériorité de la Tradition apostolique » (*La Tradition*, p. 41). Aussi « le fait de la priorité de la tradition apostolique orale par rapport à sa fixation écrite ne prouvera rien pour la Tradition « tout court »... » (p. 42).

66. E. FLESSEMAN-VAN LEER, *The Controversy about Scripture and Tradition between Thomas More and William Tyndale*, dans *Nederlands Archief voor Kerkelijke Geschiedenis*, N. S. 43 (1959), p. 143-164.

67. *Vraie et Fausse Réforme dans l'Église*, p. 422 s.

68. Les plus beaux textes sont ceux de Luther : voir notre *Vraie et Fausse Réforme dans l'Église*, p. 422-423 et p. 424, n. 132, p. 504-505. LUTHER, *Von den Konziliis und Kirchen*, 3<sup>e</sup> partie (W., 50, p. 629-630). Cf. CALVIN, *Lettre à Sadolet* (éd. Je sers, dans *Trois Traités*, p. 50).

69. HERMAS, *Past.*, Simil. IX, 15, 4 s.; ORIGÈNE, *C. Celsum*, VI, 77 (KÖETSCHAU, *Orig. Werke*, II, p. 147); S. AUGUSTIN : « *Prædicaverunt*

(Apostoli) verbum veritatis et genuerunt ecclesias » (*En. in Ps.*, 44, 23 : *P. L.*, 36, 508); S. PIERRE CHRYSOLOGUE, *Sermo*, 99 (*P. L.*, 52, 479); S. GRÉGOIRE LE GRAND, très nombreux textes.

70. Cf. *Ac*, 6, 7, 12, 24; cf. 19, 20; *Jn*, 17, 20; 1 *P*, 1, 23-25, etc.; R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg, 1962, p. 34 s.

71. P. SCHERDING, *Réflexions sur le principe scripturaire et son application au ministère de la parole*, dans *R. H. P. R.*, 36 (1956), p. 208-231. — Sur la responsabilité de l'orthodoxie protestante dans le passage de la Parole (*supra*, n. 68) au Livre, voir J. R. GEISELMANN, *Die Hl. Schrift u. die Tradition*, Freiburg, 1962, p. 84, 87, 95 (citant H. RÜCKERT, *Schrift, Tradition, Kirche*, 1951, p. 22-23).

72. On pourrait relever, chez certains auteurs protestants, comme une nostalgie de la Tradition, au sens où nous en avons parlé *supra*, à savoir comme transmission de réalités. Voir par exemple A. NEESER, *Le Drame de la Parole de Dieu d'après la Bible*, Lausanne, 1945; le pasteur JÜRGEN, dans *Um die Einheit der Kirche*, hrsg. von J. CASPER, p. 182-183.

73. N'ayant pas à exposer ces thèses pour elles-mêmes dans le présent ouvrage, nous résumons seulement une étude faite d'autre part. On pourra se reporter à CALVIN, *Épître à Sadolet et Traité des scandales* (dans *Trois Traités*, éd. Je sers, respectivement p. 50 s. et p. 286); *Épître à François I<sup>er</sup>*, en tête de l'*Institution*, 23 août 1535; *Institution*, éd. de 1541, ch. 15 (éd. Coll. Budé, t. IV, p. 149 s.). Cf., parmi nos références contemporaines, E. KINDER, *Schrift u. Trad.*, dans *Begegnung d. Christen*, p. 121.

74. R. MEHL (*Perspectives œcuméniques ouvertes par la 3<sup>e</sup> Conférence mondiale de « Foi et Constitution »*, dans *R. H. P. R.*, 33 (1953), p. 261-267; p. 263) : « Quelle place le ministère, en tant qu'institution, en tant que régulièrement ordonné, tient-il dans la définition de l'Église? Faut-il l'ajouter aux deux autres éléments de la définition, la prédication de la parole et l'administration des sacrements? A-t-il même dignité qu'eux? Il est évident que l'être même de l'Église est ministère, c'est-à-dire service. Mais à ne pas voir que ce ministère consiste précisément dans la prédication aux hommes de la bonne nouvelle du salut, à juxtaposer à ce service majeur le ministère en tant qu'ordonné et organisé, on s'achemine lentement, mais sûrement, vers une définition de l'Église qui trouve sa garantie dans la continuité de ce ministère lui-même, c'est-à-dire dans la succession apostolique... » (*Contra*, voir *infra*, n. 79.)

75. Cf. H. DIEM, *Das Problem des Schriftkanons* (*Theol. Studien*), 1952. K. BARTH dit : « Quand Dieu se révèle, cela signifie que Dieu intervient lui-même comme connu et connaissant, su et sachant, parlant et écoutant » (*Christliche Dogmatik*, p. 139; cf. *Kirchliche Dogmatik*, I/1, p. 250 s.; I/2, p. 222 s. (nous dirions : comme parlant et donnant de pouvoir écouter, etc.))

76. P. BENOIT, dans *R. B.*, 62 (1955), p. 263, reproduit dans *Exégèse et Théologie*, Paris, 1961, t. II, p. 315 s.

77. J. DANIELOU, *Réponse à Oscar Cullmann*, dans *Dieu vivant*, n° 24 (1953), p. 107-116 (p. 113).

78. O. CULLMANN écrit : « La présence réelle des Apôtres dans l'Église de tous les temps nous est donnée dans le N. T. »; « L'actualisation du témoignage des Apôtres, c'est l'Écriture, comme l'actuali-

sation de l'œuvre rédemptrice du Christ, ce sont les sacrements » (*La Tradition*, p. 36 et 54). Notons que plusieurs Apôtres n'ont rien écrit...

79. *La Vie pastorale* (n° 40 de *Verbum Caro*), 1956. Cette esquisse trouverait son complément dans la traduction (par A. JAERMANN et R. PAQUIER) de l'étude de GR. DIX, *Le Ministère dans l'Église ancienne*, Neuchâtel-Paris, 1955 : J. von Allmen écrit, dans la préface : « J'espère montrer bientôt, dans une étude sur « la doctrine du ministère d'après « les écrits symboliques réformés du XVI<sup>e</sup> siècle », qu'au temps de la Réforme, sans hésiter, on a placé le ministère, avec la prédication et les sacrements, parmi les éléments qui constituent l'Église et sans lequel elle se perdrait » (p. 11). — De l'étude de Gr. Dix, rapprochons un article de PH. MENOUD, *L'Église et les ministères selon le N. T.* (*Cahiers théol.*, 23), Neuchâtel-Paris, 1949, surtout p. 49-61, où l'épiscopat est compris comme une autorité venant d'en haut et s'incarnant dans une personne.

80. Analyse de ce qui se passe de positif dans le temps : voir *art. cités infra*, n. 87 et 89. Fonction enseignante : *Was erwarten evangelische Christen vom ökumenischen Konzil?*, dans *Ökumenische Rundschau*, 9 (1960), p. 77-90, en particulier p. 80.

81. « *Sola Scriptura* » ou *Écriture et Tradition* (*Études théol. et relig.*, 1961, p. 5-46), cf. p. 22 s. — Cela peut répondre à O. CULLMANN cité *supra*, n. 65.

82. Cf. p. 38. Et encore : « Il n'y a pas de césure entre les temps apostoliques et le temps de l'Église, en ce sens que la présence réelle du Christ continue des premiers au second (suit cit. de *Mt*, 28, 18-20) » (p. 31). Leenhardt admettrait même, pour ce prolongement de l'apostolat, une certaine infaillibilité (cf. p. 32 s.).

83. *Hervorming en Catholiciteit. Een Verklaring*, Rotterdam, 1950, Voir *Église vivante*, 1950/4, p. 495 s.; *Vers l'unité chrét.*, juin 1951, p. 2-6.

84. P. Y. ÉMERY, *Réforme et Unité*, dans *Verbum Caro*, n° 61 (1962), p. 42-65. Citons ce texte des p. 52-53 : « Si l'Écriture s'était constituée anciennement et résonnait actuellement dans l'Église sans l'intermédiaire d'hommes, elle serait une norme extérieure à l'Église, une règle qui dominerait l'Église, un principe de réforme auquel l'Église n'aurait qu'à se confronter (c'est ainsi que la théologie protestante moyenne a tendance à présenter le rôle de l'Écriture). Telle n'est pas la volonté de Dieu, qui a confié l'Écriture à l'Église tout aussi bien qu'il confiait l'Église à l'Écriture. Norme de la vie de l'Église, l'Écriture est comme une réalité intérieure à l'Église, une réalité ecclésiale. D'une certaine manière l'Écriture a pris naissance dans l'Église, puisque les Apôtres, colonnes de l'Église, étaient aussi ses premiers membres. Et d'autre part c'est l'Église — et en elle chacun de ses membres — qui est chargée par Dieu, avec son secours, de mettre l'Écriture en pratique et de référer elle-même cette pratique à la norme de l'Écriture. Au début ce furent les Apôtres qui posèrent le fondement de l'Église, la Parole vivante du Christ, et portaient la responsabilité de confronter la vie de l'Église à son fondement inaliénable. Depuis leur mort, l'Écriture est la consignation de ce fondement. Mais en elle-même, elle est une chose, une chose très sainte, mais une chose — un livre. Cette chose n'a pas de vie indépendamment de l'Église. Aussi faut-il que les Apôtres aient des successeurs (ils l'ont prévu), non pour poser un autre fonde-

ment, mais pour donner vie à ce fondement, et pour confronter cette vie avec le fondement. Telle est la tâche de tout chrétien; telle est la tâche en particulier de ceux que Dieu donne à l'Église avec le ministère et l'autorité de veiller sur cette vie, de l'organiser dans l'unité du corps et de présider à la confrontation de la vie et de son fondement, autrement dit de présider à la réforme de l'Église. »

85. *Vraie et Fausse Réforme dans l'Église*, p. 446 s. Aux références données là, ajouter ERIC M. WAHLSTROM (luthér.), dans *The Nature of the Church*, New York, 1945, p. 39-40; H. MENTZ, *Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang*, Munich, 1960, p. 22-28 et 88.

86. Cf. E. H., p. 43. La théologie catholique de la Tradition se développe sous le signe de cet enchaînement de mandats (cf. par exemple FRANZELIN, *De Div. Trad.*, th. IV et V, p. 23 s.).

87. Voir E. KINDER, dans *Begegnung d. Christen*, p. 125; K. E. SKYDSGAARD, dans *The Scottish Journal*, p. 339-345, 356. De façon plus générale, cf. M. VILLAIN, *Introd. à l'œcuménisme*, 3<sup>e</sup> éd., Tournai-Paris, 1961, p. 251 s.; J. BOSCH, *Le Dialogue catholique-protestant*, Paris, 1960, p. 62, 69; même J.-L. LEUBA, *Le Rapport entre l'Esprit et la Tradition selon le N. T.*, dans *Verbum Caro*, n<sup>o</sup> 50 (1959), p. 133-150 (p. 149), et M. THURIAN, art. cité supra, n. 55.

88. Ainsi J. Bosch, J.-L. Leuba, M. Thurian, voire O. Cullmann.

89. En particulier J.-L. LEUBA (outre l'étude citée n. 87), *La Tâche actuelle de la théologie protestante*, dans *Verbum Caro*, n<sup>o</sup> 45 (1958), p. 54-67, et dans un papier rédigé pour la Commission théologique du Conseil œcuménique des Églises, mai 1956.

90. Ainsi TH.-G. CHIFFLOT, *Le Christ et le temps. Réflexions sur un livre récent*, dans M.-D., n<sup>o</sup> 13 (1948), p. 26-49 (reprod. dans *Théologie de l'Histoire*, Paris, 1960, p. 9-48); TH. STROTMANN, *Le Christ et le temps*, dans *Irenikon*, 21 (1948), p. 395-410; H. STIRNIMANN, *Apostel-Amt und apostolische Ueberlieferung*, dans *Freiburger Zeitsch. f. Phil. u. Theol.*, 4 (1957), p. 129-147; F. FRISQUE, *Oscar Cullmann. Une théologie de l'histoire du salut*, Paris et Tournai, 1960, p. 160 s.; J. MOUROUX, *Le Mystère du temps*, Paris, 1962, surtout p. 150 s. — Critique orthodoxe : O. CLÉMENT, *Transfigurer le temps*, Paris, 1959, p. 53, 61. — Nous ne connaissons que le titre des études espagnoles suivantes : Jésus Silvestre ARRIETA, *La Iglesia del intervalo : aspecto escatológico del tiempo de la Iglesia en Oscar Cullmann*, dans *Miscellanea Comillas*, n<sup>o</sup> 31 (1959), p. 191-297; Antonio BRIVA MIRABENT, *El tiempo de la Iglesia en la teología de Cullmann*, Barcelone, 1961.

91. Cf. J.-L. LEUBA, art. cité supra, n. 89.

92. *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, 2<sup>e</sup> éd., Bruxelles et Paris, 1936, t. I, p. 279, 336-337. Cf. R. BRÊCHET, *Du Christ à l'Église. Le dynamisme de l'Incarnation dans l'Évangile de S. Jean*, dans *Divus Thomas* (Pl.), 56 (1953), p. 67-98; A. FEUILLET, *Le Temps de l'Église d'après le IV<sup>e</sup> Évangile et l'Apocalypse*, dans M.-D., n<sup>o</sup> 65 (1961), p. 60-79, qui cite d'autres travaux.

93. Nous avons essayé de formuler l'aspect complémentaire de transcendence du Christ à son Corps, dans *Le Christ, Chef invisible de son Corps visible*, dans les rapports d'un Colloque de Christologie à paraître aux Éd. Desclée de Brouwer.

94. *Schrift und Dogma in der Ökumene*, Gütersloh, 1953, p. 42. ■

95. Comme on le voit dans la déclaration des 29 personnalités cal-

vinistes néerlandaises, citée *supra*, n. 83. Signalons une autre approche des mêmes idées dans E. R. FAIRWEATHER, *Scripture in Tradition*, dans *Canadian Journal of Theology*, 5 (1954), p. 7-14 (cf. E. LAMIRANDE, dans *Rev. de l'Univ. d'Ottawa*, 1962, p. 193).

96. Nous avons touché à cette question dans *Vraie et Fausse Réforme dans l'Église*, Paris, 1950, 424, 452 s.; *Pour le dialogue avec le Mouvement œcuménique*, dans *Verbum Caro*, n° 4 (1950), p. 111-123; *Le Christ, Marie et l'Église*, Paris, 1952; *Regards et Réflexions sur la christologie de Luther*, dans *Chalcedon in Geschichte u. Gegenwart*, Wurtzbourg, t. III, 1954, p. 457-486 (reprod. dans *Chrétiens en dialogue. Études et Témoignages œcuméniques*, Paris, 1963).

## EXCURSUS A

1. Voir M. HOEPERS, *Der neue Bund bei den Propheten*, Freiburg, 1933, p. 85 s. (Jér.), 91 s. (Ez.); P. VAN IMSCHOOT, *L'Esprit de Jahvé et l'alliance nouvelle dans l'A. T.*, dans *E. T. L.*, 13 (1936), p. 201-220.

2. Le Dieu vivant est celui auquel l'homme de foi dit « mon Dieu »; celui en qui on a confiance, celui qu'on sert comme dans un temple, le vrai temple étant l'âme ainsi vouée au Dieu vivant (voir 2 Co, 6, 16; Rm, 9, 26; 1 Tm, 3, 15; 4, 10 (6, 17 Vg); 1 Thess, 1, 9).

3. Voir par exemple Is, 11, 1-6; 32, 15-18; 44, 3-5; 61, 1-3; Aggée, 2, 5; Zach, 4, 6; P. VAN IMSCHOOT, *art. cité*.

4. Voir *supra*, p. 307, n. 65. Le cœur est la disposition foncière (Jr, 32, 39 et 40); on doit aimer Dieu de tout son cœur (Dt, 6, 5; Mc, 12, 30 s. et par.). Le Seigneur voit le cœur (1 Sam, 16, 7), il le sonde ou l'écoute (Ps, 17, 3; Jr, 17, 10; 11, 20; 20, 12; Ps, 7, 10). La circoncision du cœur (Lev, 26, 41; Dt, 10, 16).

5. A. H., III, 4, 1 et 2 : « Quid autem si nec apostoli quidem Scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi Traditionis quam tradiderunt his quibus committebant ecclesias? Cui ordinationi adsentiant multae gentes barbarorum eorum qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem, et ueterum Traditionem diligenter custodientes » (P. G., 7, 855; SAGNARD, *S. Ch.*, 34, p. 116 et 117).

6. « Ces choses » (que disait Polycarpe), par la miséricorde de Dieu qui est venue sur moi, je les ai écoutées avec soin et je les ai notées, non pas sur du papier, mais dans mon cœur, et toujours, par la grâce de Dieu, je les ai ruminées avec fidélité » (*apud* EUSÈBE, *H. E.*, V, 20, 7 (SCHWARTZ, *G. C. S.*, II/1, p. 484; trad. G. BARDY, *S. Ch.*, 41, Paris, 1955, p. 62)).

7. *Sermo* 212, 2 (P. L., 38, 1060).

8. « Intentis itaque animis Symbolum discite, et quod vobis sicut accepimus tradimus non alieni materiae quae corrumpi potest, sed paginis vestri cordis ascribite » (éd. WILSON, p. 53). Il y avait aussi un rite d'onction des oreilles (et des narines), dans lequel plusieurs prières parlaient d'ouverture des oreilles du cœur (cf. *D. A. C. L.*, I, col. 2533).

9. *Strom.*, VI, 15, 131, 4-5 (P. G., 9, 356 B; O. STAHLIN, *Clem.*, II, p. 498).

10. *Com. in Mat.*, hom. 1 : P. G., 57, 13-14.

11. Ainsi c. 17, 29 (P. L., 44, 218), où il compare la loi mosaïque et la loi nouvelle : « Ibi in tabulis lapideis digitus Dei operatus est; hic in cordibus hominum... »; n. 30, col. 219, avec citation de 2 Cor, 3, 3; c. 19, n. 32 et 35, avec citation de Jér, 31, 31-34 et de 2 Cor, 3, 3 (col. 220 s., 222); c. 21, n. 36 (col. 222); c. 25, n. 42, où il reprend ces thèmes et cite 2 Cor, 3, 3, etc.

12. Voir *Catech.*, III, 20, dans *Huit Catéchèses baptismales inédites*, éd. A. WENGER (S. Ch., 50, Paris, 1957, p. 162-163) : « Souvenons-nous des traités que nous avons passés avec lui. Je m'adresse à vous tous... nous avons signé avec le Christ un traité, non à l'encre, mais avec l'esprit, non à la plume, mais de notre parole » (cf. *Catech.*, IV, 31 (p. 198)).

13. ORIGÈNE, *In libr. Jesu Nave*, hom. 9, n. 4 (P. G., 12, 873-874). Sur ce thème du Deutéronome, deuxième loi (Évang.), voir H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, t. I/1 (Théologie, 41), Paris, 1959, p. 315; p. 329, n. 8.

14. Très fréquent parallèle. Par exemple S. JEAN CHRYSOSTOME, *Com. in Mat.*, hom. 1 (P. G., 57, 15); S. JÉRÔME, *Ad Fabiolum*, 7 (référence donnée par P. Evdokimov dans *Verbum Caro*, n° 62, p. 179, mais que nous n'avons pas retrouvée à l'endroit indiqué); S. AUGUSTIN, *De Spir. et litt.*, 21, 36 (P. L., 44, 222); AMBROSIAS, *Lib. Quaest. Vet. et N. Test.*, 95, 2 (C. S. E. L., 50, 168), etc. Voir notre *Pentecôte*, Paris, 1956, p. 60 s.; J. LÉCUYER, *Le Sacerdoce dans le myst. du Christ (Lex Orandi)*, 24), Paris, 1957, p. 45 s., 313-338.

15. *Antirrheticus*, III, 7 : P. G., 100, 385 CD.

16. Nous ne trouvons 2 Cor, 3, 3 cité que dans le *Sermo I de circumcissione* (Opera, éd. QUARACCHI, IX, 134 b), dans le cadre de l'opposition de la loi ancienne et de la loi nouvelle.

17. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 106, a. 2. S. AUGUSTIN, *De Spir. et litt.*, 14, 23 et 17, 30 (P. L., 44, 215 et 219).

18. Voir I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 106, a. 1, sed c.; a. 2, ad 3; III<sup>a</sup>, q. 42, a. 4, ad 2; q. 72, a. 11; *Com. in 2 Cor*, c. 3, lect. 1; *In Hebr.*, c. 8, lect. 3 fin. Tous ces textes sont très remarquables.

19. THOMAS NETTER (WALDENSIS), *Doctrinale antiquitatum catholicae Ecclesiae*, éd. BLANCIOTTI, 3 vol., Venise, 1757-1759, t. I, lib. II, a. 2, c. 25, n. 5 (p. 372). Et cf. M. HURLEY, *Scriptura Sola. Wyclif and his Critics*, New York, 1960, surtout p. 55 s. Notons ici que l'idée de loi, contenue et cachée dans le cœur (la poitrine : *in pectore, in scrinio pectoris*) du Législateur, était courante au moyen âge. BRUNO DE SEGNI dit que « tota et integra scientia (Evangelii) continetur in pectore Salvatoris » (*Expos. in Exod.*, c. 25 : P. L., 164, 315). Il était courant, chez les canonistes, de dire que le pape est censé contenir tous les droits dans les archives de son cœur (cf. N. NILLES, *In scrinio pectoris sui. Ueber den Brustschrein Bonifaz' VIII*, dans Z. K. T., 1895, p. 2-13; Fr. GILLMANN, *Romanus Pontifex jura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere*, dans *Archiv f. kath. Kirchenrecht*, 92 (1912), p. 3 s.; 106 (1926), p. 156 s.; 108 (1928), p. 524 s.; 109 (1929), p. 249 s.).

20. *De Trium linguarum et Studii Theologici Ratione Dialogus*, 1519 : voir *Bibl. Ref. Neerland.*, 3 (1905), p. 64, et G. H. TAVARD, *Holy Writ or Holy Church*, Londres, 1959, p. 170.

21. *Assertio Septem Sacramentorum adversus Lutherum*, 1521, c. De

confirmatione. L'édition que nous avons consultée est sans indication de date et de lieu; p. 96 : « Cui quare non debeat de quibusdam credere (quanquam non leguntur in evangeliiis), quum (ut Augustinus ait) nisi tradente ecclesia scire non posses, quae sint evangelia? Quorum si nulum unquam scriptum esset, maneret tamen evangelium scriptum in cordibus fidelium, quod antiquius fuit omnium evangelistarum codicibus, manerent sacramenta... » (Voir J. BEUMER, *Die Opposition gegen das lutherische Schriftprinzip in der Assertio septem sacramentorum Heinrichs VIII. von England*, dans *Gregorianum*, 42 (1961), p. 97-106.)

22. Voir fol. 4<sup>r</sup> : cet Évangile est dans les cœurs de ceux qui sont les dépositaires de la vraie Révélation : le Fils, l'Esprit saint, les Apôtres, les martyrs, les confesseurs, c'est l'Église elle-même en son unité. Fol. 5<sup>r</sup> : la Loi a été écrite sur des tables de pierre, l'Évangile l'a été dans les cœurs; il est antérieur à l'Écriture (cf. G. H. TAVARD, p. 120).

23. Sans pagination (cf. G. H. TAVARD, p. 123). La Parole de l'Esprit est la loi évangélique. Le Christ ■ envoyé les Apôtres prêcher, il ne leur ■ pas commandé d'écrire, et lui-même n'a rien écrit. Les Apôtres devaient imprimer l'Évangile dans le cœur de leurs auditeurs. La loi évangélique est principalement la loi écrite dans le cœur de l'Église; cette loi n'est qu'un index de la loi intérieure ou mentale.

24. *Gruntliche unterrichte. Was eyn frommer Christen von der heyiligen Kirchen, von den Vetern lere, und heyiligen schriftt halten soll. Aus Göttlichen schriftten getzogen une beweret*, fol. 38<sup>r</sup>, G. H. TAVARD, p. 162 et 164.

25. *De Auctoritate Ecclesiae et Scriptura adversus Lutherum*, 1522, publié en 1524; G. H. TAVARD, p. 124-128.

26. *Enchiridion Locorum Communium* (1522), éd. P. SCHLAGER (*Corpus Catholicorum*, 12), Munster, 1927; cf. G. H. TAVARD, p. 164.

27. *Confutatio Lutheranismi*, 1530, éd. L. SCHMITT, p. 87, cité par G. H. TAVARD, p. 165.

28. *De Ecclesiasticis scripturis et dogmatibus libri quatuor*, 1533, éd. R. TAPPER, Louvain, 1556. Et voir J. L. MURPHY, *The Notion of Tradition in John Driedo*, Milwaukee, 1959, surtout p. 73 s.

Lib. IV, c. 4, fol. 238<sup>v</sup> : « Neque enim idcirco verificata sunt evangelica dogmata, quia ecclesia et evangelistae sic sunt testificati, sed e contrario potius, ecclesia et evangelici scriptores, haec idcirco olim sunt testificati, quia vera erant, et per Christum et apostolos revera sic facta et adimpleta, eandem tamen evangeliorum scripturam esse ad probandum efficacem et autenticam, declaratum est per auctoritatem et testimonium ecclesiae, in Spiritu Sancto testificantis hanc scripturam continere ea quae docere praecepit Christus, dicens apostolis : Euntes in mundum universum, praedicate evangelium omni creaturae. Evangelium nondum erat scriptum, nisi in cordibus discipulorum, et praecepit Christus collegio apostolorum praedicare evangelium. » Cap. 5, pars 2, fol. 343<sup>r</sup> : « Considerandum est ergo ex supradictis, quod universales et vere Deo digni apostoli, habentes sensum prophetarum et evangeliorum scriptum in cordibus suis, fideliter exequentes praeceptum magistri praecipientis, quatenus in mundum universum euntes, testes essent ac praedicarent evangelium, per quorum linguas loquebatur Spiritus Sanctus, non tamen conati sunt evangelium scribere in chartis et pergamentis, quam in cordibus hominum, scientes vivam vocem habere indigere, non suasoriis argumentis humani spiritus. Unde ab initio

iam late per omnem locum erat dispersa Christi ecclesia, erantque in observantia ecclesiae ritus et instituta quaedam ab apostolis praecepta, priusquam scripta essent ulla evangelia... »

29 *C. T.*, I, p. 484-485 : « Ea autem fidei nostrae principia tria esse inveniēmus. Nam doctrinam nostram non nisi revelationem quandam diversis temporibus factam dinoscitur. Patriarchis primum, quorum fidem in sacris scripturis habemus — hasque vetus testamentum nominamus. Procedente tempore placuit divinae bonitati eadem et longe plura hominibus per unigenitum Filium suum revelare, qui non scripto, sed ore, non in charta, sed in corde plantavit evangelium suum, prout nihilominus iidem prophetae praedixerant — et hoc novum testamentum dicimus. Eorum tamen, quae ■ Christo emanarunt, quaedam scripturae demandata, quaedam in cordibus hominum relictā fuerunt — hocque secundum principium est fidei nostrae. Tertium autem, quoniam non semper Filius hominis nobiscum mansurus erat, Spiritum Sanctum suum in mundum misit, qui Dei secreta et quae dubia apud homines erant declararet... »

30. « Totum evangelium potest dici traditio, eo quod per vivam Jesu Christi et apostolorum vocem, primitus in cordibus hominum disseminatum est » (*op. cit.*, fol. 2<sup>v</sup> : nous devons ces textes à G. H. TAVARD, *Tradition in Early Post-Tridentine Theology*, dans *Theol. Studies*, 23 (1962), p. 377-405 (p. 391 s.).

31. *Op. cit.*, fol. 5<sup>r</sup>.

32. *Op. cit.*, fol. 220<sup>r</sup> (G. H. TAVARD, p. 292, n. 64).

33. « Atramento mortuo in sacris codicibus expressum », « in materialibus aut lapideis tabulis » (G. H. TAVARD, p. 393).

34. *De Locis theol.*, lib. III, c. 3, *primum fundam.* (éd. SERRY, p. 67 b) : « Lex ergo evangelica, quae lex spiritus est, non literae, non est a principio literis exarata, sed in animis fidelium insculpta. »

35. *Ibid.*, *quartum fundam.*, p. 69 b.

36. Par exemple JEAN DE LA PEÑA, O. P. (Salamanque, 1559), *Comm. in II<sup>am</sup> II<sup>ae</sup>*, q. 1, a. 10 : « Doctrina revelata immediate a Deo sive fuerit scripta in chartis, sive in intellectibus et cordibus fidelium, eiusdem est auctoritatis » (dans C. POZO, *La Teoria del Progreso dogmatico en los Teólogos de la Escuela de Salamanca*, Madrid, 1959, p. 151); BAÑEZ, *In I<sup>am</sup> Partem...*, q. 1, a. 8 (1584) : « Sacra Scriptura praecipue est in corde Ecclesiae, secundario vero in libris et editionibus » (éd. BELTRAN DE HEREDIA, Salamanque, 1934, p. 71); STAPHYLUS (*In causa religionis sparsim editi libri*, Ingolstadt, 1613, p. 24), oppose le « Vivum cor Ecclesiae » aux « mortuae chartacae membranae Scripturarum ». Par contre, nous n'avons pas rencontré le thème de l'Évangile écrit dans les cœurs, en tout cas pas la citation de 2 Cor, 3, 3, dans S. ROBERT BELLARMIN, *I<sup>a</sup> Controversia generalis : De Verbo Dei*, lib. IV.

37. Voir notre *Vraie et Fausse Réforme dans l'Église (Unam Sanctam)*, 20), Paris, 1950, p. 423 s.

38. Voir *E. H.*, p. 151-166.

39. Par exemple Eck (cf. G. H. TAVARD, *Holy Writ*, p. 123). Sinon primauté, du moins égalité, fondée dans le fait que le principe opérant ici et là est le même, à savoir le Saint-Esprit. C'est la position de nombreux théologiens (Driedo : cf. MURPHY, *op. cit.*, p. 93; Jean de la Peña cité *supra*, n. 35), c'est celle du concile de Trente : « pari pietatis affectu », expression empruntée ■■ texte de S. Basile si souvent invoqué.

40. Voir dans G. H. TAVARD, p. 152, les textes de Michel Vehe († 1539) et Alberto Pio († 1531); p. 156, Jean Faber, évêque de Wiener-Neustadt († 1541), et Sadolet († 1547); p. 162-163, Nicolas Ellenbog († 1543); p. 164-169, Nicolas Herborn († 1535).

41. Voir G. H. TAVARD, p. 157, avec référence à Jean Mensing.

42. Cf. G. H. TAVARD, p. 120-123.

43. STANISLAI HOSII, ... *Opera omnia in duos divisa tomos*, Cologne, 1584, t. I, 321 : « Non est Evangelium ubi non est Ecclesia. Non est Ecclesia ubi non est Evangelium. Non quod Scriptura non haberi possit extra Ecclesiam... sed vivum Evangelium ipsa est Ecclesia, extra quam pelles haberi, sive chartae possunt, atramentum haberi potest, litterae sive characteres, quibus conscriptum est Evangelium, haberi possunt; caeterum ipsum Evangelium extra Ecclesiam non habetur, nec haberi potest. Quae causa est, quod Apostoli Spiritu Sancto pleni, cum symbolum tradidissent, nusquam proposuerunt : « Credo sancta « Biblia, aut sanctum Evangelium », sed « Credo... sanctam Ecclesiam ». In ea sunt Biblia, in ea est Evangelium, in ea sanus est Evangelii intellectus; quin ipsa potius est Evangelium, scriptum non atramento, sed Spiritu Dei vivi, non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus. »

44. En particulier, la notion de *vicarius*. Nous espérons pouvoir publier le résultat de ces recherches. Voir déjà *Ecce constitui te super gentes et regna* (Jer, I, 10) « in Geschichte und Gegenwart », dans *Theologie in Gesch. u. Gegenwart. Festschrift M. Schmaus*, Munich, 1957, p. 671-696.

45. Voir *Les Sources patristiques du droit de l'Église du VIII<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, Mulhouse, 1957.

46. Notre thème a parfois été repris, à leur manière, par les spirituels. S. JEAN EUDES, par exemple, compare le cœur de Marie à « un Évangile vivant, dans lequel la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ est écrite avec le doigt de Dieu, qui est le Saint-Esprit » (cité par CH. FLACHAIRE, *La Dévotion à la Vierge Marie dans la littérature catholique au commencement du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1916, p. 133).

47. Dans la *Theologische Quartalschrift*, 1823, p. 497.

48. Lessing, Schleiermacher : cf. *E. H.*, p. 246. Voir P. CHAILLET, *La Tradition vivante*, dans *Rev. Sc. ph. th.*, 1938, p. 172 et, pour MÖHLER p. 173.

49. « Die Tradition ist das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort » : *Symbolik*, § 38, 1<sup>re</sup> éd., p. 271; éd. J. R. GEISELMANN, 1957, p. 415. Cf. *Die Einheit*, add. III : éd. E. VIERNEISEL, Mayence, 1925, p. 192; *Athanasius d. Grosse*, t. I, p. 124 : la Tradition = « ein den Christen einwohnendes Grundgefühl, das sich durch ihre erste Erziehung in der Kirche gebildet hat ». Perrone a emprunté l'idée à Möhler (W. KASPER, *Die Tradition in der Römischen Schule*, Freiburg, 1962, p. 95, n. 114).

50. Voir son rapport *Die Orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien...*, dans *Procès-verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes*, 26 nov.-6 déc. 1936, Athènes, 1939, p. 146-147.

51. *De div. Tradit.*, th. XX, 1 (p. 253).

## EXCURSUS B

1. Voir études citées à la Bibliographie; tout récemment encore, dans *E. T. L.*, 1962, p. 76.

2. En particulier S. AUGUSTIN, *De Pecc. mer. et remiss.*, II, 36, 59 (*P. L.*, 44, 186) : l'Écriture propose clairement ce que l'homme ne peut ignorer sans risquer son salut; *C. Faustum*, XXII, c. 95 et 96 (42, 464); *De Doctr. christ.*, II, 9, 14 (34, 42) : « Iis enim quae aperte in Scripturis posita sunt, inveniuntur illa omnia quae continent fidem moresque vivendi, spem scilicet atque caritatem de quibus libro superiore tractavimus. » Voir Alcuin, Théodulphe d'Orléans et Bruno de Segni cité *supra*, ch. V, n. 10 (Bruno : « ... Unumquodque Evangelium per se universo mundo sufficeret ad fidem, doctrinam et salutem »); S. BONAVENTURE : « Veritas enim fidei et vitae sanctitas non aliunde quam ex scripturarum fonte hauritur » (*Opusc.*, 13 : *Determinationes...*, p. 1, q. 3; *Opera*, éd. QUARACCHI, VII, p. 339).

3. S. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catech.*, IV, n. 17 (*P. G.*, 33, 476-477); S. JEAN CHRYSOSTOME, *In Epist. 2 ad Thess.*, hom. 3, 4 : « Tout est clair et droit dans les divines Écritures, elles nous font connaître tout ce qui est nécessaire » (*P. G.*, 62, 485); S. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *In Joan.*, lib. XII : « Tout ce que le Seigneur a fait n'a pas été fixé par écrit (il s'agit de *Jn*, 21, 25), mais seulement ce qu'on a estimé suffisant, soit par rapport aux mœurs, soit par rapport aux dogmes, pour parvenir à la Cité d'en haut, brillant d'œuvres et de vertus, afin d'être réunis à la Cité des Premiers-nés » (*P. G.*, 74, 756); commentant le même verset de *Jn*, 21, 25, EUTHYME ZIGABÈNE († 1022) écrit : « Ils n'ont écrit que ce qui était le plus utile et le plus nécessaire pour la religion et la foi...; à celui qui reçoit cela, les autres choses ne seront pas nécessaires » (*Com. in Joan.* : *P. G.*, 129, 1501).

4. *De Concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio*, q. 3, c. 6 (*P. L.*, 158, 528 B).

5. « Nec rectae confessioni officit, si nonnulla confessionis verba in canonicis minime reperiantur scripturis. Ob hoc enim maxime symbola conciliorum scripturis illis sunt superaddita, ut illi doceant vel disserant quae ili aperte non habentur. Quis enim Trinitatem, vel tres personas in ea sibi coaeternas et coaequales, quarum unaquaeque sit Deus, in illis scripturis dici meminerit, aut Pilatus Pontius appellari, aut ad inferos animam descendisse Christi, et alia quaedam quae in verbis non continentur canonicis? Multa profecto fidei necessaria post Evangelium ab apostolis vel apostolicis viris addita sunt, quae ex verbis evangelicis, minime comprobantur, sicut est de virginitate Matris Domini etiam post partum iugiter conservata, et de aliis fortasse multis » (*Introd. ad theol.*, lib. II, c. 14 : *P. L.*, 178, 1076).

6. Pour S. BONAVENTURE, ce sacrement avait été institué par l'Esprit Saint après la Pentecôte (*IV Sent.*, d. 7, a. 1, q. 1, ad 1 (Quar., IV, p. 164)).

7. Notons ce témoignage du moine BOSON (vers 1140?) : « Porro si sacramentum nominatur, non tamen inter illa generalia ac principalia sacramenta annumeratur, sine quibus christiana salus non habetur » (J. LEBOURLIER, *Un témoin de l'élaboration de la liste des sacrements*, dans *R. T. A. M.*, 21 (1954), p. 130-137 : p. 130). Pour le vocabulaire,

cf. ROLAND BANDINELLI (Alexandre III), « sacramenta necessitatis » (GIETL, *Die Sentenzen...*, Freiburg, 1891, p. 261-262) : Roland est de l'école d'Abélard.

8. On invoquait parfois, pour la confirmation, *Mt*, 19, 13 (S. THOMAS, *IV Sent.*, d. 7, q. 1, a. 1, ad 1). De toute façon, disait S. Thomas, la forme de ce sacrement est connue par la tradition orale (*ibid.*, q. 1, a. 3).

9. *IV Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1, q<sup>a</sup> 3, ad 1 : « Multa Dominus fecit et dixit quae in Evangeliiis non continentur. Illa enim praecipue curaverunt Evangelistae tradere quae ad necessitatem salutis et ecclesiasticae dispositionis pertinent; et ideo potius institutionem baptismi et poenitentiae et eucharistiae et ordinis a Christo factam narraverunt quam extremae unctionis vel conformationis, quae neque sunt de necessitate salutis neque ad dispositionem sive distinctionem Ecclesiae pertinent... » (Cf. I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 108, a. 2.)

10. *De Veritate*, q. 14, a. 11, c. (Deus est provisurus in omnibus necessariis ad salutem) et ad 1 (hoc ad divinam Providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem).

11. Relevons, à propos de *Jn*, 21, 25 : « Non omnia scripta sunt, sed quae sufficiunt ad fidem nostram » (*Com. in Joann.*, c. 20, n. 6 : éd. Quaracchi, VI, p. 516); « Omnis veritas salutaris vel in Scriptura est vel ab ea emanat vel ad eam reducitur » (*Sermo I in Circumcisione Domini*, IX, p. 138).

12. *Sum. theol.*, p. 1, tract. 1, q. 3, memb. 2, sed c. 2 (éd. BORGNET, t. XXXI, p. 16), avec référence à lib. XIV *De Trinitate*. Il s'agit certainement du passage (*De Trin.*, XIV, 1, 3 : P. L., 42, 1037) où, après avoir distingué sagesse et science, celle-ci étant la connaissance des choses humaines, Augustin dit s'intéresser non à toute science, non à tout ce qu'on peut chercher à savoir des choses humaines, mais seulement à ce par quoi la foi salutaire, celle qui conduit à la vraie béatitude, est engendrée, nourrie, défendue, fortifiée. Ce texte de S. Augustin est cité par S. THOMAS, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 1, a. 2, s. c. : on notera, *ibid.*, ad 2, « Scriptura seu sacra doctrina ». Il est cité par exemple encore par GRÉGOIRE DE RIMINI († 1358) qui écrivait : « Constat quia quidlibet tale vel expresse secundum se continetur in sacra scriptura vel ex contentis in ea deducitur, alioquin non ipsa sufficeret ad nostram salutem et nostrae defensionem fidei, etc., quod est contra Augustinum... » (*Sent.*, I, d. 1, q. 1, a. 2 : cité par W. PALMER, *op. infra cit.*, p. 14, n. e).

13. « In ipsa (Scriptura) clarissime traduntur ea quae sunt necessaria et sufficientia ad finem ultimum consequendum » (cité par P. DE VOOGHT, *Les Sources*, p. 111).

14. *Dialogus*, lib. II, c. 1, dans GOLDAST, *Monarchia...*, t. II (Amsterdam, 1631), p. 410-411 : « Illae solae veritates sunt catholicae reputandae et de necessitate salutis credendae quae in canone Bibliae explicite vel implicite asseruntur (...). Omnes autem aliae veritates quae nec in Biblia sunt insertae nec contentis in ea, consequentia formali et necessaria possunt inferri, licet in scripturis sanctorum et in definitionibus summorum Pontificum asserantur, et etiam ab omnibus fidelibus teneantur, non sunt catholicae reputandae : nec est necessarium ad salutem eis per fidem firmiter adhaerere » (p. 410) : Occam invoque ensuite des textes d'Écriture et de S. Augustin en ce sens.

15. C. 2-5, p. 411-416.

16. Voir *E. H.*, p. 129 s.

17. Nous manquons d'une étude historique d'ensemble sur la critique théologique aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles : classification et hiérarchisation des propositions doctrinales, notes théologiques, positives et négatives, etc. Il serait intéressant de comparer les catégories et le vocabulaire de S. Thomas d'Aquin d'un côté, de Guillaume d'Occam de l'autre. S. Thomas donnait son attention principale au contenu (*quod*; objet formel *quod*) de la Foi. Appartenait, selon lui, en raison même de son contenu, *secundum se*, à titre immédiat et premier, *principaliter*, ce qui, de par son contenu intrinsèque, a rapport direct à la vie éternelle, c'est-à-dire à notre fin divine. Par contre, d'autres affirmations ne relèvent de la Révélation et de la Foi qu'en raison de leur rapport (extrinsèque) aux vérités précédentes. Elles relèvent de la Foi « per accidens et secundario ». La sainte Écriture contient nombre de tels énoncés : tous ceux qui apportent de purs éléments de fait, accidentels par rapport aux « per quae ducimur ad vitam aeternam » (voir II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 1, a. 6, ad 1 et a. 8; q. 2, a. 5 c et a. 7; cf. I<sup>a</sup>, q. 32, a. 4). Il n'y a pas coïncidence absolue entre les catégories d'Occam et celles de S. Thomas. Il existe même, entre nos deux auteurs, une notable différence de climat. L'intérêt ne porte pas exactement sur les mêmes choses. Chez S. Thomas, l'accent est mis sur le contenu intrinsèque des vérités, considéré dans son rapport avec cette certaine réalité qu'est la vie éternelle selon le plan de salut de Dieu. Chez Occam, il est mis sur ce qu'on est tenu de croire, ce en quoi il n'est pas loisible de prendre sa liberté.

18. *Opera omnia*, éd. Ellies DU PIN, Anvers, 1706, t. I, p. 22-28.

19. Cf. G. THILS, *Le « Tractatus de Ecclesia » de Jean de Raguse*, dans *Angelicum*, 17 (1940), p. 219-244 (p. 235).

20. *Institution* de 1541, ch. 15 (éd. Coll. Budé, t. IV, p. 171). Le texte latin de 1559, qui est de Calvin lui-même, porte également : « Nos si demus illud primum errare non possee ecclesiam in rebus ad salutem necessariis... » (IV, 8, 13 : *C. R.*, 30 : *Opera Calvini*, II, 855); de même la version française de ce texte, 1560 (*Opera*, IV, 736). Faut-il voir une intention dans le fait que, dans ces textes plus tardifs, la précision de l'inerrance es choses nécessaires à salut n'est plus donnée à propos de la thèse des papistes, mais seulement là où Calvin précise ce qu'il admet, lui, à ce sujet?

21. *Examen...*, dans *Opera omnia*, Ingolstadt, 1543, f. 101-139. Cf. H. KLOMP, *Kirche, Freiheit und Gesetz bei dem Franziskanertheologen Kaspar Schatzgeyer* (*Reformationsgeschichtl. Studien u. Texte*, 84), Munster, 1959, p. 103-104 et 135, où, en n. 100, est cité ce texte : « Scriptura quidem sacra sufficienter tradit in agilibus necessaria ad salutem... » (Cf. aussi G. H. TAVARD, *Holy Writ*, p. 174 bas.)

22. *Antilutherus*, fol. XXIX v, cf. G. H. TAVARD, *op. cit.*, p. 160.

23. *De Ecclesiasticis scripturis et dogmatibus*, lib. IV, c. 6, éd. Louvain, 1556, fol. 265 B (dans *E. H.*, p. 148, nous avons dit, par erreur : 1550). Driedo y revient souvent ailleurs.

24. *C. T.*, V/2, p. 18.

25. Résumant le débat, MASSARELLI écrivait, dans son *Diarium*, en date du 26 février 1546 : « Frustra, inquit (D. Clodiensis), nos modo quaerere traditiones per manus verbo et observantia communis ecclesiae ad nos deventas, cum habeamus evangelium, in quo omnia quae

ad salutem et vitam christianam necessaria sunt, scripta inveniuntur. » On cite à Nacchianti les textes du N. T. parlant de traditions, puis le texte du Ps.-DENYS, *Eccl. Hier.*, I, 4. Massarelli continue : « Quod autem Augustinus dicat in evangelio omnia esse scripta quae necessaria sunt ad salutem, verba illa formaliter intelligi debent, scilicet ad fidem Christi accipiendum ut salvi fiamus. Quo vero ad mores et christianam vitam instituendam, certe non omnia scripta sunt, quare ipse Deus noster ait : *Mittam...* (*Jn*, 15, 26; 14, 26) » (*C. T.*, I/1, p. 494). Notons ici, chez Massarelli, une thèse très intéressante touchant le domaine habituel des traditions non écrites : thèse qui rejoint les conclusions de notre propre enquête historique (*E. H.*, p. 64-75).

26. *C. T.*, XII, p. 521, l. 47-52. Noter ce que pouvait recouvrir alors le mot *traditiones*.

27. Voir U. HORST, *Das Verhältnis von Schrift und Tradition nach Melchior Cano*, dans *Trierer Theol. Zeitsch.*, 69 (1960), p. 207-223 (p. 222).

28. *De Divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus*, Cologne, 1549, fol. 144<sup>r</sup> : « Adde quod multa sunt in Ecclesia universali recepta, et ea quidem ad salutem necessaria, quae Scriptura canonica dilucide constare minime possunt, sed per Christi apostolorum traditionem illi innotuerunt » (Voir G. H. TAVARD, *Tradition in Early Post-Tridentine Theology*, dans *Theolog. Studies*, 23 (1962), p. 377-405 (p. 395)).

29. « Sancta Scriptura in genere et in communi continet omnia quae sunt necessaria ad salutem aeternam. Admonet enim nos ut traditiones apostolorum veneremur et suscipiamus; rursus admonet nos et auctoritate ecclesiae quae est columna et firmamentum veritatis... » (Cité d'après le ms. Vat. 4628, f. 40<sup>r</sup>, par C. POZO, *La Teoria del Progreso dogmatico en los Teólogos de la Escuela de Salamanca*, Madrid, 1959, p. 191, n. 53.)

30. *De Controversiis*, I, lib. IV, c. 11, éd. Paris, 1870, p. 223. Cf. c. 3, p. 197 : « ...in Scripturis non contineri *expresse* totam doctrinam necessariam, sive de fide sive de moribus et proinde praeter verbum Dei scriptum requiri etiam verbum Dei non scriptum, id est divinas et apostolicas traditiones. »

31. Lettre à M. de Cherelles : *Œuvres*, Paris, 1622, p. 843 (cité par W. PALMER, *op. cit. infra*, II, p. 16, n. j). Le « médiatement » n'est pas compris dans le sens de l'*in genere et in communi* de Medina, mais au sens d'une explication du contenu de l'Écriture dans la Tradition.

32. Cf. *Institution*, IV, 10, 30 (*C. R.*, 32 (*Opera Calvini*, IV), 794) : « Puisque Dieu a fidelement compris en sa parole et nous a pleinement déclaré quelle est toute la vraie règle de justice, toute la façon de le bien servir, et tout ce qui estoit nécessaire pour nostre salut, il le faut avoir pour nostre seul maistre en cela. Quant à la discipline externe et aux cérémonies, il ne nous ■ point voulu ordonner en particulier et comme de mot à mot comment il nous faut gouverner (...). Finalement, pource que Dieu n'en a rien dit par exprès, d'autant que ce n'estoyent point choses nécessaires à nostre salut... »

33. Ainsi W. PALMER, *A Treatise in the Church of Christ*, Londres, 1838, t. II, p. 10 s. (= part. III, ch. I); A. P. FORBES, *An Explanation of the XXXIX Articles*, Oxford et Londres, 1871, p. 95 s.; CH. GORE, *Roman Catholic Claims*, Londres, 1888, p. 60 s.; E. C. S. GIBSON, *The Thirty-nine Articles of the Church of England*, Londres, 1906, p. 239-240.

34. Voir H. MAROT, *Aux origines de la théologie anglicane. Écriture et Tradition chez Richard Hooker* († 1600), dans *Irenikon*, 33 (1960), p. 321-343. — Hooker combat un biblicisme qui voudrait régler toute la vie de l'Église à partir du seul texte scripturaire. Il montre que l'Écriture ne donne que des indications générales et que l'Église, faisant usage de la raison, développe valablement la tradition qui, providentiellement guidée, s'impose à nous : cf. en particulier le livre V des *Laws of Ecclesiastical Polity*, que tout candidat anglican au ministère doit étudier.

35. Voir CALVIN, *Institution*, IV, 1, 12 (éd. latine, C. R., 30 (= *Opera Calvini*, II), col. 755-756).

36. Cf. W. A. VISSER'T HOOFT, *Notre tâche œcuménique à la lumière de l'Histoire*, Genève, 1955, p. 7. Sur l'irénisme d'inspiration humaniste, voir *Ecumenical Rev.*, juill. 1955, p. 311-312; R. ROUSE et ST. CH. NEILL, *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, Londres, 1954; Fr. W. KANTZENBACH, *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation...*, Stuttgart, 1957; R. STUPPERICH, *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen*, dans *Schriften d. Vereins f. Reformationsgesch.*, 53 (1936), H. 2.

37. Voir F. W. KANTZENBACH, *op. cit.* (supra, n. 36).

38. BUCER, *De vera ecclesiarum in doctrina, ceremoniis et disciplina reconciliatione et compositione*, 1542. Cf. F. W. KANTZENBACH, *op. cit.*, p. 131 s.

39. Cf. W. A. VISSER'T HOOFT, *op. cit.*, p. 7.

40. Cf. R. ROUSE et ST. CH. NEILL, *op. cit.*, p. 38.

41. Cf. H. MAROT, *art. cité* (n. 34). Hooker parle de « matters necessary unto salvation ».

42. Avant Laud, déjà Lancelot ANDREWES (*Responsio ad Apologiam Cardinalis Bellarmini*, 1610); William LAUD, dispute avec J. Percy, surnommé Fisher, en 1622 (éd. moderne, *A Relation of the Conference between William Laud... and Mister Fisher*, par C. H. SIMPKINSON, 1901). Ensuite, James USSHER, Sermon sur l'unité de l'Église, 1624 et *Answer to a Challenge made by a Jesuit*, 1625, ch. II; Jeremy TAYLOR, *Dissuasive from Popery*, 1664, part. I, bk 1, § 2; Henry HAMMOND, *Of Fundamentals*, 1654, etc.

43. Voir H. SCHÜSSLER, *Georg Calixt. Theologie und Kirchenpolitik. Eine Studie zur Ökumenizität des Luthertums*, Wiesbaden, 1961, p. 54 s.

44. JURIEU, *Traité de l'unité de l'Église, du schisme et des points fondamentaux*, 1688; *Tableau du socinianisme*, 1690, p. 116. Voir R. STRUMAN, *La Perpétuité de la foi dans la controverse Bossuet-Jurieu, 1686-1691*, dans *R. H. E.*, 37 (1941), p. 145-189 (p. 171 s.).

45. BOSSUET, Lettre à Leibniz, 1700, dans *Correspondance*, éd. des Œuvres par LACHAT, t. XII, p. 146.

46. Voir FRANZELIN, *De div. Tradit.*, th. XXIII, p. 283 s.; L. BILLOT, *De Ecclesia*, th. XVII (3<sup>e</sup> éd., Prato, 1909, p. 396); *De immutabilitate Traditionis*, 1922, c. II (cf. D. T. C., t. XV, col 1344); M. D'HERBIGNY, *Theologica de Ecclesia*, Paris, 1921, n. 227, 235, 390; L. DE GRANDMAISON, *Le Dogme chrétien*, Paris, 1928, p. 247; A. MICHEL, *art. Explicite* dans D. T. C., t. V, col. 1869.

47. Cf. FRANZELIN, *op. cit.*, th. XVII, p. 232 s.

# Table des Auteurs cités

## A

Abélard P., 256, 346.  
 Acace, 325.  
 Agathon, 265.  
 Alain de Lille, 311, 325.  
 Albert le Grand (S.), 275, 347.  
 Alcuin, 308.  
 Aldhelme, 280.  
 Alès A. d', 99, 298, 306.  
 Allen E. L., 290.  
 Allmen J. J. von, 238, 272, 339.  
 Allo B., 305.  
 Alphonse de Castro, 289.  
 Alszeghy Z., 297.  
 Altaner B., 298.  
 Amalaire, 276, 281.  
 Amann E., 323.  
 Ambroise (S.), 23, 267, 269, 280, 309, 316.  
 Ambrosiaster, 342.  
 Andersen W., 330.  
 Andrewes L., 350.  
 Anselme (S.), 256, 346.  
 Anselme de Laon (Pseudo-), 325.  
 Anselme de Lucques, 325.  
 André Ant., 257, 347.  
 Antoniadis E., 254, 345.  
 Arnold F. X., 281, 290.  
 Arrieta S., 340.  
*Articles* (XXXIX art. anglic.), 259-260.  
 Asmussen H., 329.

Asting R., 39, 274, 281.  
 Athanase (S.), 20-21, 45, 195, 265, 271, 291, 293, 310, 316, 318, 325.  
 Aubert R., 297, 322.  
 Augustin (S.), 21, 23, 61, 94, 143, 171, 194, 195, 201, 204, 247, 248, 264, 265, 267-268, 270, 271, 276, 280, 284, 291, 296, 299, 303, 308, 309, 310, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 320, 321, 325, 326, 327, 337, 341, 342, 346, 347.  
 Augustin (Pseudo-), 269.  
 Auzou G., 281, 316.

## B

Bacht H., 321.  
 Baehrens. Voir Origène.  
 Bailly, 319.  
 Bainvel J.-V., 226, 287, 293, 308, 319.  
 Bakhuizen van den Brinck, 228, 316, 329, 333, 335.  
 Balic C., 292.  
 Bañez D., 344.  
 Bardet (Past.), 229.  
 Bardy G., 267, 302, 315, 325, 341.  
 Bareille G., 266.  
 Baril H., 284.  
 Barnabé (Pseudo-), 48, 278.  
 Barth K., 165, 175, 221, 232, 299, 332, 334, 335, 336, 338.

## LA TRADITION ET LES TRADITIONS

- Basile (S.), 21, 195, 201, 265, 268, 275, 284, 301, 306, 309, 324.  
 Batiffol P., 315, 326.  
 Baudraz (Past.), 332.  
 Bauer, 285.  
 Bauerreiss R., 279, 280.  
 Baumgartner Ch., 293.  
 Baur F. Chr., 334.  
 Bayard. Voir Cyprien.  
 Beauchet L., 295.  
 Beauduin L., 122, 284, 305.  
 Bède (S.), 45, 312.  
 Bellarmin (S.) Rob., 137, 258-259, 286, 317, 318, 320, 322, 344, 349.  
 Benoît (S.), 325.  
 Benoît A., 266, 303, 314, 315, 323, 324, 327, 330, 334.  
 Benoit P., 338.  
 Berengaud, 276.  
 Béranger de Tours, 144.  
 Bernard (S.), 268, 291, 325.  
 Bernard Ph., 301.  
 Bernard R., 315.  
 Bertholet A., 284.  
 Beumer J., 9, 292, 308, 314, 319, 343.  
 Beyssac, 318.  
 Biemer G., 11, 293, 294, 319, 320.  
 Billot L., 95, 296, 350.  
 Biot F., 302.  
 Bittremieux J., 284.  
 Blaise-Chirat, 268, 293, 325.  
 Bliemetzrieder F., 326.  
 Blondel M., 11, 122, 123-126, 127-129, 209, 254, 305-306.  
 Boas G., 7, 263.  
 Bockel P., 323.  
 Bodin C., 283.  
 Bœgner M., 332, 336.  
 Boismard M.-E., 295.  
 Bolshakoff S., 294.  
 Bonaventure (S.), 58, 248, 256, 300-301, 312, 327, 342, 346, 347.  
 Bonsirven J., 299.  
 Borella P., 267, 269.  
 Borgnet. Voir Albert le Grand.  
 Bosc J., 340.  
 Boson, 346.  
 Bossuet, 8, 111-112, 187, 261, 301, 320, 319, 323, 350.  
 Botte B., 200, 266, 269, 277, 301, 326.  
 Bouyer L., 179-180, 302, 304, 312, 322.  
 Boyer Ch., 319.  
 Braun F.-M., 299.  
 Brêchet R., 340.  
 Bremond H., 306.  
 Brinckmann B., 321.  
 Brinktrine J., 303.  
 Brugère L., 289.  
 Brunetière F., 310.  
 Brunner P., 329, 332.  
 Bruno F., 319.  
 Bruno de Segni, 308, 342, 346.  
 Bruyne M. de, 279.  
 Buber M., 270.  
 Bucer M., 260, 350.  
 Buehler C. F., 269.  
 Buehler K., 270.

## C

- Cajetan, 96, 282, 291, 295, 297.  
 Calixt G., 261.  
 Calvin J., 116-117, 217, 219, 220, 259, 285, 303, 331, 332, 349, 357, 350.  
 Camelot P., 267, 283, 298, 315. Et voir Ignace d'Ant.  
 Cano Melch., 83, 137, 251, 258, 292, 307, 344.  
 Capelle B., 266, 303, 304, 322.  
 Cappuyns M., 303.  
 Card. de Lorraine, 84.  
 Carpenter H. J., 267.  
 Casel O., 111, 120-121, 205, 273, 301, 305, 316, 327.  
 Casper J., 338.  
 Cassander G., 260, 319.  
*Catéch. (Long) russe*, 286.  
 Célestin I<sup>er</sup>, 303.  
 Cerfaux L., 286.  
 Cervini (Card.), 281, 291-292, 344, 350.  
 Chaillet P., 265, 292, 293, 345.  
 Charlier C., 309, 319.  
 Chavasse A., 25, 266, 323.  
 Chenu M.-D., 272, 312, 323, 325.  
 Chiffleur Th.-G., 340.  
*Christian. au XX<sup>e</sup> s. (Le)*, 335.  
 Clément O., 272, 340.  
 Clément de Rome (S.), 240.  
*Clémentines (Pseudo-)*, 314.

Clément d'Alex., 247, 271, 289,  
310, 313, 341.  
Clérissac H., 135, 293, 307.  
Clichtoue J., 258, 348.  
Closen G.-E., 309.  
Cochleus, 250, 310, 331, 343.  
*Codex Jur. Can.*, 318.  
Cohen B., 266.  
Cohen J., 302.  
Collinet P., 265.  
Colson J., 284.  
Combes A., 327.  
Concile : Carthage (256), 312.  
— Chalcedoine (451), 108,  
324.  
— CP (553), 108, 265, 316,  
324, 325.  
— CP (680), 108.  
— Francfort (794), 325.  
— Latran (649), 324.  
— Nicée (787), 108, 265,  
287, 324.  
— Orange (529), 300.  
— Trente, 43, 52, 82, 109,  
166 s., 268, 281-282,  
286, 287, 291-292, 293,  
316, 328.  
— Utrecht (1865), 295.  
— Vatican I, 52, 282, 287,  
288, 292, 298, 300, 318,  
320.  
Congar Y., 11, 263, 265, 269, 272,  
273, 274, 275, 277, 281, 289, 290,  
293, 294, 295, 296, 297, 298, 300,  
301, 302, 304, 308, 309, 311, 315,  
316, 317, 320, 323, 326, 327, 331,  
333, 336, 337, 340, 341, 342, 344,  
345.  
Connolly R. H., 266.  
*Const. Apost.*, 200, 276.  
Costello Ch. J., 289.  
Coulson J., 294.  
Courthial P., 335.  
Cousin V., 283.  
Cristiani L., 321.  
Croiset A., 283.  
Cronin A.-J., 135.  
Cullmann O., 11, 222, 225, 241-  
242, 260, 329, 332, 333, 335, 337,  
338-339.  
Cyprien (S.), 24, 48, 102, 267, 278,  
299, 312.

Cyrille d'Al. (S.), 24-25, 142, 195,  
268, 310, 317, 324, 325, 326, 346.  
Cyrille de Jér. (S.), 21, 25, 265, 267,  
268, 270, 314, 321, 346.

## D

Dahl N. A., 275, 285.  
Dalmais I.-H., 272, 303, 322.  
Daniélou J., 272, 275, 277, 278,  
279, 296, 323, 338.  
Darboy (Mgr), 282.  
Davis H.-F., 294.  
Decker B., 319.  
Deden D., 263.  
Dejaifve G., 330.  
Delahaye K., 296.  
Délesty, 306.  
Delfino, 320.  
Deneffe A., 11, 286, 287, 289, 328.  
Denys de Cor., 310.  
Denys (Pseudo-Aréop.), 282, 349.  
Devadutt, 336.  
De Vooght P., 11, 169, 255, 320,  
346, 347.  
Dewailly L.-M., 270, 271, 281, 321.  
Dhanis E., 299.  
*Didachè*, 266.  
Dieckmann H., 299.  
Diem H., 164, 318, 329, 332, 335,  
338.  
Dillenschneider Cl., 12, 288, 292,  
296.  
Dillistone F. W. D., 329.  
*Diognète (Ép. à)*, 90, 295, 325.  
Dix Gr., 289, 339.  
Dodd C. H., 335.  
Dölger F. J., 266, 280.  
Döllinger I., 316.  
Donceur P., 327.  
Dondaine H. F., 267.  
Dondeyne A., 268.  
Dosithée, 299.  
Drey, 181, 322.  
Driedo J., 250, 258, 283, 289, 307,  
331, 343, 344, 348.  
Dubarle A.-M., 302, 321, 330.  
Dufrenne M., 274.  
Dumas A., 266.  
Du Perron, 259, 319, 349.  
Duployé P., 184, 302, 322.  
Dupont J., 312.

## LA TRADITION ET LES TRADITIONS

Dupront A., 298.

Durand A., 299.

### E

Ebeling G., 174, 274, 298, 321, 329,

332, 333, 334.

Eck J., 249-250, 253, 343.

Ehrhardt A., 265.

Eichenseer C., 266, 267, 269, 270.

E. K. D., 224.

Elert W., 327.

Ellenbog Nic., 345.

Ellul J., 334.

Émery P. Y., 239, 339.

Emilianos (Mgr), 294.

Engelland H., 329, 331, 333, 334.

Épiphanie (S.), 324.

Érasme, 260.

Éthérie, 23, 267.

Eusèbe, 265, 271, 277, 284, 288,

302, 315, 324, 341.

Euthyme Zigabène, 346.

Evdokimov P., 94, 296, 342.

### F

Faber J., 294, 345.

Fagliolo V., 284.

Fairweather E. R., 329, 341.

Fascher E., 282.

Feiner J., 286.

Fessler (Mgr), 323.

Feuillet A., 340.

Février P.-A., 279.

Filograssi G., 287, 322.

Fischer B., 296.

Flachaire Ch., 345.

Flesseman-Van Leer E., 12, 232,

233, 308, 310, 321, 334, 337.

Florovski G., 196-198, 326.

Florus de Lyon, 280.

Forbes A. P., 349.

Fraenkel P., 330.

François de Sales (S.), 97, 297, 322.

Franzelin J. B., 66, 73, 181, 254,

286, 287, 295, 296, 314, 315, 316,

328, 340, 345, 350.

Fridrichsen A., 276.

Friedrich G., 176, 281, 317.

Fries H., 292, 293.

Frisque F., 340.

Fuchs V., 302.

Fulgence de Ruspe (S.), 267.

Fulligan N., 302.

Funck-Brentano F., 336.

Funk, 276.

### G

Gagé P., 323.

Gaillard J., 274.

Gaime P., 316.

Gardeil A., 298.

Gasser (Mgr), 321.

Geenen G., 268.

Geffré Cl.-J., 274.

Geiselman R. J., 12, 67, 167, 283,

285, 286, 288, 291, 292, 293, 294,

308, 309, 315, 318, 319, 328, 331,

338, 345.

Gélase I<sup>er</sup>, 291, 325.

*Gélasien* (Sacram.), 25, 269, 281.

Geraets Th. F., 300, 328.

Germanos de Tyat., 294.

Gerson J., 54, 257, 283, 348.

Ghellinck J. de, 269, 324.

Giblet J., 290, 299.

Gibson E. C. S., 349.

Gietl, 347.

Gillmann F., 342.

Gilmore A., 335, 336.

Girarda J. M., 299.

Gløge G., 329, 332, 334, 335.

Goldast, 347.

Gorce D., 308, 309, 323.

Gore Ch., 349.

Goudge ÉL., 135.

Goupil A.-A., 295.

Grabmann M., 317.

Grass H., 332.

Gratien, 145, 192, 312, 324.

Gratieux A., 327.

Grandmaison L. de, 350.

Greenslade S. L., 327.

Grégoire de Nysse (S.), 21, 32, 265,

272.

Grégoire le Grand (S.), 45, 141,

271, 276, 308, 310, 315, 324, 325,

327, 338.

Grégoire VII (S.), 325.

Grégoire IX, 325.

Grégoire de Rimini, 347.

Grelot P., 277.

# TABLE DES AUTEURS CITÉS

Grosche R., 304.  
Guardini R., 223, 333.  
Guéranger P., 191, 323.  
Guibert J. de, 288, 292.  
Guignebert Ch., 174, 321.  
Guitton J., 285, 306.  
Gusdorf G., 270.

## H

Hahn, 265, 270, 290, 309.  
Hamann A., 327.  
Hamer J., 295.  
Hammond H., 350.  
Hanozin P., 309.  
Hanson R. P. C., 9, 313, 334.  
Hanssens J. M., 268, 281.  
Harding Th., 317.  
Harduin, 299.  
Harnack A. von, 44, 276.  
Hartel. Voir Cyprien.  
Hasler V. E., 276.  
Harvey. Voir Irénée.  
Hazard P., 306.  
Hazewinkel-Suinga D., 265.  
Hebert G., 289.  
Hefe, 169.  
Heiler F., 310.  
Henri VIII, 249, 342.  
Henri de Clairvaux, 285.  
Herbigny M. d', 289, 350.  
Herborn Nic., 46, 250, 277, 317, 343.  
Heredia Belt. de, 344.  
Hermann H., 279.  
Hermas, 337.  
Herwegen I., 266.  
Hilaire (S.), 142, 195, 267, 275, 291, 310, 311, 314.  
Hildebert de Lav., 280.  
Hippolyte (S.), 25, 47, 98, 101, 266, 269, 277, 278, 289, 299.  
Høpers M., 341.  
Hofmann F., 315.  
Holstein H., 8, 12, 169, 266, 270, 272, 276, 289, 306, 313, 320, 326, 327, 330.  
Holtzmann H. J., 333.  
Hooker R., 260, 350.  
Höpfl H., 321.  
Hornus J., 333.  
Horst U., 308, 319, 349.

*Hortus delic.*, 308.  
Hosius Stan., 253, 345.  
Hugues de Rouen, 324.  
Hugues de Saint-Victor, 280.  
Humbert de Moyenmoutier, 324, 325.  
Hurley M., 342.  
Huss J., 298.

## I

Ibañez Arena A., 319.  
Ignace d'Antioche (S.), 54, 113, 118, 276, 283, 301, 304, 310, 313.  
Innocent III, 49, 264, 281.  
Irénée (S.), 20, 23, 38-39, 47, 48, 49, 54, 58, 81, 101, 139, 142, 171, 247, 265, 266, 272, 274, 276, 277, 278, 281, 283, 284, 285, 288, 289, 290, 296, 299, 310, 313, 314, 320, 341.  
Isidore (S.), 280, 299, 312.  
Ivanka E. von, 292, 294.

## I

Jaermann A., 339.  
Jäger (Mgr), 295.  
Jaki St., 315.  
Janot E., 304.  
Jean XXIII, 203, 263, 327.  
Jean Chrysostome (S.), 141, 201, 248, 276, 308, 342, 346.  
Jean de Damas (S.), 147, 265.  
Jean Eudes (S.), 345.  
Jean Diacre, 324, 326.  
Jean de Naples, 267.  
Jean de Raguse, 257.  
Jean Pupper, 298.  
Jean Rucherat, 298.  
Jedin H., 320.  
Jenkins D., 329, 333.  
Jérôme (S.), 130, 141, 143, 195, 275, 289, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 325, 342.  
Jounel P., 317, 323.  
Journet Ch., 274, 287, 289, 302.  
Joyce G.-G., 292.  
Jungmann J. A., 277, 301, 303, 317, 323.  
Junius Fr., 260.  
Jürgen, 338.

## LA TRADITION ET LES TRADITIONS

Jurieu P., 261, 350.  
Justin (S.), 266, 271, 312.  
Justinien, 265.

### K

Kahles W., 322.  
Kampers K., 279.  
Kantzenbach W., 350.  
Käsemann E., 271.  
Kasper W., 12, 287, 288, 289, 290,  
294, 295, 296, 299, 300, 315, 319,  
322, 328, 332, 345.  
Kattenbusch F., 270.  
Kelly J. N. D., 266, 267, 270, 301.  
Khomiakov A. S., 88.  
Kilbert H., 288.  
Kinder E., 225, 329, 330, 332, 333,  
334, 336, 338, 340.  
Kireevski I., 204, 327.  
Kirsch, 267.  
Kleutgen, 295.  
Klinkhammer C., 332.  
Klumps H., 277.  
Klostermann F., 289.  
Kniazeff A., 323.  
Knopf-Krüger, 271, 295, 309.  
Knox W. L., 322.  
Koch W., 285.  
Køpp L., 285.  
Königer A. M., 316.  
Köster H. M., 328.  
Koster M. D., 292.  
Kreck W., 299, 331.  
Kropatscheck F., 298, 310, 311,  
320, 321.  
Kuhn J. Ev., 89, 138, 211, 283,  
295, 318.

### L

Labriolle P. de, 310, 324.  
Lacordaire H.-D., 307.  
Lagrange M.-J., 174, 259, 316, 321.  
Lalande A., 305.  
Lambeth (Confér. de), 331.  
Lamennais F., 319.  
Lamirande E., 341.  
Landgraf A., 268, 325, 326.  
Lang A., 284.  
Latomus J., 249, 342.  
Laud W., 261, 350.

Lauras A., 12, 284, 300, 328.  
Laurentin R., 270.  
Lavelle L., 284.  
Lebourlier J., 346.  
Le Bras G., 326.  
Leclercq J., 207, 210, 212, 270, 306,  
328.  
Leclercq H., 266, 295, 317.  
Lécuyer J., 276, 279, 342.  
Leenhardt F. J., 238, 329, 332, 333,  
336, 339.  
Lefèvre M., 277.  
Lefort G. von, 135.  
Leibniz, 127.  
Lejay Cl., 46, 277.  
Lemonnyer A., 302, 307.  
Lengfeld P., 12, 264, 308, 309, 320,  
321, 322, 329, 330, 333, 334, 336.  
Lennerz H., 319, 320, 328.  
Léon (S.), 58, 194, 195, 284, 289,  
298, 299, 324-325, 328.  
Léon IX (S.), 324.  
Léon XIII, 264, 292, 295, 316, 318.  
Le Senne R., 306.  
Lesêtre H., 321.  
Leuba J.-L., 238, 299, 329, 339,  
340.  
L'Huillier P., 294.  
Lialine Cl., 196, 325.  
Liégé P. A., 209, 293, 306, 328.  
Lilienfeld. Voir Möhler.  
Lobstein P., 331.  
Lodrioor J., 319.  
Læwenich W. von, 298-299, 332.  
Lohse E., 289.  
Löhr Aemilia, 269.  
Loofs F. A., 220-221, 332.  
Loos J., 333.  
Löscher, 330.  
Lot-Borodine M., 285.  
Lubac H. de, 12, 135, 276, 279,  
281, 285, 290, 291, 293, 303, 307,  
309, 310, 311, 316, 318, 319, 326,  
327, 342.  
Ludwig J., 316.  
Luther M., 144, 175, 216-217, 229,  
270, 271, 310, 311, 331, 335, 337.

### M

Madaule J., 267.  
Maine de Biran, 127.

Maistre J. de, 118, 304.  
 Mâle E., 315.  
 Malet F., 305.  
 Mandouze A., 323.  
 Mansi. Voir Conciles.  
 Marcel P.-Ch., 227, 335.  
 Marcotte E., 308.  
 Margot J.-C., 271, 339.  
 Margull H. J., 294.  
 Marin Sola F., 292.  
 Marlé R., 305.  
 Marmy E., 307.  
 Marot H., 331, 350.  
 Marrou H.-I., 295, 308.  
 Martil G., 326.  
 Martimort G.-A., 187, 306, 323.  
 Martin H. V., 264.  
 Martin R., 325.  
 Martin Achard R., 228, 335.  
*Mart. Polycarpi*, 275, 324.  
 Marucchi E., 327.  
 Massarelli, 277, 348.  
 Maurer W., 302.  
 Medina, 258, 349.  
 Meester Pl. de, 303.  
 Mehl R., 332, 334, 338.  
 Mélanchton, 217, 260, 330, 335.  
 Menoud Ph., 339.  
 Mentz H., 264, 340.  
 Mersch E., 242, 275, 340.  
 Merz G., 329.  
 Mensing Jean, 250, 294, 317, 343.  
 Michel A., 325.  
 Michel A., 322, 350.  
 Michelin-Delimoges L., 285.  
 Mingana A., 266.  
 Mirabent A. B., 350.  
 Möeller Ch., 275, 314, 335.  
 Moffat J., 283, 306, 308.  
 Möhler J. A., 12, 61, 82, 83, 102, 116, 127, 142, 254, 263, 285, 288, 290, 291, 292, 293, 299, 300, 301, 302, 307, 309, 310, 315, 318, 320, 326, 345.  
 Molland E., 276, 277.  
 Monrad G., 270.  
 Monte (Card.) del, 56, 284.  
 Mortain A., 316.  
 Mouroux J., 268, 272, 274, 275, 289, 293, 300, 340.  
 Müller A., 296.

Munier Ch., 194, 253, 277, 324, 325, 345.  
 Murphy J. L., 283, 310, 320, 326, 331, 343, 344.

## N

Nacchianti J., 258.  
 Nautin P., 118, 301, 304.  
 Neeser M., 281, 338.  
 Neher A., 270.  
 Neill St., 350.  
 Newman J. H., 29, 83, 89, 91, 119, 189, 270, 285, 288, 294, 304, 307, 315, 319.  
 Nicéphore de CP, 248, 342.  
 Niechaj M., 303.  
 Nilles N., 342.  
 Nordhuess P., 294.  
 Novatien, 102, 299.

## O

Occam Guill. d', 257, 347.  
 Œhler. Voir Tertullien.  
 Origène, 20, 51, 141, 142, 143, 164, 201, 203, 265, 271, 276, 281, 289, 290, 308, 310, 314, 315, 318, 325, 326, 337, 342.  
 Ortigues Ed., 12, 67, 107, 167, 301.  
 Oster H., 304, 323.  
 Outler A. C., 329.

## P

Paillard Ét., 280.  
 Palmer W., 319, 347, 349.  
 Papias, 115.  
 Papylos, 92.  
 Paquier R., 339.  
 Pascal Bl., 76, 289.  
 Paschase Radbert, 276, 317.  
 Pasquali, 265.  
 Passaglia, 287, 288, 289, 293, 300, 315, 328.  
 Pedersen G., 329.  
 Péguy, 10.  
 Pellikan J., 330, 333.  
 Peña Jean de la, 344.  
 Perennès H., 287.

## LA TRADITION ET LES TRADITIONS

Perez de Ayala M., 83, 111, 250, 258, 286, 292, 301, 317, 344, 349.  
 Perler O., 267.  
 Perrone, 73, 78, 89, 181, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 294-295, 322, 328, 341.  
 Persson P. E., 329, 331.  
 Petré H., 267.  
 Philippin A., 265.  
 Photius, 276.  
 Pie IX, 109, 295, 316, 328.  
 Pie XI, 206, 304.  
 Pie XII, 109, 117, 191, 264, 318, 323, 326.  
 Pieper J., 264.  
 Pierre Chrysologue (S.), 338.  
 Pierre Damien (S.), 276, 321.  
 Pierre le Mangeur, 309, 325.  
 Pinard H., 328.  
 Pinto M., 303.  
 Pio A., 316-317, 345.  
 Placentini Ant., 325.  
 Placide de Nonantula, 194, 325.  
 Platon, 283.  
 Plotin, 127, 306.  
 Pohle J., 127, 306.  
 Pollet V., 274.  
 Polman P., 270, 292.  
 Pontet M., 310.  
 Pothin (S.), 271.  
 Potterie I. de La, 295.  
 Poulat E., 305.  
 Pozo C., 344, 349.  
 Preiss Th., 230, 336.  
 Prenter R., 229, 334, 335.  
 Preuschen. Voir Tertullien.  
 Prierias Sylv., 330.  
 Priscillien, 279.  
 Probst F., 303.  
 Proulx G., 8, 67, 263, 286, 306, 319.  
 Przywara E., 290.  
 Puech H.-Ch., 277, 279.  
 Puniet P. de, 266, 269.

## Q

Quasten J., 323.

## R

Rad G. von, 270.  
 Raban Maur, 276.

Rahner H., 135, 212, 277, 278, 279, 307, 328.  
 Rahner K., 285, 289, 304, 319, 321.  
 Rambaldi G., 319, 320.  
 Ramsey M., 337.  
 Ranft J., 292, 334.  
 Ratzinger J., 268, 275, 298, 300, 302, 312.  
 Refoulé R., 266, 285, 308, 313, 321.  
 Remi d'Auxerre, 281.  
 Remi de Girolami, 317.  
 Renaudin P., 270, 303.  
 Rengstorf K. H., 290.  
 Reynders B., 286, 302.  
 Richard de Saint-Victor, 312.  
 Richardson Al., 335.  
 Riedlinger H., 315.  
 Rösle M., 329.  
 Roland Bandinelli, 347.  
 Rotenstreich N., 275.  
 Rouquette R., 263.  
 Rouse R., 350.  
 Rousseau O., 323, 326.  
 Roux H., 330.  
 Rückert H., 298, 330, 334, 338.  
 Rufin, 267.  
 Rupert de Deutz, 45, 291.  
 Ruwet J., 321.

## S

Sadolet (Card.), 295.  
 Sagnard M. Voir Irénée.  
 Saint-Seine P. de, 19, 264.  
 Salaverri J., 291.  
 Sartory Th., 317.  
 Sauzin L., 270.  
 Schatzgeyer Conrad, 46, 258, 277, 348.  
 Scheeben M. J., 87, 89, 91, 264, 286-288, 294, 295, 319.  
 Scheler M., 132-133, 307.  
 Schelkle K. H., 318.  
 Scherding P., 235, 338.  
 Scherer J., 318.  
 Schildenberger J., 323.  
 Schlager P., 343.  
 Schlee E. B., 279.  
 Schlier H., 303.  
 Schlink Ed., 303, 333.  
 Schlüssler H., 330.  
 Schmidt-Clausen K., 334.

## T

Schmitt L., 343.  
 Schnackenburg R., 338.  
 Schneider R., 303.  
 Schniewind S., 276.  
 Scholz F., 284.  
 Schoonenberg P., 318.  
 Schrader, 66, 287, 289, 293, 300.  
 Schrenk G., 324.  
 Schückler G., 318.  
 Schumacher W. N., 269.  
 Schütte H., 333.  
 Schwalm M.-B., 275.  
 Schwartz. Voir Eusèbe.  
 Schweitzer W., 12, 242, 301, 330, 332, 335, 340.  
 Scot (B.) Jean Duns, 144, 291.  
 Semmelroth O., 317, 319.  
*Sententiae Anselmi*, 326.  
 Seripando, 258.  
 Serry. Voir Cano.  
 Sévérien de Gabala, 276.  
 Simpkinson C. H., 350.  
 Skydsgaard K. E., 330, 332, 334, 340.  
 Smulders P., 13, 264, 286, 287, 325.  
 Söhngen G., 55, 284, 289.  
 Souilhé J., 283.  
 Sperl A., 330.  
 Spindeler A., 320.  
 Stählin. Voir Clément d'Alex.  
 Stählin W., 228, 309, 329, 334, 335.  
 Stakemeier J., 319.  
 Staphylus, 344.  
 Stapleton Th., 142, 310.  
*Statuta Eccl. ant.*, 276-277.  
 Staudenmaier F. A., 288, 294.  
 Stauffer Et., 289.  
 Stenzel A., 266, 267, 269.  
 Stiernon, 319.  
 Stirnimann H., 340.  
 Stonner A., 309.  
 Strathmann H., 334.  
 Strotmann Th., 272, 340.  
 Struman R., 350.  
 Styger P., 269.  
 Suger, 315.  
 Suitbertus a S. Joan. a Cruce, 309.  
 Swete H. B., 104, 299.  
 Syméon le Nouveau Théologien, 63, 285.  
 Synave P., 307.

Talbot N. S., 237.  
 Tanner A., 288, 321.  
 Tapper R. Voir Driedo.  
 Tardif H., 323.  
 Tavard G. H., 13, 277, 284, 286, 289, 294, 295, 308, 316-317, 319, 320, 331, 342-345, 349.  
 Taylor F. J., 332, 350.  
 Taymans F., 275.  
 Teofilo de Orbisio, 303.  
 Ternus J., 290, 298.  
 Tertullien, 63, 102, 139, 142, 240, 257, 266, 268, 283, 285, 288, 299, 301, 309, 310, 312, 313, 321.  
 Tertullien (Pseudo-), 48.  
 Thanner, 325.  
 Théodore de Mopsuette, 266.  
 Théodulphe d'Orléans, 308.  
 Théophile d'Antioche (S.), 271.  
 Thils G., 348.  
 Thomas d'Aquin (S.), 17, 21, 25, 45, 58, 61, 84, 95-96, 133, 202, 218, 264, 265, 268, 272, 274, 281, 282, 284, 285, 287, 288, 289, 291, 293, 294, 296, 297, 299, 304, 307, 309, 312, 315, 318, 324, 325, 326, 327, 342, 347, 348.  
 Thomas Netter, 88, 142, 143, 172, 249, 284, 294, 310, 311, 336, 342.  
 Thomas More (S.), 233.  
 Thomas de Verceil, 282.  
 Thomassin L., 294, 309.  
 Thornton L. S., 300.  
 Thurian M., 227, 229, 327, 330, 334, 340.  
 Tillard J.-M., 272.  
 Tillich P., 232, 336.  
 Tillmann Fr., 299.  
 Tisserant (Card.) E., 295.  
 Tonneau J., 297.  
 Tresmontant Cl., 281, 307.  
 Tschackert P., 332.  
 Tunmer C., 13.  
 Tyndale W., 233.  
 Tyrrell G., 295.

## U

Underwood P. A., 281.  
 Undset S., 135.

# LA TRADITION ET LES TRADITIONS

Urbain II, 326.  
 Urs von Balthasar H., 309.  
 Ussher J., 350.

## V

Vacant J.-M. A., 269, 295.  
 Vaggagini C., 303, 323.  
 Valensin Aug., 305, 306.  
 Van Apeldoorn L. J., 266.  
 Van den Eynde D., 284.  
 Van der Meer F., 79, 267, 276, 327.  
 Van Imschoot P., 341.  
 Van Laak H., 295, 316, 324.  
 Van Leeuwen B., 286, 320.  
 Van Rossum (Card.), 266.  
 Van Stempvoort, 290.  
 Van Vliet H., 307.  
 Vehe Michel, 345.  
 Veiga Coutinho L. da, 13, 305, 306, 328.  
*Verbum Caro*, 336.  
 Vernet, 289.  
 Veron, 319.  
 Villain M., 318, 333, 340.  
 Villette L., 267.  
 Vincent de Lérins (S.), 72, 143, 206, 288, 291, 310, 315, 316, 326.  
 Visser't Hooft W. A., 350.

Vonier A., 117, 303.  
 Vries W. de, 303.

## W

Wagner J., 304.  
 Wahlstrom E. M., 340.  
 Walgrave J.-H., 297.  
 Walter J., 308.  
 Weber J., 303.  
 Weber L., 324, 327.  
 Wegenaer P., 274.  
 Weindel P., 294.  
 Wenger A., 342.  
 Werenfels S., 311.  
 Wessel Gansfort, 298.  
 Wiegand F., 266, 267, 369, 270.  
 Wilmers J., 289, 296.  
 Wintersig A., 305.  
 Winterswyl L. A., 327.  
 Winward S. F., 335, 336.  
 Wirkenhauser A., 299.  
 Wolf E., 327.

## Z

Zaccharia A., 303.  
 Zahn Th., 281.  
 Zenkowski B., 294.  
 Zöllner W., 108, 301.

# Table des matières

AVANT-PROPOS . . . . .	7
OUVRAGES LE PLUS SOUVENT CITÉS. . . . .	II

## CHAPITRE I

### ANALYSE ET SYNTHÈSE DE L'IDÉE DE TRADITION

LA TRADITION COMME TRANSMISSION . . . . .	15
Héritage et transmission . . . . .	18
Le christianisme est une communion. . . . .	19
Tradition et baptême . . . . .	21
Le christianisme, fait de communion. . . . .	27
LA TRADITION COMME HISTOIRE ET DÉVELOPPEMENT. . .	28
Ce qui est transmis est reçu par un sujet vivant, donc actif . . . . .	28
Le temps de l'Histoire sainte. . . . .	31
Tradition et temps de l'Église ou temps du Saint- Esprit. . . . .	37
L'ÉVANGILE, SOURCE DE LA TRADITION APOSTOLIQUE. . .	43
1 <sup>o</sup> L'Évangile comme source . . . . .	47
2 <sup>o</sup> Aspect noétique et aspect dynamique de l'«Évan- gile » . . . . .	50

## LA TRADITION ET LES TRADITIONS

TRADITION, ÉCRITURE, TRADITIONS. DIGNITÉ DE L'ÉCRITURE. . . . .	53
Distinctions . . . . .	56
Les traditions apostoliques. . . . .	58
Dignité propre de l'Écriture en tant que texte écrit. . . . .	60

### CHAPITRE II

## ESSAI DE CLARIFICATION DE LA NOTION DE TRADITION. ASPECTS ET ACCEPTIONS

### CHAPITRE III

## LE SUJET DE LA TRADITION

A) LE SUJET DE LA TRADITION EN SON POINT D'ORIGINE ET EN SA TRANSMISSION . . . . .	76
L'Église ■ reçu des Apôtres, les Apôtres ont reçu du Christ ou de Dieu. . . . .	76
B) L' <i>Ecclesia</i> , SUJET DE LA TRADITION. . . . .	81
Foi, sens, conscience de l'Église . . . . .	81
L'Église est une réalité organique, où chacun est animé pour le rôle qu'il doit remplir . . . . .	86
Le peuple fidèle ou le laïc. . . . .	88
Le magistère et la règle de foi . . . . .	93
C) LE SAINT-ESPRIT, SUJET TRANSCENDANT DE LA TRADITION. SON ACTUALITÉ DANS L'ÉGLISE-CORPS DU CHRIST . . . . .	101
<i>Appendice.</i> — Conscience d'une actualité de la visite de Dieu et de l'événement du Saint-Esprit, dans l'attestation que l'Église fait de l'Évangile au cours de l'Histoire. . . . .	108

### CHAPITRE IV

## TRADITION ET VIE ECCLÉSIALE (LA TRADITION, MODE ORIGINAL DE COMMUNICATION)

LES FAITS . . . . .	112
INTERPRÉTATION. . . . .	123

## CHAPITRE V

ÉCRITURE ET TRADITION  
DANS LEUR RAPPORT A LA RÉVÉLATION  
ET A L'ÉGLISE DE DIEU

I. LA GÉNUINE POSITION DES PÈRES . . . . .	137
II. THÉOLOGIE DU RAPPORT ENTRE ÉCRITURE, RÉVÉLATION, ÉGLISE, TRADITION . . . . .	140
1° L'Écriture suffit. On cherche et on trouve tout en elle. Toute l'activité théologique et pasto- rale découle d'elle. . . . .	140
2° L'Écriture ne suffit pas à nous faire connaître son sens : tous les hérétiques l'ont invoquée et ceux qui se réclament d'elle ne concordent pas entre eux. . . . .	142
3° Il faut que le sens de l'Écriture soit communi- qué par l'Esprit de Dieu, en un acte qui, de son côté, est révélation, et dont le fruit en nous est la connaissance chrétienne, « gnô- sis ». . . . .	146
4° Le contenu de cette intelligence ou gnose est le mystère chrétien comme clef de l'unité des deux Testaments et des différents textes en chacun d'eux.. . . .	148
5° Le lieu de cette action par laquelle Dieu se révèle et donne l'intelligence de la Parole, est l'Église, faite des hommes qui se conver- tissent à Jésus-Christ . . . . .	149
6° Le consensus unanime des Pères ou celui de l' <i>Ecclesia</i> désigne sûrement un « lieu » de l'ac- tion de Dieu . . . . .	154
7° En quel sens la Tradition représente autre chose que l'Écriture? . . . . .	157
La structure sacramentelle de la Parole de Dieu . . . . .	160
Qu'est-ce que cette Tradition ajoute à l'Écriture? . . . . .	163

III. <i>Scriptura Sola</i> ? . . . . .	166
Le Canon . . . . .	172
Conclusion. . . . .	177

## CHAPITRE VI

### LES MONUMENTS DE LA TRADITION

A) LES PRINCIPAUX MONUMENTS OU TÉMOINS. . . . .	183
1 <sup>o</sup> La liturgie . . . . .	183
Le style ou le mode . . . . .	184
Le contenu. . . . .	186
2 <sup>o</sup> Les Pères. . . . .	191
« Les Pères », qu'est-ce à dire? . . . . .	192
Valeur privilégiée et moment historique des Pères. . . . .	195
Caractéristiques des saints Pères . . . . .	203
3 <sup>o</sup> Les expressions spontanées du christianisme. . . . .	206
B) LE RAPPORT ENTRE LA TRADITION ET SES MONUMENTS (TRADITION DOCUMENTAIRE ET TRADITION DOGMATIQUE) . . . . .	207

## CHAPITRE VII

### LA PENSÉE PROTESTANTE CONTEMPORAINE DEVANT LE PROBLÈME DE LA TRADITION

I. La question de la Tradition aux origines de la Réforme. . . . .	215
II. Critiques protestantes à la théologie catholique de la Tradition. . . . .	220
III. Nouvelle approche du problème de la Tradition dans le protestantisme contemporain . . . . .	223
1 <sup>o</sup> Quels facteurs ont amené et préparé une nouvelle considération de la Tradition? . . . . .	223
2 <sup>o</sup> Une nouvelle considération de la Tradition. . . . .	226

IV. La question ecclésiologique. Jalonnement de l'avenir et des chances possibles d'un dialogue nouveau. . .	233
1 <sup>o</sup> Par un dépassement d'une <i>Scriptura sola</i> étroite, au nom du réalisme de l'œuvre du ministère. . . . .	234
2 <sup>o</sup> Par une considération du ministère comme pro- longeant, dans le temps de l'Église, l'aposto- lat institué par le Christ . . . . .	236
Conclusion. . . . .	41
<i>Excursus A.</i> — L'ÉVANGILE ÉCRIT DANS LES CŒURS . . .	45
<i>Excursus B.</i> — ÉCRITURE ET « VÉRITÉS NÉCESSAIRES AU SALUT ». . . . .	255
NOTES . . . . .	263
TABLE DES AUTEURS CITÉS . . . . .	351
TABLE DES MATIÈRES. . . . .	361



ACHEVÉ D'IMPRIMER  
— LE 8 MAI 1963 —  
PAR L'IMPRIMERIE FLOCH  
A MAYENNE (FRANCE)







BT90.C6 / vol 2  
Congar, Yves, 1904-  
La tradition et les traditions.

BT

90

C6

v. 2

**Congar, Yves Marie Joseph, 1904-**

**La tradition et les traditions. Paris, A. Fayard, 1960-63,  
2 v. 22 cm. (Le Signe) (Grandes études religieuses)**

**Includes bibliographical references.**

**CONTENTS.—1. Essai historique.—2. Essai théologique.**

**1. Tradition (Theology) 2. Theology, Doctrinal—Hist. I. Title.**

**BT90.C6**

**A 62-2006 rev 2**

336621

CCSC/rjn



Dans ce volume, l'auteur procède d'abord à une sorte d'inventaire et de classement : c'est l'objet des deux premiers chapitres, l'un largement descriptif, l'autre schématique et (à dessein) presque scolaire. Les chapitres III à VII étudient successivement les aspects les plus décisifs de la question, sans prétendre constituer un traité didactique rigoureusement articulé. C'est beaucoup plus un "essai", un essai poursuivi comme une recherche, dans la solidarité avec les autres recherches ou les débats actuels, tant dans les cas du dialogue œcuménique qu'à l'intérieur du monde catholique. (On sait que la question de la Tradition, et de ses rapports avec l'Écriture dans la communication de la Révélation, fut abordée par le second concile du Vatican dès sa première session et sera au cœur des débats de la seconde session sur les "sources de la Révélation").

C'est dans cette perspective qu'a travaillé le Père Congar et que s'inscrit, le présent essai qu'il a dédié spécialement aux membres et aux présidents des Commissions qui, au compte du Conseil œcuménique des Églises, à New York (P. Georges Florovsky), ou à Copenhague (prof. K. E. Skydsgaard) ou à Rome, au compte du concile œcuménique du Vatican, œuvrent aujourd'hui dans ce champ de travail, en vue de ce "réavoisinement" des chrétiens que S. S. Jean XXIII indiquait comme la première étape à accomplir dans la voie de l'unité.