

Table des matières

| | |
|-----------------------|---|
| Prologue | i |
| | 1 |
| 1 De quoi s'agit-il ? | 2 |
| Épilogue | 6 |

Prologue

Titre et sous-titre ne sont pas du tout hermétiques : ils concernent la *T r a d i t i o n* ecclésiastique. Toutefois, j'estime opportun de dire tout d'abord quelques considérations.

1 À la Tradition la conscience chrétienne consacra toujours, dès les débuts, une appropriée réflexion. Les grandes monographies portant sur l'argument sont, pourtant, l'œuvre de la théologie moderne. Après l'intense débat surgi dans le milieu tridentin et conclu par une bien connue définition conciliaire sur le *fait* e sur le *concept* de Tradition, le thème fut repris avec des buts décidément contestataires par le Siècle des Lumières, dont les conclusions et l'esprit furent ensuite le berceau dans lequel la dissolution moderniste de la Tradition aurait grandi et se serait trouvée à son aise.

À telle dissolution, quelques théologiens — et certainement pas les derniers venus — opposèrent chaque fois et avec une indubitable efficacité le fruit de leur recherches et de leur « intellectus fidei ». C'est à leur nom qui sont liées les susdites monographies, notamment celles de J. B. Franzelin et L. Billot, ensuite continuées et précisées par Y. M.-J. Congar, A. Deneffe, P. Lengsfeld, A. Michel, J. Ranft, G. H. Tavad, J. R. Geselmann, H. Holstein, J. Beumer et bien d'autres encore. En général, il s'agit d'œuvres face auxquelles il y a non pas « l'espace d'un matin », mais l'aujourd'hui et le demain. Il est donc logique que quelqu'un me demande s'il y était besoin au juste de mon intervention. Que moi, justement je dusse intervenir, et que mon intervention fût nécessaire en absolu, c'est moi le premier à le nier. J'ai entre autre, la conscience que le mien n'est pas une intervention de répétition. P. ex., alors que je me trouve en substantielle harmonie avec Geiselmann, Tavad suscite en moi quelques perplexités ; et alors que je suis en grande partie l'œuvre de Beumer, j'en refuse l'acritique adhésion au Vatican II. Ni même l'écrit de Congar, un peu confus et excessivement didascalique ne me convainc beaucoup ni ne m'enthousiasme. Quant à Deneffe, qui a quand même écrit l'une des œuvres les meilleures sur la Tradition, je m'écarte de son identification de Tradition et Magistère. Même si, en ce qui me concerne, sur cet argument je vais m'arrêter pour peu de temps, je suis d'avis nettement contraire.

Quant à mon intervention, le titre provient notoirement de l'apôtre Paul, lequel, en 1 Cor 11,23, introduit ainsi le récit de l'institution eucharistique. À la jeune communauté de Corinthe, où ne manquaient pas d'abus et déviationismes, il adresse un salutaire rappel

Il pouvait bien déclarer pour cela de transmettre ce que — par Christ et par l'Église — avait lui-même reçu.

1.2 J'ai parlé de forme *directe* et *immédiate*. Mais la vicissitude même de saint Paul fait comprendre — à moi il semble clairement — que même pour lui il y eut une forme *indirecte* et *moyennée*.

Reportons-nous au chemin de Damas pour assister encore à la dramatique scène décrite en Ac 9,3 et ss. L'ex persécuteur, s'étant dressé aveugle de terre, fut accompagné « par la main » à la ville, où Ananie, un disciple, l'accueille fraternellement, « lui impos[a] les mains » en signe de bénédiction et le baptisa. D'autres disciples, étonné par son changement ou encore hésitants, le retinrent en ville « quelques jours ». On ne sait combien, mais ils suffirent pour que par Ananie et les autres il apprît la bonne nouvelle et sur-le-champ le transmît, en prêchant Christ « dans les synagogues » (Ac 9,10-22). La dynamique du « recevoir-transmettre » est là hors discussion. Mais elle est désormais indirecte et moyennée : Paul retransmet ce qu'il a reçu. C'est la dynamique de la *παράδοσις*, laquelle est la vie même de l'Église : une ininterrompue transmission de l'héritage apostolique.

En son temps, on verra comment une transmission pareille fut mise en marche, dans le but qu'elle ne subît aucun arrêt ni aucune innovation au cours du temps et continuât à régler à toujours la vie de l'Église avec l'héritage des apôtres. Commença ainsi la transmission ecclésiale, dépourvue de sa première caractéristique de communication directe et immédiate. Avec la mort du dernier apôtre — saint Jean — la Révélation prit fin. Depuis lors, le Christianisme vit non pas de nouvelles révélations, non pas de nouvelles doctrines, non pas d'une Foi nouvelle mais de cette unique Foi qui, prêchée par Christ par ses apôtres, traverse le temps du « déjà et pas encore » *au moyen* du ministère de l'Église.

1.3 *Au moyen*, c'est-à-dire en formes spatiotemporelles qui se refont aux valeurs originelles et désormais lointaines, en répètent la normativité toujours actuelle, les font revivre. C'est celle-ci que la vie de l'Église : une continuité *au moyen* de l'accrochage à l'originel et à son inaltérée actualisation. Ce qu'elle eut en origine, c'est ce qu'elle retransmet en chaque instant de son « hic et nunc » : en origine il lui fut consigné par voie *directe* et *immédiate* ce dont, ici et maintenant, son ministère fait une communication *indirecte* et *moyennée*, en réponse à une précise disposition de Christ : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit ». Puis, comme s'il réclamait pour soi l'enseignement en forme directe et immédiate, ajouta « Et voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde » (Mt 28,12-20). Le maître, le guide, le pasteur, c'est Lui : « Je ne vous laisserai pas orphelins » (Jn 14,18).

On dirait de comprendre que même dans le *au moyen* — étant bien entendu et non discutable le statut indirecte et moyenné de la communication chrétienne à l'œuvre des

« envoyés » par Jésus Christ — subsiste quelque chose de la communication originelle, directe et immédiate. L'Église, c'est vrai et on le sait, n'est ni un mégaphone ni un répéteur mécanique : elle transmet en effet ce qu'elle a reçu avec toute sa responsable subjectivité. Mais le maître le guide le pasteur continue à être Lui. Mystiquement, sacramentellement, mystérieusement c'est toujours Lui qui communique. Une vraie interaction se vérifie, donc, dans l'acte même de la παράδοσις : de la transmission ecclésiale des valeurs reçues *au moyen* de l'ininterrompue chaîne de réception et transmission, émerge le Je de Christ, le révélateur du Père (cf. 2Co 4,4 ; Col 1,15).

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

Ces deux derniers textes ont une importance décisive pour l'histoire de l'Église, à condition qu'on n'en méprenne pas leur gèneine signification. Dans sa substance, en effet, la vérité que l'Esprit Saint transmettra à l'Église n'aura rien de neuf : elle sera constituée par « tout ce que je vous ai dit ». Puis, le fait que l'Esprit Saint introduise l'Église dans toute la vérité, ne signifie pas que la « revelatio » de Christ, puisque partielle, sera intégrée par la « suggestio » de l'Esprit Saint ; signifie par contre que, grâce à cette « suggestio »-ci, seront découverts, aspects auparavant en tout ou en partie cachés ou modules expressifs moins inadéquats.

À ces deux textes beaucoup, aujourd'hui, font remonter erreurs et contradictions autant évidentes que cinglantes par rapport à la communication originelle. Comme si Dieu, vérité substantielle qui ne trompe pas ni n'est trompée, se corrigeait dans le renouvellement de son rapport avec l'homme et avec l'histoire. Comme si ce rapport était nouveau en ce qu'il était aligné avec la culture du moment, en ignorant, dépassant ou annihilant le passé, récent ou lointain. On est en fait convaincus que l'Esprit Saint tout légitime voire le contraire de tout, fût-ce une hérésie. En introduisant dans les ganglions vitales de l'Église ce qu'hier on considérait comme erreur, on en cueillerait non pas de fruits toxiques et empoisonnés mais une efflorescence nouvelle et actuelle de la vérité telle qu'« ici et maintenant » se rend visible. De telle façon serait garantie à l'Église une vitalité toujours nouvelle et vigoureuse, justement puisqu'avant elle n'avait pas même été entrevue. Et tout, même un absurde théologique/dogmatique, deviendrait la nouveauté, que l'Esprit de la vérité ferait naître comme jeune et vital rejeton du vieux de la première Révélation, en en démontrant toute son impérissable et renaissante vitalité.

Même le Tridentin se rapporta aux deux textes de , mais avec un bien autre but et autre signification. Entre les lignes, notamment là où on parle des vérités prêchées par Christ ou (suggérées) par l'Esprit Saint ², remonte à la surface, comme berceau des nouveautés,

²CONC. CECUM. TRIDENT., sess. IV (8 avr. 1546) DS 1501 ; cf. CONC. CECUM. VATIC. I, sess. III (24 avr. 1870) DS 3006.

la première communication directe et immédiate. De tout l'ensemble même l'ombre de la contradiction et de l'absurde est absente. La nouveauté est légitimée par une « *conditio sine qua non* » : celle du « *eodem sensu eademque sententia* »³.

2 Si l'explication d'un titre qui ne semble pas du tout sibyllin, a amené à ces considérations — mais aussi à d'autres, pour le moment passées sous silence — les mots avec lesquels est formulé le sous-titre paraîtraient nécessiter encore moins d'observations herméneutiques, grâce à leur clarté et aux discussions de ces derniers temps.

2.1 Il se peut que moi-même aie donné une contribution à ces discussions-là avec ma récent œuvre sur l'herméneutique du Vatican II⁴. Ce qui est certain, c'est que l'impacte a été très vaste et vivace, on en a parlé et continue à en parler. Et la discussion porte sur principalement sur la Tradition : une réalité *vivante* ou un bibelot du passé ?

Je n'ai aucune intention d'anticiper dans ce prologue le noyau de fond de ma réflexion. Mais, avec le but de rendre cette même réflexion non purement théorique et abstraite et de convaincre le lecteur, dès maintenant, de la prouvée nécessité de la discussion, si ce n'est justement sur son inéluctabilité pour quelques aspects concernant la vraie Foi chrétienne-catholique, j'estime que le sous-titre doit être adéquatement développé.

Que personne ne s'attende de croiser, à travers ses lectures, quelque défenseur de l'alternative indiquée ci-dessus. Je crois que personne ne formule la question en de termes si nettement alternatifs. Par contre, la plupart même de ceux qui prennent parti pour la soi-disant *Tradition vivante*, se déclare en faveur de la *Tradition apostolique*, dont ils entendent mettre en évidence sa vitalité impérissable, sa capacité de correspondre aux attentes de toujours, sa fonction de les taire en assumant personnellement les acquisitions scientifiques et en les proclamant comme propres, la synthèse de la vérité chrétienne dans la « *geltende Lehre* » rappelant Schleiermacher⁵ avec sa conséquente intégration de Christianisme et culture dominante.

Bien sûr, l'alternative paraîtrait tout à fait étrangère aux buts critiques de qui se range en faveur de la *Tradition vivante*. Tout le monde sait qu'aucune vérité ne peut avoir le droit de cité dans l'ensemble des vérités chrétiennes si en concurrence avec elles ou à substitution même partielle d'une seule d'entre elles. Les vérités révélées jouissent de l'intangibilité et inaltérabilité de Dieu ; les autres changent. On pourrait leur appliquer une fameuse et aigüe observation augustinienne : « *Mutantur enim, ergo creata sunt* ». Le

³Cf. S. VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium* 23 PL 50,667.

⁴GHERARDINI B., *Concilio Ecumenico Vaticano II - Un discorso da fare*, Casa Mariana Editrice, Frigento, 2009. En peu plus d'un mois on a publié une deuxième édition et de diverses traductions sont déjà en train d'être achevées.

⁵SCHLEIERMACHER Fr., *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, éd. par H. Scholz sur la troisième édition de 1910, Verlag Olms, Hildesheim, 1977, §§ 94-97 et 195-231, p. 40-41 et 73-88.

fait même qu'elles s'adaptent aux impératifs du moment exclut qu'elles viennent de Dieu, dont la parole dure « à toujours » (Ps 119,89).

L'alternative est-elle, alors, absente de l'horizon théologique des auteurs de la *Tradition vivante* ? Je ne dirais pas. Depuis quand l'adjectif « vif/vivant » fit son entrée dans le Vatican II ⁶ en y apportant une signification que l'usage précédent ne connaissait pas, l'alternative est en cours. En quelques théologiens et pasteurs, de façon acritique et superficielle, par respect du « tournant » conciliaire, poussés par l'émotion que le groupe de Bologne (Alberigo et d'autres) était réussi à répandre partout, en la justifiant sous le signe d'une *Église pré-* et d'une *Église postconciliaire*. Qui en fait considérerait le Vatican II comme l'événement de l'époque ayant conféré une organisation nouvelle à l'Église, un nouveau début, une nouvelle autoconscience, en en célébrant son triomphe sur les cendres des vieilleries tridentines et scolastiques, il n'était pas du tout tendre avec la Tradition qui, jusqu'à peu avant, avait soutenu justement ces « vieilleries ». Devant soi, il n'avait que le « soleil de l'avenir » et en préparait l'avènement au moyen de tout ce qui de *vif* et *vital* était repérable dans la matrice chrétienne. La « nouvelle Pentecôte » et l'« vague de printemps », expressions désormais proverbiales après que Jean XXIII avait eu synthétisé en elles le Concile ⁷, excluaient un regard en arrière, vers ces valeurs que le temps avait inexorablement usées — quelques-uns parlaient même de « *nouveau printemps* », comme si l'alternance de lui aux saisons précédentes pouvait aussi en faire quelque chose de vieux. Ce sont des faits que ceux-ci, qui excluent d'une façon péremptoire le balancement des positions entre l'une et l'autre Tradition. Qu'on dit oui ou non, les choix n'avaient qu'une seule direction, celle de la *Tradition vivante*.

2.2 Que de par sa nature le Magistère ecclésiastique soit vivant, fait partie des certitudes illustrées et scellées par la doctrine théologique. Quand, histoire d'apporter un exemple, saint Thomas fait intervenir le Magistère pour rendre plus explicite une vérité de Foi et pour en conformer la proposition au dépassement d'erreurs ⁸, en démontre son intrinsèque vitalité. Et quand, des rivage du Magistère, on passe à ceux de la Tradition, pour en récupérer la qualité *apostolique* et répondre aux interrogatifs du moment avec la doctrine provenant des apôtres, ce n'est pas que le Magistère qui se révèle vif et vital, mais aussi la Tradition. Celle-ci, à savoir, démontre son immanente et immuable vitalité en ce qu'elle est un « dépôt sacré » de cette divine vérité que le Magistère hérite des apôtres et propose de nouveau en tant que tel, transcende toute limite de temps et de culture. Ce qui ne se vérifia jamais ni jamais ne se vérifiera pour aucun système né dans le temps, expression du niveau culturel de ce temps-là et pour cela même destiné à se coucher avec lui.

⁶Cf. CHERARDINI B., *Concilio Ecumenico*, cit. p. 130-133.

⁷JEAN XXIII, Alloc. 8 déc. 1962 en SEGRETARIA GEN. VATICANO II, *Constitutiones, decreta, declarationes*, Poliglotta Vaticana 1966, p. 891.

⁸S. THOMAS, *STh* II/2,9 ad 2.

L'héritage apostolique a une vitalité transcendant toute limite spatiotemporelle, car il recueille dans le « sacré dépôt » confié au Magistère quelque chose d'absolu : la vérité révélée par Christ au cours de son existence terrestre, y compris les jours entre sa résurrection et sa glorieuse ascension. La Révélation publique s'étant définitivement fermée avec la mort de son dernier apôtre, se ferma aussi avec elle cette période transitoire qui s'était ouverte avec la première Pentecôte chrétienne, durant laquelle le Saint Esprit avait commencé sa mission de rappeler à l'Église « tout ce que Christ avait enseigné ». Depuis lors, sa « suggestio » introduit dans le « sacré dépôt » quelques nouveaux éléments, extrinsèques à l'enseignement de Christ, mais en mesure de le confirmer et d'en approfondir la connaissance. Lorsque cela arrive, entre dans le « sacré dépôt » non pas une nouvelle révélation, mais un nouveau rayon de lumière illuminant la vérité révélée par Christ⁹.

Rien d'autre ne pourra plus y entrer. Rien d'autre, depuis lors jusqu'à la fin du monde. C'est là le temps du « déjà et pas encore » rempli, illuminé et dominé — en ce qui concerne la vie chrétienne et le salut éternel — par Christ et par le Saint Esprit : une présence qui maintient la *Tradition apostolique* toujours vivante et toujours vivificatrice car toujours soi même dans le cours incessant des siècles.

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

On verra en son temps que la vitalité de la Tradition est due, paradoxalement, à un non négociable barrage d'entrée pour tout progrès *substantiel* ou *intrinsèque* d'elle. Pour comprendre de quoi il s'agit, suffit de se référer au danger mortel tendu à la Foi et à l'Église par le champions les plus renommés du modernisme, quand le dogme était dissout par eux en son contraire avec l'introduction de données émergent de la culture du temps, de sciences qu'on appelle humaines et notamment de la psychologie (« e latebris subco-scientiæ »¹⁰), des philosophies immanentistes et rationalistes, des méthodologies qu'on appelle criticoscientifiques. La révélation devenait une illumination subjective du sens religieux, Dieu n'en était plus l'auteur personnel et transcendent ; et son contenu n'étaient plus les vérités objectivement et historiquement révélées par Lui. Tout se résolvait sur le plan de la conscience individuelle, du sentiment, de la culture, de l'histoire et de son « éternel » mouvement.

⁹À cela se réfère le Tridentin en distinguant entre vérité de Christ e du Saint Esprit.

¹⁰S. PIE X, Encycl. « Pascendi dominici gregis », 8 sept. 1907, ASS 40 (1907) 597-598.

Peut-être peu d'autres mouvements hétérodoxes furent-ils plus responsables que le modernisme d'un plan si terriblement subversif du dogme catholique. Soumis à un mouvement interne qui en dissolvait son contenu et se concluait, quoique temporairement, avec son substantiel changement, le dogme modernistement correct et revu était toujours quelque chose d'autre. On vit en cela son « progrès substantiel » ; sans l'œuvre de saint Pie X, il aurait été la tombe de soi-même.

Et pourtant, il faut dire avec autant de clarté et fermeté que la vitalité de la *Tradition apostolique* n'empêche pas que le dogme de l'amélioration expressivocognitive, dit symptomatiquement progrès *accidentel*. Il s'agit d'un progrès *extrinsèque*, étranger à la nature d'un dogme en particulier, ou du dogme en tant que tel. À seul titre d'exemple, je ramène l'attention aux grand et dénigré Pie IX. En 1854, comme tout le monde sait bien, il proclama le dogme de l'Immaculée Conception¹¹. Si, avec telle définition, il avait visé à :

- ajouter au « sacré dépôt » des vérités révélées une nouvelle et jusqu'à ce moment-là inconnue vérité ;
- enrichir d'un nouveau contenu dogmatique l'expérience originelle de la Révélation ;
- et affirmer la répétition des actes révélateurs même après la mort du dernier apôtre, aurait opéré un changement vraiment substantiel de la *Tradition apostolique*, de la Révélation, et du dogme même. En fait, il aurait dilaté les marges des contenus au de là du « sacré dépôt » que l'Église a hérité de Christ et des apôtres ; il aurait considéré encore ouvert et jamais avant maintenant fermé le flux révélateur de la source révélée ; il aurait dissocié le rapport « fondateur » du dogme avec cette même source-là, dans les limites historiques et dogmatiques dans lesquels elle est enfermée.

Rien de tout cela n'est attribuable au bienheureux Pie IX. Il faut en même temps rappeler que lui ni inventa la pie croyance dans l'Immaculée Conception de Marie — reconnu, certes à sa façon, par Luther même¹² — ni ne convertit la pie croyance en dogme avec un *coup de théâtre*. Les précédents historiques, les commissions d'étude, les avis recueillis auprès de tout l'épiscopat sont des faits historiquement établis. Avec la définition et après elle, la Foi catholique n'enregistra aucun changement substantiel, en restant ce qu'elle avait toujours été. Le changeant, il arriva, mais exclusivement sur le plan d'une plus profonde intelligence du dogme christologique et d'un passage de l'implicite à l'explicite.

3 Quand je lis ou écoute d'éminents théologiens qui, du haut de leur raffinée intelligence et infinie culture, ouvrent avec évidente conviction — et quelque'un — la Foi au monde pour intégrer en elle principes et méthodes absolument inconciliables avec la transcendance de la Foi même ; quand je les suis s'évertuant à démontrer l'*inconciliable conciliabilité* et même des avantages que la vérité chrétienne pourrait en tirer de l'apport

¹¹PIE IX, Bulle « Ineffabilis Deus », 8 déc. 1854, DS 2800-2804.

¹²GHERARDINI B., *Lutero-Maria. Pro o contro ?*, Giardini editori, Pisa 1985, p. 140-147.

du savoir profane ; lorsque même de très hautes personnalités de l'Église lisent dans le positivisme, le rationalisme, le romantisme et en général les Lumières, des signaux certains d'une inéluctable provenance de Christ et d'une Tradition qui, justement en cela révélerait sa vitalité, mon cœur se serre et de me demander si je sais vraiment ce dont on parle. De par soi, c'est-à-dire dans le rigoureux respect des frontières propres et d'autrui, la tâche d'annoncer la Foi, et de la professer en l'annonçant en pleine conformité à la *Tradition apostolique* et non comme une « leçon doctorale », cela revient au « ministre de la parole » (Ac 6,4) et surtout à l'évêque. Le professeur, par contre, ne proposera que de termes techniques et l'analyse scientifique, pour démontrer que foi et science, si respectueuses des propres statuts, ne se contredisent pas. Quand « ministre de la parole » et professeur sont la même chose, annonce et leçon interagiront, et utilement aussi, mais seulement si elles s'abstiendront de réciproques prévarications.

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

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

Au temps de saint Paul même, notamment dans la ville de Corinthe, il y avait de nombreux et même graves désordres. Pour s'en libérer et donner une nouvelle organisation à la décomposée situation déterminée par quelques mécontents, l'apôtre invita les Corinthiens à regarder en arrière, vers le début. Aujourd'hui, au contraire, justement cette situation quelques-uns l'auraient analysée — *évidemment en profondeur* — pour en évaluer les désordres comme un enrichissement de la commune expérience vécue. Il aurait observé que ces désordres naissaient non pas *de* mais *à l'intérieur de* la vie chrétienne. Il pouvaient être, pour cela, rectifiés purifiés et amalgamés dans la grande *Tradition apostolique*. L'apôtre Paul fut de tout autre avis. Il invita les Corinthiens à discerner les données constitutives dès le début, pour comparer avec elles la situation du moment et la résoudre à la lumière de ladite confrontation. Au début il y avait eu une *réception* et une *retransmission* ; « j'ai reçu du Seigneur ce qu'à mon tour je vous ai transmis ». En disant « ce que » l'apôtre établit une indiscutable identité de contenus entre la réception et la retransmission, en toutes leur marges et sans aucune exception. Il s'en suit que la vérité chrétienne est repérable non pas dans la situation survenue, dernier flot de toutes les autres, sans aucune connexion avec le début ou en rupture avec lui, mais dans la mention-

née coïncidence et identité entre ce qu'on reçoit et qu'on retransmet. Aux Corinthiens, par conséquent, l'apôtre confie la tâche de rétablir cette identité et d'en supprimer tout déviationnisme de la Tradition des apôtres.

Ce sera non différente que la tâche soit de qui, aujourd'hui demain et toujours, tient en main les « *suscepta gubernacula* » dont parle saint Léon Magne¹³, soit de ceux qui sont en communion avec lui dans le fait de gouverner le cap de l'Église : devant eux se trouve le début comme phare et point d'orientation. Le secret de la *Tradition vivante* — de cette force vitale rajeunissant l'Église malgré tout assaut de l'intérieur et de l'extérieur — sera donc la fidélité dès le début, à ce « ce que » reçu et retransmis qui amène la Tradition même dans le présent pour préparer le futur prochain et éloigné.

4 J'ajoute quelques brèves indications méthodologiques, peut-être superflues, en considérant que les lecteurs de ladite œuvre seront surtout les théologiens. En échappant des blâmables invasions de champ, je me suis fait scrupule d'en rester et procéder sur un terrain spécifiquement théologique, long ses parcours les plus typiques. Le discours sur la méthode, on le sait, c'est le discours sur les routes à emprunter : *méthode* signifie « à travers la route » ou « voie qui conduit au delà ». Il paraît évident qu'en développant un argument théologique, on suit une voie théologique, c'est-à-dire une méthode théologique. Mais lequel ?

4.1 Toutefois, avant d'établir quel est il, on ne peut pas ne pas entrer en ligne de compte le fait que l'actuelle interconnexion du savoir a touché du « sanctuaire » même. En outre il est vrai que peu d'autres disciplines ont, comme l'a la théologie, de contacts et références au de là de leur propre enceinte. Philosophie, droit, histoire, psychologie, sociologie et d'autres sciences soi-disant humaines : un éventail très ample, par lequel le théologien pourrait être tenté voire désorienté. En ce qui me concerne, je crois être resté dans mon petit potager.

En se référant plus directement à la question de la méthode, je peux dire que je m'en suis tenu rigoureusement au principe du décret conciliaire OpT 16/a : « *In lumine fidei - sub Ecclesiae Magisterii ductu* ». Il paraît, au moins à première vue, un principe d'or. Il pose dans la Foi le point de départ et d'orientation sûr : et de demander de procéder accompagnés par la main de l'Église.

Affleurent tout de suite, entre autre, quelques interrogations : quelle est la foi qui illumine ? la mienne, c'est-à-dire celle du croyant individuel, *qu'il* croit et *pour laquelle* croit, ou la publique, sociale, ecclésiale ? et sur la base de quoi, soit l'une soit l'autre pourra constituer le « lumen » pour mon orientation et mon avancement ? où devrai-je puiser cette Foi et où sa lumière : de l'Écriture Sacrée ? de ma conscience ? et pourquoi non pas de la Tradition ?

¹³S. LÉON MAGNE, *Serm* 3,3-4 PL 54,146-147.

Si c'est de la Tradition qu'on puise, l'objet même de toute la recherche fait fonction de phare d'orientation aussi. Mais n'en découle pas, alors, une contradiction ? ou au moins, une tautologie ? une « *petitio principii* » ?

4.2 Lorsque les Pères conciliaires proclamèrent : « *In lumine fidei - sub ductu Ecclesiæ* » peut-être ne furent-ils pas même effleurés par le susmentionnés interrogatifs. Ou plutôt on peut dire, qu'ils ne perçurent pas même toute la portée du « *ductus Ecclesiæ* ». Lequel, loin de s'assortir avec le « *lumen fidei* », a le plein contrôle de celui-ci et d'exercer en son faveur une fonction formelle. Ce qui impressionne, à tel égard, c'est la fréquence avec laquelle saint Thomas parle de « *fides Ecclesiæ* », où le génitif indique non seulement le sujet d'une possession mais aussi le titre de lui et sa raison. La Foi, pour cela, qui devra guider mon chemin de recherche ne sera pas abstraite et générique, mais spécifique et garantie par le jugement de l'Église. En dernière analyse, le principe méthodologique suggéré par le Vatican II établit, bien sûr, deux conditions, mais les relie en un rapport d'après lequel la première dépend de la deuxième, authentiquée et légitimée par celle-ci.

4.3 La « *fides Ecclesiæ* » est par le fait la Foi objectivement et sans équivoques reçue précisée formulée et retransmise comme propre par l'Église dans le cours de son histoire plus que bimillénaire. C'est le patrimoine des vérités qu'eut « en dépôt » par Christ et les apôtres et que retransmit dans les siècles avec une fidélité substantielle, bien que non sans quelques passages d'une plus petite à une plus grande clarté, ni sans quelques connaissances plus pleines, plus profondes, plus claires des parties les moins évidentes du patrimoine même. Au bout de la recherche, il ne sera difficile pour personne — c'est là mon espoir — d'appeler par nom cette « *fides Ecclesiæ* » : **Tradition apostolique**, en l'identifiant avec la **Tradition ecclésiastique**.

4.4 Les lecteurs les plus théologiquement doués n'auront pas de difficulté à relier une méthodologie pareille avec les lignes guides d'une œuvre désormais tout à fait oubliée, mais digne, comme le nom de son auteur, le dominicain Melchior Cano († 1560), d'un intérêt renouvelé. Je fais allusion au *De locis theologicis*¹⁴. L'expression, dans l'improvisé langage de certains entre les modernes, est devenue synonyme de thématiques théologiques, alors qu'en Cano indiquait l'inventaire des autorités à l'appui des vérités individuelles de la Foi catholique. Il les énuméra suivant l'ordre décroissant de leur valeur probatoire : Écriture Sacrée, Tradition de Christ et des apôtres, Église catholique, Conciles œcuméniques, Curie apostolico-romaine, Saints Pères, Théologiens scolastiques, Raison naturelle, Philosophes, Histoire humaine¹⁵. C'est symptomatique, la place assignée à la Tradition, immédiatement après l'Écriture Sacrée et avant l'Église même, bien que par

¹⁴M. CANO, *De locis theologicis lib. XII*, Tipogr. Remondiniana, Venise 1799, notam. p. 4-7.

¹⁵M. CANO, *De locis*, cit., p. 4.

ailleurs la plupart de tout le discours n'ait qu'une valeur ecclésiologique. Et c'est justement en lui qui se trouve la raison de la rencontre méthodologique entre route que je suis et celle que M. Cano suggère. Même si je me suis abstenu d'amener l'attention à l'histoire des religions — une attention dont Cano se serait servi, d'après J. Ranft¹⁶, pour mettre en relief la spécificité de la Tradition catholique — le mentionné assortiment méthodologique me paraît évident dans le fait même de placer la Tradition avant l'Église et de ramener la Tradition à l'Église. En disant Église, en fait, on dit implicitement la Tradition. Dans la Tradition l'Église trouve sa divine Révélation que la rend Mère et Maitresse. Dans l'Église la Tradition *vit* son inaltérée saison et assure l'identité de la « Sponsa Christi ».

5 Je devrais, à ce point-ci, énumérer les œuvres à lesquelles, directement ou pas, la mienne se réfère. D'habitude, je ne suis jamais enthousiaste des longues listes bibliographiques, puisque ni toujours ni en tout « sunt ad rem » et en quelques cas sont tout simplement des ramassis de titres. Je reconnais d'ailleurs la fonction non seulement documentaire, mais aussi orientatrice d'une bonne bibliographie. En mon cas, ce sont les notes de bas de page qui répondent à une telle fonction, sans aucune prétention ni d'exaucer l'énumération des œuvres existantes ni d'en signaler les meilleures. Je signale en effet celle qui m'ont été le plus utiles.

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

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

BILLOT L., *De immutabilitate Traditionis*, Rome 1904 ;

BAINVEL J. V., *De magisterio vivo et traditione*, Paris 1905 ;

RANFT J., *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips*, éd. M. Schmaus, Munich 1931 ;

DENEFFE A., *Der Traditionbegriff. Studie zur Theologie*, Munster 1931 ;

SALAVERRI J., *La tradición valorada como fuente de la revelación en el Concilio de Trento*, en « Estudios eclesiásticos » 20 (1946) 33-61 ;

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

GEISELMANN J. R., *Die Tradition - Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957 ;
ID., *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und die nichtgeschriebenen Traditionen : die mündliche Überlieferung*, éd. M. Schmaus, Munich 1957 ;

VAN DEN EYNDE D., *Tradizione e Magistero*, en AA. VV., *Problemi e orientamenti di Teologia Dogmatica*, 1. Milan 1957, p. 231-252 ;

¹⁶RANFT J., *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips*, Würzburg 1931, p. 112-113, 248-284.

- PIEPER J., *Über den Begriff der Tradition*, Cologne 1958 ;
 LENNERZ H., *Scriptura sola ?* En « Gregorianum » 40 (1959) 38-53 ; ID., *Sine scripto traditiones*, ibidem, p. 624-635 ;
 CONGAR Y. M., *La Tradition et les traditions*. Essai historique, A. Fayard, Paris 1960 ;
 HOLSTEIN H., *La Tradition dans l'Église*, Grasset, Paris 1960 ;
 RAMBALDI G., *In libris scriptis et sine scripto traditionibus. L'interpretazione del teologo conciliare G. A. Delfino OFM Conv.*, en « Antonianum » 35 (1960) 88-94 ;
 BEUMER J., *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle*, Fribourg i. Br., 1962 ; traduit en fr. par P. Roche et P. Maraval, Paris 1967 ;
 TAVARD G. H., *Écriture ou Église ? La crise de la réforme*, Unam Sanctam 42, Paris 1963 ;
 PENNA A., *La Scrittura come momento della tradizione - la tradizione come contesto della Scrittura*, en « Atti della XX^{ma} Settimana Biblica » Brescia 1970, p. 151-176¹⁷

6 Il manque, en cette note, toute référence à d'œuvres non directement ni typiquement théologiques¹⁸, aussi bien que à quelques élaborations théologiques de la Tradition selon les deux Conciles du Vatican¹⁹. Sur l'influence de ces deux Conciles et sur ceux qui plus que d'autres en devinrent des champions convaincus, j'en référerai au moment opportun.

7 Une dernier éclaircissement. Manque en ces préliminaires une énumération de sigles, le recours auxquelles viserait généralement à simplifier l'exposition. J'y ai renoncé, en préférant à la sigle le nom tout entier, pour des motifs de clarté et de temps : le lecteur aura sous les yeux la citation dans son entièreté et ne sera plus obligé à des vérifications qui en interrompent la lecture.

Quelque sigle, d'ailleurs habituelle aux lecteurs d'autres mes œuvres, est l'exception qui confirme la règle. Les documents du Vatican II sont tous indiqués avec leur sigle habituelle : LG pour *Lumen Gentium* ; GS pour *Gaudium et Spes* ; DV pour *Dei Verbum* ;

¹⁷Évidemment, on devrait faire attention aussi aux manuels de Théologie dogmatique, d'extraction soit romaine soit étrangère. Quant à l'énumération présentée ci-dessus, il ne s'agit que d'un très petit « spécimen » d'interventions à caractère soit historique soit dogmatique, pas tous de la même valeur ni tous à la même orientation, mais tous dignes de l'attention la plus grande.

¹⁸Un seul exemple : ZOLLA E., *Che cos'è la Tradizione ?*, Bompiani, Milan 1971. L'œuvre n'est pas dénuée de son génie religieux et a surtout dans sa partie explicative une considérable importance. Il s'oppose — et là il fait mouche même théologiquement — à toute reconstruction historiciste de la Tradition, comme forme et comme contenu, et de défendre remarquablement une vision métaphysique d'elle.

¹⁹Il ne s'agit pas d'un refus, comme si les deux Conciles en question n'avaient pas leur doctrine sur la théologie de la Tradition et n'avaient pas eu une forte influence sur le successif débat théologique. J'en parlerai lors de l'exposition et je ne manquerai pas d'esquisser ladite influence, en rappelant aussi quelques-uns des théologiens qui s'y engagèrent. Cela je le ferai aussi pour combler une étrange lacune : ni Beumer ni Holstein, justement admirés et souvent loués, ne sont très sensibles à l'influence du Vatican I sur le concept de Tradition.

DH pour *Dignitatis Humanae*, et ainsi de suite.

8 Je suis tristement conscient de ce que, au bout de presque un demi-siècle, on n'en a pas cueilli une synthèse théologique qui en encadre l'enseignement à l'intérieur et en harmonie avec l'enseignement de toujours : avec la Tradition et avec le même concept qu'elle. On a indubitablement parlé dans ce sens, tantôt pour souhaiter la mentionnée synthèse, tantôt pour assurer qu'en des initiatives théologiques déterminées — monographies, manuels, articles, tables rondes, et actes de congrès même à un très haut niveau — s'insèrent, avec le Vatican II, dans le sillon de la Tradition vive de l'Église.

Mais ni les auspices ne sont réalité ni la réalité est allée au delà de la limite de la stérile et parfois décevante déclamation. Je pourrais apporter de milliers d'exemples, en puisant directement au Vatican II, à ses célèbres interprètes, à l'activité du Saint Siège, aux nombreuses revues théologiques italiennes et étrangères, à l'avalanche de livres et d'articles du soi-disant postconcile, aux déjà rappelés congrès. Une seule attitude prévaut : l'approbation. Et quand à celui-ci s'ajoute un semblant d'intérêt critique, ce n'est pas pour vérifier si « l'herméneutique de la continuité » ait finalement apporté une bouffée d'air frais, mais pour proposer de nouveau le ridicule des assortiments impossibles, comme celui récemment (15-16 mai 2009) accompli par un périodique au nom glorieux : la « Revue thomiste » et par l'Institut Saint-Thomas d'Aquin de Toulouse²⁰ Ridicule, ai-je dit : je ne saurais de quelle autre façon qualifier un « entretien » qui « se propose de réfléchir sur la façon dont l'orientation théologique inspirée à saint Thomas d'Aquin puisse concourir à une réception du Vatican II, telle qu'elle honore le Concile comme un acte de la Tradition vivante ». Comme si suffisait souligner l'« aspect-mémoire » et l'« aspect-nouveauté » pour pouvoir parler de Tradition vivante. Et comme si la *mémoire* pouvait de par soi se rapporter à des faits de « Tradition vivante », et que des faits de « Tradition vivante » venaient en pleine lumière avec la *nouveauté*. Le comble, puis, c'est dans la conviction que cela puisse s'atteindre à l'aide du saint Thomas même qui, en tout le Vatican II, n'est rappelé que deux fois et quasi en passant.

Il est par conséquent évident que, sur le concept catholique de Tradition, s'impose une opération éclairante. Dans l'histoire de la théologie catholique l'entreprise a été tentée, parfois remarquablement et quelques autres fois un peu moins. Je m'y essaye avec le but et l'espoir de *mettre à jour* l'argument.

Du Vatican, 31 janvier 2010

Brunero Gherardini

²⁰REVUE THOMISTE-INSTITUT SAINT-THOMAS D'AQUIN, *Vatican II : rupture ou continuité. Les herméneutiques en présence.*

Première partie

Chapitre I

De quoi s'agit-t-il ?

De quoi s'agit-il ? La question est juste. C'est la porte qui, si ouverte, donne l'accès à tout l'édifice, si fermée, exclut toute possibilité d'entrée et de connaissance. Toutefois, ainsi qu'elle est formulée, la question peut avoir des réponses différentes relativement à la variété et diversité des choses qu'on demande de mettre en lumière. Tout tire son point de départ de l'invitation du Pape à regarder le Vatican II avec les yeux non pas de la rupture, mais de la réforme dans la continuité. Ce n'est pas une belle phrase, mais une ligne de marche et une attitude critique. Il dit en pratique que le Vatican II :

- n'est pas en rupture avec le précédent Magistère ecclésiastique ;
- n'est donc pas, pour l'Église, un nouveau début ;
- n'est pas même un simple point de raccord, ni une continuité purement répétitive du passé ;
- mais c'est le passé même qui se renouvelle et se réforme.

Il faut alors savoir de quelle passé il est question, en quoi il consiste, quoi le menace, en quoi et comment il pourra être réformé sans nuisance pour sa continuité.

Il y a, dans le tissu constitutionnel de l'Église, un passé qui, grâce à sa continuité ontologique et magistérielle, est et demeure indissociablement connecté avec le tissu même, en convertissant le passé en présent et en préfigurant en celui-ci le futur. Elle s'appelle *Tradition*. Celle-ci est son unique continuité. La même réforme qui, derrière quelques coins de son progrès dans le temps, pût se révéler opportune, le serait en tant qu'expression de cette même continuité. Si, au contraire, il y avait une réforme sur le plan non seulement extrinsèque, mais aussi intrinsèque, ontique, métaphysique, capable de changer la réalité de la Tradition en quelque chose d'autre que celle qui a été mise en mouvement par le Seigneur Jésus et ses apôtres, alors — par l'évidence du « contra factum non valet argumentum » — personne au monde et pour aucune raison ne pourrait encore soutenir la si acclamée continuité d'une telle Tradition.

Si donc je me demande « de quoi il s'agit », je pourrais répondre en documentant quand-comment-pourquoi on a manqué à l'être même de la Tradition, et tout de suite après, sur l'arrière-plan de cette Tradition-là, je pourrais en projeter le concept gèneuine

avec le but déclaré de mettre en relief le contraste entre le oui et le non. Le lecteur aurait ainsi en main, un opportun « status quæstionis », à l'exemple de ce que les désormais désuets manuels théologiques lui présentaient après la déclaration de l'assertion : une exposition synthétique des termes récurrents, des erreurs déjà condamnées ou de toute façon insoutenables, des mêmes opinions plus ou moins inconciliables avec la vérité en question.

Tout cela donnerait une réponse plausible à la question avec laquelle s'ouvre ce chapitre, en l'articulant sur la base de l'analyse des erreurs reprouvées et des opinions difficilement et parfois pas du tout intégrables dans la doctrine proposée et défendue. La réponse pourrait planer entre les diverses sphères d'appartenance : historiques, exégétiques, patristiques, juridiques, philosophico-théologiques. Et chacune desdites sphères, avec une gradualité différenciée et chacune à sa façon, pourrait être considérée responsable de cet usage acritique du Vatican II qui non seulement a permis, mais a même directement répandu les erreurs les plus grossières sur la continuité ou sur la rupture de la Tradition.

Il pourrait néanmoins naître un autre problème : sur la base de quelle idée de Tradition est-on autorisés à parler d'erreur ?

C'est justement pour éviter au départ une interrogation pareille et pour ne pas éluder les justes attentes du lecteur, en le renvoyant de fois en fois à des pages et chapitres successifs, que j'ai voulu répondre tout de suite à la question « de quoi il s'agit » et dès le début esquisser en toute sa complexité et authentique réalité l'idée christiano-catholique de Tradition. Ce sera exactement celle-ci l'idée qui consentira, ensuite, de comparer avec elle les innovations conciliaires et postconciliaires, introduites dans les chairs vives de l'Épouse de Christ avec la prétention ou d'interrompre le flux vital entre l'*avant* et l'*après*, ou de violer les rapports entre Écriture, Tradition et Magistère, en glissant en eux une « emmêlée » notion de Tradition *vivante*, qui substitue la vérité du passé avec son contraire et considère celui-ci signe de vitalité impérissable.

1 - *Sur le plan philologique* - Melchior Cano, précédemment cité, part du fait que « les traditions de Christ et des apôtres, étant non pas écrites, mais parvenues jusqu'à nous d'oreille en oreille (de aure in aurem), sont à considérer comme de véritables oracles (vivæ vocis oracula rectissime dixeris) »¹ En passant immédiatement après à la vérification historico-philologique, il remarque : l'écriture est postérieure à l'Église, Jésus ayant en-

¹CANO M., *De locis*, cit., p. 4. Qu'on note la succession d'« oracula » à « vivæ vocis ». Il peut paraître inutile, étant donnée la provenance d'« oracula » de « os-oris », bouche. De par soi, l'idée de « vive voix » est déjà dans le lemme « oraculum ». Si un théologien perspicace et imitant les classiques comme l'est Cano qui y a recours, c'est signe qu'il veut justement souligner le caractère non pas écrit mais oral de la Tradition. L'« opera omnia » I-II est datée Rome 1890. Sur sa pensée, avec des jugements à faveur ou contre, qu'on voie GARDEIL A., *La notion du Lieu théologique*, en « Rev. Sc. Philos. et Théol. » 2 (1908) 51-73, 246-276, 484-505 ; LANG A., *Die loci theologici des M. Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, Munich 1925 ; BEUMER J., *Positive und spekulative Theologie*, en « Scholastik » 29 (1954) 53-72 ; PELSTER F., *Eine Kontroverse über die Methode der Moralthologie aus dem Ende des 16. Jh.*, en « Scholastik » 17 (1942) 385-411.

voyé les siens prêcher, non pas écrire ; pas toute la vérité n'est contenue dans les écrits du NT ; les Saints Pères réfutèrent les hérétiques non avec la vérité de l'Écriture seule, mais aussi de la Tradition ; ce qui fut approuvé par le Concile de Trente, pour lequel un fidèle ne peut déclarer le contraire ou prendre parti pour lui.²

1.1 Il y a là une idée déjà assez claire de Tradition et en quelques points elle semble aller outre les limites du Tridentin même. Le grand Concile avait distingué Écriture et Tradition avec une simple copule : « et » et de laisser déchoir le proposé « partim/partim » pour qu'Écriture et Tradition fussent reçues et vénérées « *pari pietatis affectu et reverentia*³ ». Lors de son enseignement à Alcalá (1555), Cano avait clairement pris parti pour cette formule dissociative, qu'on relève puis en son *De Locis Theologicis* : « partim scripto, partim etiam verbo »⁴. Mais la formule ne s'arrêta qu'à lui. Elle trouva l'adhésion autant auprès de théologiens à la valeur indubitable (saint Pier Canisio, G. Schatzgeyer, Th. Stapelton), qu'auprès d'autres moins rigides (G. Driedo, A. Pighi, M. Perez de Ayala et saint Roberto Bellarmino même). Les uns et les autres y avaient recours non pour séparer, mais pour distinguer : à savoir pour reconnaître deux distinctes sources de Révélation, l'une et l'autre véhicules de vérité salvifiques, mais l'une — la Tradition — pas complètement déversée dans l'autre — l'Écriture Sacrée — avec la conséquente insuffisance de celle-ci par rapport à celle-là.

1.2 L'élaboration de M. Cano peut vraiment impressionner pour son exactitude philologique, mais justement celle-ci renvoie de quelques siècles en arrière l'observation. La théologie de la Tradition n'avait attendu ni la Réforme protestante ni la catholique pour se donner un contenu : entre la fin du II siècle et le début du III, l'essentiel était déjà un fait établi. L'avaient établi Irénée, Clément Alexandrin, Cyprien et d'autres. Παράδοσις—*traditio* devinrent alors les deux lemmes parallèles sur lesquels grecs et latins bâtirent leurs analyses du phénomène de la transmission. Lorsque la gnose attaqua comme un virus la doctrine ecclésiastique, le phénomène de la *transmission* fut mis en relation à celui de la *succession* et, avec les deux lemmes rappelés, furent mises sur la table les cartes d'un entre les plus importants piliers de la Foi catholique. Sur cette même table, les cartes passèrent des mains des Pères grecs et latins, à celles des écrivains de l'une et de l'autre côte, des ressortissants à la théologie monastique et donc des exposants de la grande scolastique, du Concile de Trente et du Vatican I. Ne manquèrent pas, comme il était évident, quelques mises au pas : éclaircissements de fond, formulations et explications plus exactes, au moins dans les intentions. Une chose, pourtant, demeure mystérieuse : à dépareiller ces cartes, après les tentatives toujours confrontées des divers mouvements

²Ibidem, sp. p. 7ss.

³L'italique est le mien. J'en reparlerai à la p. 170-171 du VI chap. Je renvoie pour lors à SPINDELER A., *Pari pietatis affectu. Das Tridentinum über die Hl. Schrift und apostolische Überlieferung*, en « Theologie und Glaube » 51 (1961) 161-180.

⁴III, c. 3,174.

hérétiques, ce furent les catholiques mêmes : prudemment et à demi-mots dans la salle conciliaire, hautainement dans l'après Concile.

1.3 Retournons maintenant aux deux lemmes, en insistant évidemment sur le grec, duquel le latin dépend. Παράδοσις ni n'est originel, et donc autonome, ni n'est un « christianisme » direct ou indirect, dans le sens d'une valeur lexicale créée directement par la langue chrétienne, ou d'une valeur profane en origine mais ensuite christianisée. C'est un nom commun, en usage près de la grécité classique et transféré paisiblement par celle-ci à la Septante et à la διάλεκτος κοινή dans le vocabulaire de la Révélation chrétienne et du corrélatif endoctrinement. Intéresse le fait que déjà comme valeur lexicale profane a un usage didactique en fonction de la vérité à transmettre⁵ et maintient la finalité de cet usage aussi en milieu chrétien.

La sienne est une famille pas très nombreuse, mais apparenté avec d'autres.

Son archétype est évidemment δίδωμι-διδόναι (donner) qui, à travers le préfixe παρά, modifie l'originel *donner* en un *donner réitéré* ou mieux en *consigner, transmettre*. En s'agissant cependant de la transmission d'une vérité, παραδίδωμι devient synonyme d'*enseigner*. Mais il y a aussi d'autres lemmes, qui seulement indirectement pourraient être dits synonymes, en ce qu'ils sont rapportables avec la fonction didactique de παραδιδόναι : διδάσκειν (enseigner), κηρύσσειν (annoncer), εὐαγγελίζεσθαι (annoncer de bonnes choses). Il est par conséquent évident que la valeur de fond est παραδιδόναι, d'où, par directe descendance, naît παράδοσις : l'action dans laquelle se transfond la portée du verbe, donnant la vie à une communication de vérité.

⁵Cf. BÜCHSEL F., δίδωμι et dérivés, en KITTEL G., Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, II vol. Stuttgart 1935, p. 168-175.

Épilogue

Les lecteurs qui m'ont suivi, ont parcouru avec moi un voyage ni bref ni facile ; en revanche, il a été, pour moi et, souhaité-je, pour eux aussi, gratifiant sinon enthousiasmant. On a pu constater quel est le sens vraiment catholique à donner non seulement au lemme mais aussi et surtout à la valeur dogmatique et théologique de la Tradition ecclésiastique.

Ce sens-ci, dans un cadre avant tout historique et par la suite systématique, on l'a compris autant dans ses éléments de base et dans la successive alternance de siècles et de cultures, que dans l'analyse du concept et sa description critique. Le fondement biblique, avec une évidente insistance sur le Nouveau Testament a été opportunément traité avant le fondement historique et l'exposition systématique. Tout cela correspondait à une juste et impérative linéarité de méthode, en adhérant à laquelle on pouvait être certains que « [notre] course et [notre] peine n'auront pas été vaines » (Ph 2,16), et de remporter le prix après la fatigue (cf. 1Co 9,24). Le prix a été, au cours de tout le parcours, une progressive et toujours plus lumineuse acquisition de ce qui était dans notre programme dès le début : le « sens catholique » de la Tradition et sa réalité comme *v i e e t j e u - n e s s e* de l'Église.

1 L'enseignement des Pères, des apostoliques à ceux des siècles suivants, aussi bien qu'à ceux de la patristique postérieure, a conféré à la recherche la certitude de la vérité révélée et de son régime de transmission. À travers un langage bigarré, mais toujours unifié par le critère de l'autorité apostolique garantissant et supportant la vérité révélée et transmise, la voix des Pères en a signalé les coordonnées :

1. la Révélation dura jusqu'à la mort du dernier apôtre ;
2. sa transmission comme parole *dite* est par la suite même comme *écrite* ;
3. la première a une extension plus grande que la première en tant que parole *vive* par rapport à celle codifiée ou cristallisée dans l'écriture ;
4. l'autorité de l'Église est destinée à être gardienne et institutrice de la Révélation, en plus d'organisme authentique de sa transmission. Sur la position centrale et inéluctable de l'action ecclésiastique dans la proposition toujours renouvelée de la Tradition, elle a assumé une particulière influence et force persuasive la voix de saint Augustin, reprise peu après, confirmée et accentuée par celle de saint Vincent de Lérins.

Entretemps, parmi les coordonnés de la vérité révélée et transmise, on a pu constater que les Pères greffèrent une valeur fondamentale, à la base de toute la thématique portant sur le fait et la nature même de la Tradition : *le caractère apostolique de la doctrine*. Le fait qu'elle fut enseignée oralement par les apôtres, a fait émerger la genèse, l'immutabilité et la *vive* voix de l'organisme qui la transmet.

2 Le marche, entretemps, se poursuivait, aussi bien que l'exploration du concept de Tradition. On aurait pu et peut-être du insister davantage sur le moment délicat de l'épopée scolastique, pour la simple raison qu'elle se conclut avec la Réforme, laquelle ne fut pas certes insensible au problème de la Tradition, mais en bouleversa la correcte solution. Comme tous les grands ⁶ qui se sont focalisés sur le thème de la *paradosis* se sont arrêtés aussi à en approfondir les divergences de conception distinguant et séparant la Tradition *au sens catholique* de celle *au sens protestant*, j'ai préféré ne pas y insister plus que cela. J'ai entre autre rappelé le biblicisme fort prononcé de la Scolastique, sans oublier que la Tradition y jouait un rôle jamais secondaire, alors qu'il fut malheureusement exaspéré par la réforme luthérienne et le protestantisme en général.

3 J'ai consacré une plus grande attention, comme il était juste pour l'importance que l'argument assume dans la vie et pour la jeunesse de l'Église, à l'*idée* de Tradition, telle qu'elle est allée murissant et s'éclaircissant à travers bien trois Conciles œcuméniques et les discussions respectives. Elle est claire ici l'allusion aux conciles de Trente, de Vatican I et de Vatican II : les trois grands Conciles qui se sont posés directement le problème de la Tradition, en en donnant deux distinctes même si pas tout à fait différentes solutions :

a La donnée émergeant du concile de Trente, comme on a vu, va au delà des discussions sur le « *partim/partim* », elle ne se souciant pas de préciser quels sont « les traditions » provenant de Christ et des apôtres, ne donnant pas de réponse bien définie au problème de la « suffisance de l'écriture » ; mais ce qu'il déclare dogmatiquement a une valeur universelle par rapport au temps et à l'espace, si bien qu'elle rend de par soi mesquin et non proposable la tentative de quelques novateurs qui le confine dans l'atmosphère antiprotestante du moment. Une « définition » du suprême et solennel Magistère de l'Église n'a pas de limites de temps ; il n'y aura jamais, par conséquent, aucune époque ou période capable de se soustraire à la prise contraignante de Trente, ainsi qu'aucune phase de l'histoire présente future ne sera jamais en même de se dégager de Nicée, d'Éphèse, de Calcédoine, ou de Constantinople.

En ce qui concerne la Tradition, on a ainsi constaté que le concile de Trente a à son actif un incontestable fait établi, comme il est qualifié par J. Beumer, c'est-à-dire « BEU-

⁶La liste serait trop longue et je m'en tiens aux noms principaux : Möhler, Scheeben, Perrone, Franzelin, Billot, Ranft, Geiselmann, Deneffe, Holstein, Beumer, Congar. D'un point de vue historiographique, la tentative seule de synthétiser la bigarrée leçon entrainerait indubitablement de nombreux volumes.

MER J. La Tradition »⁷. On en déduit que le « *partim/partim* », transformé par le Vatican II en « *et/et* », ne transforme pas à son tour la substance de l'incontestable fait établi. L'Écriture, même si elle est née de la Tradition, n'est pas son « alter égo » ; ses données, sous l'aspect quantitatif, ne coïncident pas en tout et non plus nécessairement avec celles transmises. Et puisque les unes et les autres sont des données révélées, on n'échappe pas à la logique des deux « sources », comme démontrèrent les théologiens pré- et post-tridentins.

On a donc remarqué, bien qu'en vitesse, que deux Écoles théologiques au grand prestige, celle de Tubingue et la Romaine, laissèrent une trace sur le débat au sujet de la nature de la Tradition et son rapport avec les Saintes Écritures. Deux distinctes sensibilités, romantique et en même temps rigoureusement scientifique que la première, scolastique et non moins attentive aux exigences de la spéculation et de la méthodologie scientifique que l'autre. Elle avance ainsi l'idée de la « tradition vivante » qui conçoit la *paradosis* à la manière de la vie d'une plante : une croissance mystérieuse se percevant à peine⁸. On a donc observé que l'idée de « tradition vivante », de par soi soutenable, pouvait cacher le danger d'un sursaut de transmission mécanique, la même que justement la « tradition vivante » entendait devancer.

b Ce fut le Vatican I, comme on a vu et rappelé, à recomposer l'équilibre, se rattachant à la « décision infaillible » de Trente, en la répétant presque mot par mot. Il sera bien de faire remarquer qu'on arriva au Vatican I non sans raison : déjà se répandaient les prodromes du Modernisme, duquel Pie IX, avec de nombreux documents, avait signalé la dangerosité pour la gène expression et profession de la Foi. Ce fut pour cela que la constitution dogmatique « *Dei Filius* » du Vatican I, dans son chap. II « *De Revelatione* », eut systématiquement recours à la définition tridentine : « cette révélation surnaturelle, selon la foi de l'Église universelle qui a été déclarée par le saint Concile de Trente, est contenue “dans les livres écrits et dans les traditions non écrites” qui, reçues de la bouche de Jésus-Christ même par les Apôtres, ou transmises comme par les mains des Apôtres, sous l'inspiration du Saint-Esprit, sont venues jusqu'à nous »⁹.

Combien le dicté du Vatican I sur la distinction entre *Traditio sacra et sacra Scriptura* fût opportun et efficace à diriger sur le droit chemin l'idée de « tradition vivante », en orientant les consciences de sorte à les immuniser du déjà pressant danger moderniste, il est facile de le comprendre. Il est de même facile de comprendre que la crise moderniste, bien que les interventions théologiques de Franzelin, de Billot, de Michel et d'autres encore en eussent neutralisé les principes, s'enhardit sous la couverture d'une bonhomie à la mode, d'une attitude conciliante sans exclusions, du dialogue entre le *oui* de l'Évangile et le *non* de la culture moderne. La « nouvelle théologie » de laquelle partait ladite

⁷BEUMER J., *La Tradition*, cit., p. 134.

⁸Ainsi s'exprime GEISELMANN J. R., *Die lebendige Tradition*, cit., pp. 298-308 à propos de J. S. von Drey.

⁹CONC. CECUM. VATIC. I, Costit. Dogm. “*Dei Filius*”, 24 avr. 1870, DS 3006.

couverture, ouvrit le chemin au Vatican II, en lui suggérant de nouvelles méthodes et des *vérités* également *nouvelles*.

c Il sera bien, par ailleurs, de rappeler qu'avant de couvrir sous la cendre de la « Pascendi », pour ensuite se représenter sous les fausses apparences de la « nouvelle théologie », l'hérésie moderniste avait d'un côté semé le terrain avec des mines contre le concept théologique de Foi, dogme et Tradition¹⁰ en le tirant de l'« expérience privée de chacun », et de l'autre avait fortement soutenu l'exigence du fondement historico-scientifique de toute assertion concernant la Foi. On pensait renverser le principe — énoncé par saint Paul même — du « eodem sensu eademque sententia (1Cor. 1,10), en l'identifiant avec sa documentation historique¹¹ et avec ses momentanées répercussions : la continuité/identité du « sens » était en elles, et seulement en elles, trouvable et en elles devait chaque fois être recherchée. Il naissait ainsi un nouveau christianisme de l'un et de l'autre aspect de la position moderniste ; à elle, après l'époque de saint Pie X et avant le Vatican II, les théologiens estimant la Tradition une réalité *vive* à travers la *vive* voix de l'Église, avaient opposé la subordination du critère historico-scientifique au jugement infaillible du Magistère ecclésiastique.

Je ne sais si une pareille subordination pouvait rabattre l'esprit moderniste remontant toujours à la surface. Probablement non. D'un côté, surtout de la part des épigones de l'École Romaine, on continuait à soutenir une Tradition comme « regula fidei ». La Foi, par conséquent, en soi et en chacun de ses actes, ou mieux, dans toute la vie de l'Église — ce qui serait inconcevable s'il faisait abstraction de cette même Foi — trouvait son solide fondement dans la continuité/identité du message apostolique. De l'autre côté, la *nouvelle vague théologique* tout soumettait au critère du fondement historico-scientifique, avec la conséquence que le sens de la Tradition était inévitablement déplacé de sa dépendance apostolique pour se dérouler historiquement en correspondance de faits nouveaux, nouvelles attentes, pressions culturelles du moment, situations émergeant de la confrontation entre l'héritage traditionnel et son impact historique. Bref, quelque important qu'elle fût, la réitération de la définition tridentine de la part du Vatican I apparaît dépourvue de mordant dans les années entre la Deuxième Guerre Mondiale et l'époque conciliaire. En celle-ci, on brouilla effectivement les cartes.

d Bien loin de moi l'idée que le Vatican II ait torpillé les fondements de la Foi, et ses formulations les plus sûres. S'il s'agit en quelques cas de torpillage, ce fut l'œuvre du postconcile. Le Concile lui, toutefois, n'est pas complètement immun de responsabilités bien graves, puisqu'il s'exprima sans propriété de langage et ouvrit les portes au sans-gêne, souvent dissimulé, du postconcile. Ce qui arriva surtout dans la tractation novatrice de

¹⁰S. PIE X, Encycl. « Pascendi dominici gregis », 8 sept. 1907, DS notam. 3483-3486.

¹¹Cf. à cet égard DA VEIGA COUTINHO L., *Tradition et Histoire dans la controverse moderniste* (1898-1910), en « Anal. Gregor. » 73 (1954).

la Tradition, de son identité, de son statut, de ses rapports — si jamais il en reste encore — avec la Sainte Écriture. Ce sont des faits établis ayant été documentés en son temps et lieu ici. Avoir jeté à la corbeille avec une certaine condescendance le projet mis en discussion le 24 novembre 1962 pour la seule raison du titre qu'il affichait — « De fontibus revelationis » et du contenu qui en découlait — la doctrine des *deux sources* — est significatif de l'esprit flottant à l'intérieur de la salle conciliaire et se révélant immédiatement, lorsque la Commission mixte proposa un second projet, intitulé non plus au pluriel, mais au singulier : « De divina revelatione ». Toutefois, même ce « singulier » ne réussit pas à satisfaire pleinement l'esprit décrit ci-dessus : et le deuxième projet aussi fit faillite. On arriva ainsi à 1964 — et précisément le 3 juillet —, quand fut proposé un troisième projet. Débattu publiquement dans la troisième session, il subit lui aussi le même sort. On voulait la nouveauté absolue et celle-ci fit son apparition en un quatrième projet qui, retouché encore durant le débat de la quatrième session, eut enfin l'approbation presque plébiscitaire des Pères conciliaires et fut promulguée par Paul VI le 18 nov. 1965.

La DV était ainsi devenue la deuxième constitution dogmatique du Vatican II : parmi ses innovations, les plus déconcertantes furent celles du deuxième chapitre, recueillies sous le titre « de divinæ revelationis transmissione ». Lors de l'exposition, j'ai dit ce qu'il fallait en dire.

Il serait injuste d'affirmer que tout y est « déconcertant ». Ceci ne peut pas s'appliquer à propos de la reconnaissance claire et nette que la Révélation de Dieu atteint dans son Fils Jésus Christ le niveau maximum, ou mieux la perfection absolue. Il l'avait déjà déclaré l'apôtre Paul, en effet, l'apôtre Paul en 2Cor 1,30 ; 3,16 ; 4,6. Ni on n'appellera « déconcertant » l'ordre adressé par Christ aux apôtres de prêcher à tout le monde l'Évangile, qu'il avait promulgué de vive voix et que, par respect au commandement reçu, les apôtres de vive voix effectivement prêchèrent. Ni même DV 7 ne devrait provoquer d'« inquiétude », là où elle déclare que « [l'ordre] fut fidèlement exécuté...par les apôtres », même si elle va immédiatement au delà de cette limite, en affirmant que les apôtres « par la prédication orale, par leurs exemples et des institutions, transmettent, ce qu'ils avaient appris de la bouche du Christ en vivant avec lui et en le voyant agir, ou ce qu'ils tenaient des suggestions du Saint-Esprit ». L'ordre de prêcher et de transmettre fut ensuite reçu par « des hommes de leur entourage », choisis par les apôtres comme leur collaborateurs, lesquels, en compagnie des apôtres mêmes « sous l'inspiration du même Esprit Saint », avaient déjà mis par écrit l'annonce du salut. À ce point-ci, le tortueux dicté de DV 7 augmente les motifs d'inquiétude, surtout là où « l'annonce » — « nuntium » dit, tout simplement, le texte latin — cesse soudainement d'être « annonce », c'est-à-dire communication orale, et commence à être aussi « communication écrite ». La responsabilité d'un tel assortiment remonterait voire au concile de Trente, dont on cite le décret « De canonicis Scripturis DS 1501, ainsi que la constitution dogmatique « de Fide Catholica, *Dei Filius* », chap. 2, du Vatican I, DS 3006. Je vérifie alors la source que je me trouve face à des textes ne faisant même pas mention au changement décrit ci-dessus, mais disant pratiquement l'exacte contraire. Ils déclarent de fait l'incontestable et

irréfutable vérité d'un concile de Trente d'après lequel la Révélation chrétienne — appelée « hanc veritatem et disciplinam » — est certainement contenue « in libris scriptis et sine scripto traditionibus », et la distinction entre *écrit* et *oral* plonge ses racines en époque apostolique. Je lis, en effet, dans la source tridentine, l'assortiment de tous les livres de l'AT et du NT avec les traditions non écrites, desquelles on dit que « tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia [Ecclesia] suscipit ac veneratur ». Quant au texte du Vatican I, invoqué en confirmation, il est, bien sûr, une confirmation : non du « nuntium » se transformant en « scriptum », mais du décret tridentin étant répété à la lettre. Comment un texte qu'on présume dogmatique, ait pu en arriver là, c'est un mystère de premier degré.

Ou peut-être est-il moins mystérieux qu'il ne paraît. Le texte visait, en fait, à la « reductio ad unum », plusieurs fois rappelée. Il fallait, par conséquent, poser les prémisses d'une apparente continuité doctrinale entre Vatican II, Vatican I et Trente, en tirant la conséquence que « *la prédication apostolique*...exprimée dans les *livres inspirés*, devait être conservée par une succession ininterrompue jusqu'à la consommation des temps » (DV 8/a ; les cursifs sont les miens pour mettre en relief le premier pas vers la « reductio ad unum »). Il est bien vrai que la suite de DV 8 est une réaffirmation de « hęc quę est ab apostolis traditio », de son progrès sous l'assistance du Saint-Esprit, de sa vivifiante présence attestée par les Pères de l'Église ayant fait « connaître à l'Église le canon intégral des Livres Saints », et du fait que, *dans* la Tradition, on a une plus profonde compréhension de l'Écriture¹². L'impression est que le texte ne veuille pas soutenir ouvertement l'évanouissement de la Tradition avec la fixation du canon. Ou plutôt, il voudrait faire comprendre que, sans la Tradition, l'Écriture serait insignifiante et inefficace. Mais c'est justement ici que couve l'inconséquence, émergeant de la différente formalité de l'une et de l'autre. L'une est parole *vive*, l'autre est parole *codifiée*. Soit on en affirme la distinction formelle, et sur sa base, opérative aussi, soit on fait une grande et contradictoire confusion. C'est ce qui arrive effectivement avec l'expression à laquelle le texte (dv 9) a recours : « Sacra Traditio et Sacra Scriptura arcte inter se connectuntur atque communicant. Nam ambę, ex eadem divina scaturigine promanantes, in unum quomodammodo coalescunt et in eundem finem tendunt ». Si « coalescunt », forment un ensemble, se fondent, en perdant leur propre formalité et en assumant une autre. Le fin devient certainement unique, non pas commun. Les sujets ne sont plus deux, bien que coordonnés, mais un. Alors, la nette et incontestable définition tridentine du « Verbum Dei scriptum », et des « sine scripto traditiones », est inévitablement effacée. Quel en est l'avantage et qui en profite, cela aussi est un mystère.

¹²Le texte (DV 8/c) ajoute à ce point-ci que « Sacrę Litterę in ea indesinenter actuosę redduntur », ici « in ea » signifie « dans la Tradition » ; alors moi, qui ne suis pas un bibliste, et qui pour cela me serais attendu à tout au plus « per eam » à la place de « in ea » renonce à comprendre comment et pourquoi il se fasse qu'« à l'intérieur » de la Tradition l'Écriture Sacrée devienne plus « active, laborieuse, efficace » (actuosā).

Sans parler des problèmes qui saillissent d'une telle position et qu'elle n'est pas en mesure de résoudre : quelle est l'extension de l'Écriture ? laquelle, celle de la Tradition ? sont-elles Révélation totale ensemble, ou chacune pour son compte ? en cas affirmatif, l'une n'est-elle pas l'inutile doublet de l'autre ? si ensuite l'une se perfectionne dans l'autre et les deux se réclament les unes les autres, à quoi cela rime-t-il de dire que chacune est la Révélation totale ? sont-elles donc *deux* sources de Révélation ? si elles le sont, peuvent-elles encore subsister comme telles après le « coalescunt » ?

À cause de telles ou analogues questions, il y a qui — et ce n'est pas le dernier venu, s'agissant de J. Beumer, qui ne cache pas son enthousiasme pour DV — relève « la nécessité d'une révision », qu'il appelle « apaisante », c'est-à-dire capable de neutraliser toute demande de clarté et de cohérente linéarité dans la doctrine et l'exposition ¹³. Pourquoi à lui aussi n'a-t-on pas donné de réponse ?

Cela étonne le fait, lui aussi incontestable, d'une Tradition qui malgré les nombreuses dissertations à son égard, reste tout compte fait, non précisée et indéfinie. Bien sûr, de mots on en a dit beaucoup dans le contexte où la DV accueille la Tradition ; et bien davantage en dit la discussion conciliaire. Encore plus nombreuses furent et sont celles du postconcile, presque toujours sous le signe de la plus servile et incolore répétition. Mais le concept de Tradition est demeuré un « pieux » désir. Un peu moins pieux, peut-être, en quiconque est déçu par l'invitation à « découvrir le sens des textes sacrés », à travers une moindre attention « au contenu et à l'unité de toute l'Écriture, eu égard à la Tradition vivante de toute l'Église et à l'analogie de la Foi » ¹⁴ : déçu aussi parce qu'il ne trouve pas le plein respect de cette invitation-ci dans le bredouillé charabia de mots dépourvus de leur signification classique et incapables par conséquent de définir et faire comprendre en quoi la Tradition consiste réellement et quand et pourquoi elle est vraiment *vivante*.

4 Ainsi a-t-on non seulement perdu l'occasion de mettre fin aux discussions, mais on en a entamé de nouvelles. Le concept de Tradition a demeuré du coup nécessairement indéfini et confondu. En ce qui me concerne, j'ai l'espoir que, page après page, cet essai ait allé en préparant une quiète réponse à la question de clarté. La réponse en quelques cas a été comparée à d'autres, soit parce qu'unilatérales, soit parce que dictées par idéologies non compatibles avec la théologie et la Foi. Je ne présume pas d'avoir dit quelque chose d'absolu ou de définitif ; je me contente du peu de certitude que je sois arrivé à introduire en une question désormais fougueuse et objectivement à l'analyse pas facile. J'espère que la *définition/description*, sur la quelle — dans son ensemble et ses parties singulières — je rappelle encore l'attention du lecteur, pourra être considérée au moins une petite contribution à l'espérée et demandée clarté. Toutefois, il lui manque un ultérieur approfondissement constituant, entre autre, le nœud de toute la discussion : on doit, en

¹³BEUMER J., *La Tradition*, cit. p. 234.

¹⁴DV 12/c : « ad recte sacrorum textuum sensum eruendum, non minus diligenter respiciendum est ad contentum et unitatem totius Scripturæ, ratione habita vivæ totius Ecclesiæ Traditionis et analogiæ fidei ».

somme, dire une parole non seulement claire mais aussi — dans dans les limites des possibilités humaines — résolutive sur la s o i - d i s a n t T r a d i t i o n v i v a n t e.

a Je part d'une remarque : la DV, dans le latin du texte officiel, n'a jamais recours au participe présent du verbe « vivre ». Ce sont les traductions qui y ont recours, notamment l'italienne et la française. L'original préfère le recours à « *vita* », et à « *vivus* ». Les contextes, dans lesquels « *vita* » a au moins une indirecte relation à la transmission de la parole révélée, sont les suivants :

- DV 8/a « *Quod vero ab apostolis traditum est, ea omnia complectitur quæ ad populi Dei vitam sancte ducendam fidemque augendam conferunt* ».
- DV 8/b « *Traditionis...cuius divitiæ in...vitam credentis et orantis Ecclesiæ transfunduntur* ».
- DV 15/a « *...libri...in quibus...salutaris de vita hominis sapientia mirabilesque precum thesauri reconduntur* ».
- DV 17/a « *Ipse [Jesus]...solus verba vitæ æternæ habet* ».
- DV 18/a « *Evangelia...præcipuum testimonium [sunt] de Verbi incarnati...vita atque doctrina* ».
- DV 21/a (titre) : « *De Scriptura...in vita Ecclesiæ* ».

Le mot « vie » revient d'autres fois, mais sans se rapporter même indirectement, au thème de la Tradition. Les mêmes textes cités ci-dessus, ne déposent pas « directe et per se » pour la *vie* de la Tradition. À côté de « vie », pourtant, on rencontre l'adjectif « *vivus* » qui, sans être le participe présent de « vivre » peut toutefois être traduit comme s'il l'était : « vivant » :

- DV 7/b : « *Ut...evangelium...vivum...servaretur, apostoli successores reliquerunt episcopos* ».
- DV 8/c : « *...per quem (Spiritus Sanctum) viva vox evangelii in Ecclesia... resonat* ».
- DV 10/b : « *Munus autem authentice interpretandi verbum Dei scriptum vel traditum soli vivo Ecclesiæ magistero concreditum est* ».
- DV 12/c : « *...ratione habita vive totius Ecclesiæ Traditionis* ».
- DV 15 : « *...libri, qui vivum sensum Dei exprimunt* ».
- DV 21/b : « *Vivus est sermo Dei et efficax* » (Hebr 4,12).

À une lecture attentive — qui de fait ne l'est jamais trop, même quand elle frise la méticulosité — des exemples allégués n'échappe pas le fait qu'un seul d'entre eux (12/c) se réfère directement à la Tradition en la définissant « vive » ou « vivante » ; et un autre (10/b) dit autant du Magistère. Le restant peut, bien sûr, se rapporter à la Tradition, mais par voie indirecte. Et cela, honnêtement parlant, est vraiment peu pour construire au-dessus de cela le *skyscraper* (gratte-ciel) de la Tradition vivante.

b Cela va de soi que quelque remarque critique que le théologien se permette de soulever sur la base de sa responsabilité de théologien catholique, elle ne frôle pas même

le plâtre du *skyscraper*, tout en se limitant à une analyse le plus possible soignée des raisons pour lesquelles cet édifice — qu'on excuse mon langage figuré — serait *vivant*.

Je vais dire de plus : le soussigné n'a aucune intention de mettre en crise l'adjectif *vivant*, étant plutôt convaincu des nombreuses raisons l'accréditant comme tel. La Tradition est pour moi aussi *vivante*, elle l'est vraiment, et nécessairement ; ne l'est pas du tout pour les raisons généralement alléguées par les auteurs du postconcile ¹⁵ qui n'avaient pas attendu la convocation du Concile pour les déclarer ; sur elles je m'arrêterai longtemps.

La première remarque est à la nature à la fois théologique et historique : dans sa profondeur, dans l'intime secret de sa vie et présence spatiotemporelle, l'Église a dans la Tradition sa vitale *manne* ¹⁶ quotidienne. Vitale, dis-je, parce qu'il est question d'une subsistance sans cesse nouvelle et pourtant toujours la même, provenant bien sûr, de l'A et NT, mais non seulement comme parole cristallisée dans l'écriture. Il provient en fait de *la* parole, la divine et divinement révélée et par conséquent thésaurisée le long des siècles dans la vie de la communauté chrétienne, l'appliquant aux émergences de sa quotidienneté et en en faisant la norme de sa croyance et de ses œuvres. C'est la parole que la prédication ecclésiastique continue à répéter aujourd'hui aussi, aussi bien qu'hier et ainsi qu'elle fera demain et toujours, sous l'exemple de Paul et Timothée lesquels, d'après Ac 16,4 (cf. 15,41) « dans les villes où il passaient, ils transmettaient, en recommandant de les observer, les décrets portés par les apôtres et les anciens de Jérusalem ».

Il ne s'agissait pas — ni s'agit ni ne jamais s'agira — d'une simple transmission de principes éthiques ou de doctrine philosophico-religieuses, destinées à passer avec le passage même des divers moments historiques et de leurs protagonistes. Il s'agit d'une transmission métaphysiquement — ou mieux surnaturellement — *vitale*, parce qu'elle a en soi, en son origine, en son constitutif formel, en sa condition existentielle, la raison impérissable de cette vitalité-ci : elle vient de Dieu, a sa même autorité, est la parole de son Fils et des Douze en ayant diffusé le message. Elle est donc la « *traditio dominica* » et reste telle — ou bien, comme telle elle aussi retentit — toutes les fois que les successeurs des Douze, ceux qui « *apostolis vicaria ordinatione succedunt* » ¹⁷, en la proposant de nouveau conformément à la « *dispositio divina* : ils proposent de nouveau le don du

¹⁵Mais, personne ne pourrait jurer qu'il n'y en avait pas quelques-uns même dans la salle conciliaire. Il y en avait par contre bien beaucoup dans son — pour ainsi dire — voisinage : experts, amis, curieux, membres de commissions et souscommissions, hommes dont la voix seule était une autorité et desquels non seulement les singuliers Pères conciliaires, mais d'entiers Épiscopeats dépendaient.

¹⁶De l'araméen *man*, hébreu *māh*, à la racine incertaine. L'explication de Ex 19,1-36 : « Qu'est-ce que cela ? » a un caractère populaire. Quelques-uns sont de l'avis que l'interrogation est insoutenable car le texte rapporterait non une interrogation mais un lemme égyptien, affirmatif : c'est de la *manne*. Relativement à la subsistance que la *manne* assura aux Hébreux, elle est dite « nourriture des anges » (Sg 16,20-29 ; IV Esdras 1,19), « pain des Forts » (Ps 78,25) « pain des cieux » (Ps 105,40). Cf. à cet égard BODENHEIMER F. S., *The Manna of Sinai*, en « *Biblical Archaeologist* » 10 (1947) 2-6; EBACH J., *Manna*, en AA. VV., *Das grosse Lexicon zur Bibel - Altes und Neues Testament*, Tosa Verlag, Vienne 2004, p. 323.

¹⁷S. CYPRIEN *Ep.* 66,4 PL 4,405.

Saint-Esprit nous rappelant *tout* l'enseignement de Christ (Jn 14,26) et nous introduisant dans le sanctuaire de *toute* sa vérité (cf. Jn 16,13).

La « *traditio dominica* » ainsi proposée de nouveau — à savoir de vive voix, comme enseignement et catéchèse — est celle que saint Irénée appelle « la prédication de la vérité, c'est-à-dire la *règle* de notre salut, nous amenant à la vie »¹⁸.

Le fait que Jésus transmet aux Douze et à leurs successeurs le sacré dépôt de la Révélation pour qu'il soit non seulement fidèlement gardé, mais autant fidèlement communiqué « jusqu'à la fin du temps » et principe de vie durant tout ce temps-ci, relie la Tradition à la *vive* voix de l'Église, à son ministère de Magistère, et fait d'elle, en dernière analyse, le juge unique et définitif de la *paradosis* qu'elle-même transmet. On a accès à la Tradition si on est conduits à elle par la main de l'Église, et il n'y a pas d'espoir fondé d'avoir à faire avec la vraie Tradition, à savoir avec la « règle de notre salut et le chemin amenant à la vie », si ce n'est qu'à travers la maternelle médiation de l'Église. Hier aujourd'hui demain et toujours. Pour la simple raison que l'Esprit de la vérité, hier aujourd'hui demain et toujours, légitime, justifie, garantit la Tradition dans et à travers l'Église, qu'il seul introduit « dans la vérité tout entière » (Jn 16,13).

« Jusqu'à la fin du temps », ai-je dit, en appliquant à la prédication ecclésiastique pas trop abusivement, les mots qu'en Mt 28,20 Jésus dit de soi. L'Église est Jésus « in mysterio », son sacrement étendant à le cours entier de l'histoire la Révélation divine. C'est la *traditio* de la parole de Christ, pas aujourd'hui oui, et demain non, mais toujours, chaque jour, chaque instant de toute la journée, jusqu'à la *parusia* du Seigneur. En ce sens la Tradition est *vivante* : elle vit en effet dans la vie même de Christ, qui est aussi la vie de l'Église. Si même pour un seul instant, quelque chose de ce qui fut appris et transmit, était chemin faisant supprimé ou dilaté, non seulement la Tradition ne serait plus *vivante*, mais ne serait plus « *dominica* », non plus la Tradition de Christ.

Les motivations, significations et limites, en vertu desquels le concept de la Tradition *vivante* ne peut et ne doit pas être cédé aux novateurs de la soi-disant *nouvelle théologie*, sont donc bien claires. Je ne parle pas évidemment de von Drey et de l'École de Tubingue qui les premiers et en sens partiellement nouveau proposèrent ce titre ; je me réfère, moi, aux théologiens « néoorthodoxes » — R. Amerio dirait-il — qui en toute innovation, même la plus déracinée des sources écrites et orales de la vérité chrétienne, aperçoivent un signe de la Tradition qui évolue et se sentent autorisés à la définir pour cela *vivante*. Par contre, ce faisant, — à savoir, en déduisant la signification de *vivant* non des sources ci-dessus mentionnées, mais d'une sorte d'acculturation chrétienne incorporant la vérité révélée dans l'ensemble de toute la culture contemporaine, aussi et même de l'athée — il est même trop évident qu'ils se trompent. Ils se servent d'un adjectif mis à « bain-marie » dans ladite culture qui le dénature et en bouleverse la signification.

Je veux espérer qu'on reconnaîtra à moi aussi, jamais aligné avec aucune *nouvelle vogue*, le plein droit d'avoir recours à tel adjectif, quand, en parlant de la Tradition, j'en

¹⁸S. IRÉNÉE, Epideixis 98.

reconnais et admire la vitalité impérissable, assurée à elle par la parole de Christ, par la fidélité à sa propre constitution formelle, par son inchangée identité et par le Magistère de l'Église qui la sauvegarde. En vertu de tel droit, je me dissocie nettement de tout concept de Tradition présumant de tirer sa vitalité de son alliance avec la culture contemporaine, inspirée par les Lumières et par conséquent rationaliste, idéaliste, existentialiste, immanentiste, en rupture totale avec la métaphysique d'un côté et la Révélation de l'autre. Une telle dissociation serait incontestable même si, pour la supporter, elle n'avait qu'une mesure de précaution contre une toujours possible chute de sens. Malheureusement, la chute n'est aujourd'hui plus une vague crainte, mais un fait établi : on utilise *vivant* en un sens qu'appeler parent éloigné du sens propre, c'est un euphémisme ; aujourd'hui on appelle *vivante* une Tradition n'étant plus elle-même. Et elle d'être, du coup, morte ou au moins dans un état comateux.

c Esquissons-la donc, bien que brièvement, cette renversée tradition. Je pose à la base de tout une remarque très grave. La « *reductio ad unum* » déjà désapprouvée ne jette pas la lumière sur les composants unifiés, mais les fonde dans une création toute neuve. À un certain moment, il n'y a plus deux sources de Révélation, mais une seule ; non plus Écriture et Tradition, mais luthéramment « *sola Scriptura* » ; non plus double « *regula fidei* », reculée et proche, mais le principe du « *sola Scriptura* » régissant Foi et vie pratique de chaque croyant et de la communauté chrétienne. Il n'en faut pas beaucoup pour comprendre qu'avoir mis le silencieux sur les raisons de la distinction entre parole *dite* et parole *écrite* a pour effet de vider l'une et l'autre de leur propre contenu.

Un autre et inévitable effet est d'ankyloser la réalité chrétienne, en la détachant de sa racine et la greffant sur la culture du moment. C'est l'effet que plus de n'importe quel autre rompt la continuité entre début et suite ; qui enlève à l'aujourd'hui la possibilité de s'arroser avec le sang d'hier et de respirer à pleins poumons l'air qu'hier fut mise en circulation ; qui étouffe inexorablement tout résidu vital à garantie du demain. Étrangement, c'est justement à la liaison entre hier-aujourd'hui-demain que tendent les fauteurs de la « *reductio* » aussi. Leur intention est de ne pas couper les ponts entre présent et passé¹⁹, mais de destituer la Tradition de sa fonction de pont, pour ne pas en priver l'Écriture, qui pour cela reste la *seule* à l'exercer, dans l'illusion — ou dans la conviction — qu'en elle se

¹⁹Malheureusement, il y en a de ceux qui veulent justement couper les ponts : ceux qui ont fait du Vatican II un « point de départ » pour une Église finalement *nouvelle*, ont enterré de fait, en même temps que le passé, l'Église irrécupérablement *vieille*. Et à « la mentalité catholique » qui « répond le plus souvent : *Tradition* », ils font ce reproche : « N'est-ce pas du coup relativiser l'Écriture ? », en GABORIAU F. *L'Écriture seule ?*, cit., p. 22. C'est leur idée fixe. L'affirmation du biblicisme absolu met en leur mains le livre où pouvoir lire tout et le contraire de tout, à la lumière de l'herméneutique courante, à savoir pleinement en ligne avec l'idéologie du moment, pour retrouver en lui, à chaque nouvelle tournure de l'histoire, cette « *regula fidei* » qui, pour cela même, est niée à la *paradosis*. Ou appliquée à elle comme nœud coulant d'un condamné à mort.

recueille le contenu aussi de tout ce qui est connu sous le nom de Tradition. Il peut alors provoquer de la complaisance et de l'espoir l'écoute du propos qui, après un demi-siècle de *vulgate* postconciliaire, paraîtrait enfin arranger les choses. C'est le propos, peut-être un peu théorique, de redresser l'immotivée et fade *vulgate*, en mettant décidément le cap en direction de la « continuité » entre Vatican II et le précédent Magistère, pour trouver en cette continuité-là le critère herméneutique du dernier Concile. Malheureusement, dans la réalité du moment — de ce moment se renouvelant de jour en jour dans la toujours plus acritique réaffirmation du postconcile et de sa *vulgate* — l'herméneutique ne découvre que « rupture », plutôt que « continuité ». En substance, c'est une rupture pas différente de celle provoquée par la Réforme protestante, même si est différent le climat dans laquelle elle mûrit. La vigilance, au temps de Luther, tenait éveillée la conscience dogmatique de l'Église ; au temps présent la vigilance est absente, car non seulement elle s'est convertie en ouverture de crédit, mais aussi parce qu'a accompagné une telle ouverture de l'acritique disponibilité à concéder quelque chose, même le non cessible, le non-négociable, comme le répète pape Benoît XVI : p. ex. il n'était, n'est pas négociable le soi-disant consensus sur la « justification par la seule Foi » ; et par contre, en dialoguant, limant, négociant, le consensus « justifiant » cet injustifiable hérésie a été atteint. La conscience dogmatique au temps de Luther percevait clairement qu'une doctrine pareille annihilait entièrement la Tradition et mettait les prémisses pour une Église effectivement nouvelle sur la base d'une Tradition qui, en absorbant tout et le contraire de tout, est déjà « morte et enterrée », même si on l'appelle *vivante*.

Parmi les nombreux autres répréhensibles effets, la « reductio » en a produit un, qui est en fait la clef de voute de tout ce discours. A suffi en effet le manque de respect de quelques prémisses pour arriver de façon quasi indolore à une véritable « décomposition du catholicisme »²⁰. Telle décomposition, par le fait, n'est que l'affaiblissement de la *paradosis*. Avoir nié toute distinction entre la *traditio fidei* et la *traditio scripture*, en concentrant tout dans l'unité de la parole *écrite* en corrélation avec l'unité de la parole de Dieu, le fait peut donner l'impression de reconduire le discours à la rigueur d'une vision unitaire, mais en réalité c'est l'exacte contraire : d'une juste prémisse on tire une non pertinente conséquence. La *traditio fidei* et la *traditio scripture* ne sont pas du tout « unum et idem » et ne sauraient du coup être réciproquement confondues à l'intérieur d'une vision unitaire. De l'identité de contenu — bien que non en même mesure — ne peut par conséquent ni découler ni être déduite la confusion formelle des contenants. Et loin d'hypostatiser ou l'un ou l'autre d'entre eux, leur simple mais due distinction ni ne les « oppose », en les privant de leurs respectives individualités et les exhumant peut-être dans une espèce de « composition organique », comme quelqu'un l'a appelée²¹ ; et ni même n'exalte l'un sur l'autre, en ayant détecté son champ d'action dans les deux, sous

²⁰Je me réfère au titre, plus qu'au contenu de BOUYER L., *La décomposition du Catholicisme*, Aubier, Paris 1968.

²¹GABORIAU F., *Écriture seule ?*, cit., p. 170.

forme d'un complément de nom objectif :

- *traditio fidei*, où « fides » spécifie ce qui est effectivement transmis, à savoir le contenu global de la divine Révélation, consignée par Christ et par les apôtres à l'Église, avec la charge de le sauvegarder interpréter enseigner et transmettre :
- *traditio scripture*, où « scriptura » spécifie, directement et de par soi, l'objet transmis, en le reconnaissant dans cette portion de Révélation qui, en un moment déterminé de la prédication ecclésiastique, passa de la vive voix à l'écrit, sans que ceci coïncidât parfaitement et totalement avec l'objet de la prédication même.

Deux sujets, donc, deux individualités distinctes avec des fonctions aussi distinctes même si complémentaires. Leur soi-disant « composition organique » se révèle, l'analyse terminée, une belle formule de couverture, qu'on voudrait aisément faire passer pour Tradition *vivante*.

d Il est facile pour quelques-uns, surtout pour les moins habitués à la méthode classique et au relatif langage de l'étude théologique, de rester positivement frappés par quelques déclarations sur la valeur de la Tradition. Jamais, dans ma désormais longue saison théologique, ni même dans sa phase postconciliaire, je n'ai rencontré quelqu'un de décidément contraire à la Tradition. En revanche, je me rendais compte voire très aisément, de quand la route de l'interlocuteur divergeait de la mienne, même s'il se barricadait derrière un formel respect pour la Tradition et derrière son inévitable qualification de *vivante*. Il y eut un moment, juste après le Vatican II, où se déclarer disciple de H. de Lubac donnait du lustre et du décorum. N'était-ce pas lui le célébré auteur de *Méditations sur l'Église*²², de *Corpus mysticum*²³, d'*Exégèse médiévale*²⁴, de *Catholicisme*²⁵, et surtout de *Surnaturel*²⁶ ? n'était-ce pas lui le grand converti à la théologie qui, après avoir subi une condamnation à la suite de l'encyclique « Humani Generis », une *in-juste* restriction à sa liberté de théologien, était retourné en vogue, entouré par l'estime commune ? Eh bien, c'était lui qui recommandait aux étudiants le franchissement du « désert » pour atteindre « le mystère et la tradition, les deux mots-clés d'une mentalité théologique »²⁷. Que sa mentalité théologique dépendît de la Tradition, est révélé par sa confession même ; avec elle il posait tout son engagement de théologien au service de la Tradition même. Oui, mais de laquelle ? Évidemment, de celle *vivante*. Sous la couverture du lemme, voyait le jour une notion non dans la ligne d'une substantielle

²²DE LUBAC H., *Méditations sur l'Église*, Aubier, Paris 1953.

²³ID., *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen-Âge*, Paris 1949.

²⁴ID., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris 1961.

²⁵ID., *Catholicisme*, Paris 1938. Je me souviens, pourtant, avec amertume du geste de mon professeur, qui en entrant dans la salle les yeux fixés sur cette œuvre, tout au coup la jeta dans la corbeille en criant « Ce n'est pas là de la théologie ! ».

²⁶ID., *Surnaturel. Études historiques*, Éd. du Seuil, Paris 1946. Vingt ans après l'argument fut repris, mais seulement apparemment amélioré, avec *Le Mystère du Surnaturel*, Aubier, Paris 1965.

²⁷Cit. de GABORIAU F., *L'Écriture seule ?*, p. 174, qui à son tour cite TILLIETTE X., « Le Père de Lubac et le débat de la philosophie chrétienne » en *Les Études Philosophiques*, 1955, p. 193.

continuité avec la doctrine des apôtres, mais en celle revue et corrigée conformément à la pensée moderne. Lui, thomiste déclaré et indubitable connaisseur et admirateur du génie Aquinate, filtra les valeurs transmises au point qu'il leur donna une signification nouvelle. Suffirait pour s'en convaincre, de rappeler le signe laissé par lui dans le débat sur le « surnaturel ». Lorsqu'on nie la gratuité absolue de l'ordre surnaturel et qu'on en fait une exigence du naturel, alors il est certain que même un éventuel appel à la Tradition n'a pas comme piste d'atterrissage la Tradition du « quod semper, quod ubique, quod ab omnibus ». C'est autre chose, et peut-être tout autre chose.

e Avec de Lubac, d'autres renommés représentants de la *nouvelle vague* concoururent à la réalisation de ce « tout autre »-ci ; on les a mentionnés auparavant : Rahner, Schillebeeckx, Küng au dessus de tous, sans oublier le considérable groupe latino-américain auquel on doit soit la transformation de la théologie catholique en succursale du moribond marxisme, soit la conséquente élaboration de la *Théologie de la libération*. Y insister ce serait une répétition. Il vaut mieux alors descendre en profondeur, au delà des noms plus ou moins retentissants, pour découvrir si jamais les prémisses desquelles la *nouvelle vague* dépend peuvent vanter aux quatre vents la noble descendance de la vive *paradosis*.

L'allusion à la *Théologie de la libération*²⁸ est symptomatique. Sans faire un procès d'intentions, il fut question — et en partie est question — d'une interprétation et exaspération en termes marxistes des motifs libératoires contenus dans le message de l'Ancien et Nouveau Testament, déjà diligemment et clairement exposés par le Magistère ecclésiastique. En refusant ce fondement théologique, les auteurs de cette théologie-là se détachaient de la Tradition ecclésiastique, en s'appuyant sur les prémisses de ce qu'on appelle *gauche hégélienne*, ayant eu en Marx son interprète le plus grand. Un appui pareil concourut à douer cette théologie de la nervure typique du matérialisme dialectique, avec la conséquent perspective d'un christianisme *nouveau* puisque *différent*, d'une Église elle aussi *nouvelle*, et telle puisque non plus conditionnée par sa vieille sclérotique Tradition de classe. Émettons alors l'hypothèse qu'il passe par la tête à quelqu'un de greffer cette aberration sur la souche toujours vivante de la *paradosis*. Et de l'hypothèse, la question : qui osera appeler une telle greffe *Tradition vivante* avec la prétention d'être encore en pleine possession de ses propres facultés mentales ?

Il est clair que la *Théologie de la libération* n'est qu'un exemple. À détacher le contenu de la *paradosis* de sa vitale continuité avec la transcendance de son début, en l'abandonnant dans l'étau étouffant de l'historicité en incessant développement ou en son contraire, concoururent d'autres coefficients de la culture moderne et contemporaine. Ce sont les mêmes qui ont déterminé la « mort culturelle » du christianisme sous le

²⁸Pour s'en faire une idée fondée et pour connaître les raisons de son refus voyez : CONGREG. PRO DOCTR. FIDEL, *Instructio de quibusdam rationibus « Theologia liberationis »*, en AAS 76 (1984) 876-909, signé par le Card. J. Ratzinger, préfet, et de S. É. Mons. Bovone, secrétaire.

signe d'une révolution antichrétienne, peut-être pas encore conclue, mais déjà suffisamment affirmée. Ils l'appellent « conquête de civilisation » mais c'est l'enterrement de la civilisation chrétienne, de sa pensée, de sa critériologie, de ses contenus et même de ses racines. Aujourd'hui, au cas où il y en aurait encore d'*antichristianisme* — et en quelques occasions il se relève — ce serait un luxe : ceci signifierait la vitale présence du christianisme à combattre et annuler. L'issue est par contre un fait établi. D'un point de vue culturel, on vit dans un espace *postchrétien*. L'idée chrétienne ou est dans un état de somnolence ou est réduite au silence : en politique, en économie, en philosophie, dans le débat, dans la pratique. La spasmodique recherche du dialogue donne l'impression — « humanum dico » ; je sais que « non praevalerunt » (Mt 16,18) — du dernier rôle. Et dire qu'on définit tout ceci Tradition *vivante*.

f Pour être bien compris, j'insiste en exemplifiant. J'étais encore assez jeune qu'il explosa de nouveau le mythe de l'*éternel retour*. Il semblait l'heureuse redécouverte d'une source de vie, non loin de l'espoir chrétien et en partie coïncidant avec lui. Sa lointaine origine orientale avait probablement suggéré et alimenté, à une encore enfantine réflexion chrétienne, l'idée de apocatastase universelle. Dans l'après-guerre, l'*éternel retour* fut proposé de nouveau par les théologiens du *Death-of-God-Theology*, particulièrement par W. Hamilton et J.-J. Altizer, suivis comme d'habitude par leur caudataires. Je n'ai pas dit par hasard « de nouveau » : il était question d'une idée nietzschéenne laquelle, laquelle, en démontrant qu'aujourd'hui le Dieu de la religion chrétienne peut tout juste s'attendre à des funérailles et pas de première classe, reconnaît et souligne en tout moment le début de l'être, en tirant la conséquence que le moment a une signification éternelle et c'est éternel son incessant retour. Mircea Eliade démontra par la suite qu'il s'agissait d'une idée chrétienne sécularisée ; à son intérieur, comme ressort d'un mouvement sans cesse vers son continu franchissement, paraîtrait encore reconnaissable l'espoir d'une libération radicale et d'une vie sans l'angoisse obsessionnelle de la mort. Le rythme circulaire d'un retour dont la fin coïncide avec son début rendrait l'idée de la vie éternelle. Bien autre chose, on peut bien le dire, promet l'évangile. Et qui s'arrête à l'*éternel retour* ou le confond avec la promesse évangélique de la vie éternelle, démontre de s'être détaché de Christ et d'avoir perdu les vitaux contacts avec sa parole. Il peut même trouver ses gratifications en s'insérant dans le circuit de l'*éternel retour* pour se sentir à l'intérieur de la Tradition *vivante*. Mais de la Tradition présence actuelle et vitale de la *paradosis apostolica* là il n'y a plus rien.

Toujours dans les années du tout après-guerre, se passa une révolution « copernicienne » dans l'étude de la théologie. Elle ouvrit les portes de sa spécifique méthodologie à l'*analyse existentielle* de M. Heidegger et de R. Bultmann. Ce qui, grâce à Dieu, ne se passa pas à l'échelle universelle et suscita tout à fait de nettes résistances. Voire dans le milieu protestante, ayant conçu géré et accouché de cette révolution. Il est bien connu le « rundes Nein-rotondo no » prononcé par K. Barth contre R. Bultmann, quoique en une sincère « tentative de le comprendre ». D'une manière paradoxale, l'intérêt pour

l'*analyse existentielle* du NT se développa en milieu catholique non moins vivement ni en mesure inférieure par rapport au protestant. Il avait en effet une indubitable prise sur la commune anxiété idée d'un NT ne transmettant pas de faits dans leur brute objectivité, mais plutôt leur « signification essentielle » : non l'histoire du *Salvateur*, mais plutôt une invitation personnelle au *salut*. La parole de Dieu, donc, devait être considérée non sur l'arrière-plan historico-verbal de la divine Révélation, mais sur le message contenu en elle. Et interprétation de ceci devait dépendre non du susdit arrière-plan, mais d'une toujours nouvelle séparation entre arrière-plan et message, de telle sorte qu'il pût devenir *mien, tien*, de tout le monde et de quiconque. Même le mot dont Bultmann se servait à cet égard indiquait la nécessité de la mentionnée séparation : « Entmythologisierung », que traduire démythisation est insuffisant et décevant. Il faut décomposer le mot car son préfixe même exprime la nécessité de la décomposition, à la fin de percevoir la signification de l'ensemble. Les composants sont :

- « -ent », une espèce de *alpha privatif*, même si lui, comme préfixe inséparable, a dans la langue allemande un spectre plus large : il indique en fait ou éloignement ou privation, ou même passage d'un état à un autre ;
- « Mythos », qui en origine est « hieròs lógos », c'est-à-dire parole sacrée, et ensuite est interprétation plus profonde de contes cosmogoniques, description allégorique de phénomènes naturels et d'états psychiques, allusion rapportée à une conscience originaire ²⁹.

Le procédé que Bultmann appela *Ent-mytho-logisierung*, est une opération consistant non pas, comme on traduit souvent, en une *démythification*, mais plutôt en une *démythologification*. Celle-ci, à son tour, n'est qu'une libération du *mythos* de son rapport avec le *lógos* : un rapport « le dépouillant de son altérité et en faisant un simple „was" surnaturel », ayant pour conséquence qu'« une véritable démythologification est une rationalisation » ³⁰. Afin que cela se vérifie, le *mythos* « ne demande jamais d'interprétation cosmologique, mais anthropologique, ou mieux existentielle » ³¹ ; de là l'appel à l'existence humaine en tant que telle, c'est-à-dire en tant qu'être de quelqu'un qui est histoire et dans l'histoire, qui se fait et donc devient, qui se choisit, se programme et décide. L'interprétation existentielle devient alors une analyse de l'appel que le texte sacré adresse à l'existence humaine en tant que telle, c'est-à-dire considérée en ses structures universelles de réflexion, de connaissance et de décision, pour que vive le message chrétien à l'intérieur de ces structures-là ³². Et vivre devient participation à l'événement *Christ*, avec cette particularité : ce qui compte c'est *ma* participation à Christ, non *sa* réalité de Fils

²⁹Cf. DUPRÉ W., *Mito*, en KRINGS-BAUMGARTNER H. M.-WILD C. (éd. par), *Concetti fondamentali di filosofia* éd. italienne par G. Penzo, Queriniana, 2. Brescia p. 1263-1272.

³⁰Voyez à cet égard l'importante œuvre de MARLET A., *Mythos et Logos - La pensée de Rudolf Bultmann*, Labor et Fides, Paris 1962, p. 45 n. 1 : et aussi p. 53-57, 79-82, 99 n. 1, 133, 137-176, 284-286, 290, 291-295, 327-328, 337-338, 341-342, 357-359, 372-385.

³¹Ibidem, p. 56

³²Ibidem, p. 63

de Dieu, incarné par mon et notre salut.

Pour haletant qu'il pût me paraître, je ne mis pas longtemps à me libérer de l'influx d'une théologie pareille, à la claire dérivation heideggerienne et existentialiste, privilégiant la sotériologie sur la christologie et fondant le salut en ce qu'on ouvre son existence à Christ, non dans l'incarnation rédemptrice du Verbe pour le rachat du genre humain. Tout compte fait, il était question d'un *occasionalisme sotériologique existentiel* et il n'est pas besoin de se creuser les méninges pour comprendre qu'il n'a rien — je répète : rien — en commun avec la Tradition, qui elle, est *vivante* en ce qu'elle est en continuité inaltérée et efficace de façon inaltérée.

Je voudrais conclure cette explication en retournant brièvement à cette *nouvelle théologie* dans laquelle est enracinée la plupart de la crise postconciliaire. Elle-même l'avait pour ainsi dire préparée et prédisposée : le postconcile en tira les conséquences. On commença par remarquer la nécessité, quasi la dernière chance, de dialoguer avec la culture courante et de faire paix avec le monde. Il paraissait que l'Église eût ouvert de ses mains sa tombe, si elle n'avait pas changé de cap ; à savoir si elle ne s'était pas réconciliée avec les sciences ³³ — le cas Galilei prenait là la part du lion — avec ce laboratoire de la pensée pensante qui fut et est le mouvement des Lumières et avec la moderne sensibilité anthropologique. Le *maitre à penser* — le rappeler est voire superflu — retourna à être E. Kant par l'entremise de J. Maréchal ³⁴ et d'autres divers. Même si les mots paraissaient feutrés, de fait on dénonçait la faillite de la vieille théologie refermée comme une huitre face à la modernité. J. Daniélou et la revue « Études » en souhaitaient la revitalisation au moyen d'un retour « aux sources » : Écriture, Pères, Liturgie. En elles, et non pas dans la Scolastique s'étant encapsulée dans le monde des essences et pour cela éloignée de la vie et de son flux toujours neuf, on aurait retrouvé le chemin de l'histoire, de l'homme, de sa conscience, de ses aspirations et déceptions. Pour le groupe des « Études », auquel on doit l'entreprise indubitablement méritoire des *Sources Chrétiennes*, une théologie atemporelle, faisant abstraction des ferments socioculturels de sa propre époque, aurait eu accès aux nuages, mais c'est justement de l'histoire qu'elle se serait isolée, en perdant le contact vital avec le monde et avec l'homme. Quelqu'un arriva jusqu'à soutenir que si la théologie ne dialogue pas avec la culture en acte, en accueillant ses instances et son

³³ La superficialité de cette remarque-ci saute aux yeux si on tient compte des mérites séculiers de l'Église en domaine artistique et scientifique. Alors qu'on rafraichissait le cas Galilei, la Pont. Accademia delle Scienze, commissionna au bien connu historien Mons. P. Paschini une œuvre de minutieuse analyse du grand scientifique. L'œuvre ne vit la lumière qu'après la seconde guerre mondiale, non sans la compétente révision d'un autre grand historien, Mons. M. Maccarone. Quand, à peine nommé, Jean Paul II, remit le cas sur le tapis, tout ou presque avait déjà été ramené à la lumière. Le démontrent les trois tomes suivants : PONT. ACCAD. D. SCIENZE, *Miscellanea Galileiana*, Cité du Vatican 1964.

³⁴ Ceci ne signifie pas méconnaître la très haute valeur spéculative et les considérables dimensions de la personnalité philosophico-théologique de ce jésuite belge, véritable chef de file du courant visant à marier le passé au présent, et auteur d'œuvres significatives surtout dans ledit sens : MARÉCHAL J., *Le point de départ de la Métaphysique*, 5 vol., Louvain 1923-1949 ; ID. *Études sur la psychologie des mystiques*, 2 vol., Bruges-Paris 1925.

langage, en sus du risque de la nouveauté, elle est fausse ³⁵.

Le courant mise en marche par Daniélou révéla immédiatement une non commune force agrégative : bien qu'il eût provoqué en premier ressort les réactions des dominicains, parmi les partisans de sa dénonciation antiscolastique et de son invitation à dialoguer avec la culture du temps, ne manqua pas de fils de saint Dominique : ceux de *Le Saulchoir* notamment, bien que non sans quelques « distinguo » comme en D. Chenu et Y. M.-J. Congar. Même sans en faire partie, toutefois, nombreux furent les centres ou les simples théologiens qui soutinrent les thèses de la *nouvelle théologie* : en Hollande de telles thèses résonnaient dans les œuvres de Hulsbosch, Schoonenberg ³⁶ et Schillebeeckx ³⁷. En Allemagne Rahner, puis suivi surtout par Küng, les avait anticipées et largement diffusées. D'obséquieux battements de mains éclatèrent en Italie, Belgique, Angleterre et un peu partout. La fièvre de la dénonciation plutôt que la proposition faisait éclater de dangereux bubons un peu partout.

La *nouvelle théologie*, par contre, ne se limita pas à la dénonciation antiscolastique, même si, dans son aspect propositionnel, elle n'alla pas au delà du *modernisme*, désormais vieux et condamné par surcroît, mais toujours capable de renaitre de ses cendres. Dans le *modernisme*, d'ailleurs, on a une accumulation de systèmes et d'adresses absolument inconciliables avec les vérités révélées et transmises :

- l'immanténisme hégélien, en premier ressort, qui réduit tout à de la pure pensée en pérenne devenir ;
- l'existentialisme à la provenance diverse, se référant particulièrement à celui exaspéré en perspective athéiste par J. P. Sartre, qui résout dans le rien l'essence des choses et les concepts universels, met en relief le particulier parce que signé concrètement par le temps et par l'espace, et acclame l'irrationnel ;
- le rationalisme, qui traduit toute la variété et complexité du monde réel en termes rationnels, en saisissant l'essence du réel même exclusivement de l'analyse des principes par lesquels la raison est réglée : qu'on songe à la kantienne Religion dans les limites de la simple raison (Die Religion innerhalb der Grenzen des blossen Vernunft) ;
- le relativisme, selon lequel il n'existe pas de vérité absolue mais relative, parce qu'aucune connaissance humaine ne cueille la réalité en son essence, mais seulement *relativement* à de déterminées conditions de temps et lieu, ayant pour conséquence qu'aucun système et par conséquent aucune religion n'a la vérité va-

³⁵Je fais allusion p. ex. à BOUILLARD H., *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, Aubier, Paris 1941. Plus ou moins sur ses mêmes positions RONDET H., avec son Gratia Christi et d'autres du nouveau courant, comme L. Malevez et G. Rabeau.

³⁶Duquel est tristement célèbre *Il est le Dieu des hommes*, apparu en hollandais en 1969 et publié en traduction française par la maison Cerf à Paris en 1973.

³⁷Aux œuvres mentionnées ailleurs j'ajoute *Jezus, het verhaal van een levende*, Nelissen, Bloemendaal 1974; ID. *Gerechtigheid en liefde, genade en bevrijding*, ibidem 1977., *Kerkelijk ambt, Voorgangers in de gemeente van Jezus Christus*, ibidem 1980.

lide pour chacun et pour toujours, ni un unique concept de *bien* ou de *mal* à faire observer par tout le monde en tout temps et en tout lieu ;

- l e p h é n o m e n i s m e (aussi appelé, mais improprement *phénoménalisme*) qui résout en de la pure et simple apparence (ou attirance) l'objet de la connaissance, de sorte que la réalité est apprise non telle qu'elle est, mais ainsi qu'elle apparaît, la religion, donc, devient le règne des apparences ou des rêves, non pas du Dieu transcendent, de sa révélation, de sa grâce ;
- l e n i h i l i s m e qui, en tirant la conséquence logique de la négation systématique de toute réelle existence, aborde le bord du néant, autant dans le domaine moral que dans le philosophique et religieux (nihilisme *logique*, comme celui de Hegel professant l'identité dialectique de l'être et du non-être ; nihilisme *gnoséologique* pour lequel est même nulle la possibilité cognitive de la vérité ; nihilisme *anarchique*, comme celui de la révolution russe) ;
- l ' a n t h r o p o c e n t r i s m e qui fait de l'homme le centre de l'univers et la valeur à laquelle tout est subordonné ; dans sa signification limite (hégélienne, heideggerienne et rahnérienne), elle substitue l'homme à Dieu.

On voit bien que là on est confrontés à un irrépressible ferment qu'un fil direct reconduit au *modernisme* et à celui-ci relie, plus ou moins directement la *nouvelle théologie* ³⁸. Je ne vais pas m'arrêter sur la démonstration du « fil direct », puisque l'intention générale de cette publication est une autre. Mais, conformément à telle intention, je voudrai justement que quelqu'un explique comment et pourquoi l'Église, le Magistère ecclésiastique et les théologiens authentiquement catholiques pourraient voire devraient :

- se mettre au pas des susdits mouvements,
- parler avec eux avec un langage univoque,
- avoir avec eux des horizons communs,
- se mettre à leur service et accueillir avec empressement et gratitude le service prêté par eux,
- se joindre avec chacun d'entre eux en un rassemblement de collaboration et partage pour la conquête commune de toujours nouveaux objectifs culturels sociaux économiques politiques,
- et enfin, emprunter leur modules expressifs et communicatif en tant qu'intermédiaires de sa propre Tradition, rendue plus accessible, plus partageable, plus *vive* et *vitale* soit par l'apport des modules mêmes, soit parce que ceux-ci sont élevés à instruments communicatifs de la parole *dite* et de celle *écrite*.

À savoir, j'aimerais savoir comment faire, et quoi, pour étouffer dans l'œuf le grincement du heurt antithétique entre chacun des *-ismes* recensés peu ci-dessus, et les contenus de la *parádosis* : c'est-à-dire entre l'immanentisme et la transcendance, l'être et le

³⁸SPERNA NEILAND, *La nouvelle Théologie*, Desclée, Paris 1969 ; cf. AA. VV. *La teologia dopo il Vaticano II* (éd. par M. Miller), Morcelliana, Brescia 1967 ; FABRO C., *L'avventura della teologia progressista*, Rusconi, Milan 1974.

néant, le oui et le non. Qu'on me consente une citation apparemment éloignée de ce discours : *Honest to God*³⁹ ne serait-ce que pour dire: soyons honnêtes, disons les choses comme elles sont, ne nous dupons pas les uns les autres. Disons, pour cela, honnêtement, que la Tradition est *vivante* non pas grâce à du ramassis absolument contre-indiqué par l'irréconciliabilité de son constituant formel avec celui de la Tradition, mais plutôt grâce à l'apostolicité du message transmis, à son identité non altérée par la course du temps, à sa capacité de normaliser la Foi des baptisés et de l'Église toute entière sur le mètre de l'originale Révélation.

5 Mon intérêt là où nous en sommes, de son objet principal — la Tradition — se déplace vers un objet certes non secondaire, bien que saisi transversalement en comparaison du premier. Un objet — dis-je — jamais perdu de vue durant le long itinéraire accompli et en certains moments appelé en cause seulement indirectement. D'ailleurs, les moments du rapport direct ne sont pas manqués. Il est par conséquent demeuré tressé au premier comme partie essentielle de sa trame. Je fais allusion au Vatican II.

Je n'entends évidemment pas répéter ce que j'ai déjà exposé et même un peu trop pointilleusement analysé: à savoir le concept conciliaire de Tradition, telle qu'il fut consigné par les Pères conciliaires à la constitution dogmatique DV et, à l'occasion, à d'autres documents. Le manque d'une définition formelle n'évince pas l'idée conciliaire de Tradition de toute validité doctrinale; le lecteur, toutefois, — n'importe si simple chrétien ou ecclésiastique, si opérateur pastoral ou théologien — a la pleine liberté de soumettre à son examen la susdite idée, et même de ne pas être d'accord avec elle, éventuellement, ou avec quelques-uns de ses aspects particuliers, tout en en reconnaissant toujours la qualité de doctrine exposée — mais non pas imposée — par le Magistère solennel de l'Église. C'est ce que je me suis tout à fait permis de faire en de nombreuses pages de cette publication sur le plan — espère-je — d'un indubitable sérieux critique; par conséquent mon retour au Vatican II ne vise pas du tout à être une répétition.

À l'arrière-plan demeure le problème de la Tradition *vivante*. Reste la continuée ouverture de la Tradition à des idées empruntées du vaste panorama de la culture moderne et contemporaine. Ou mieux, reste l'évidente ouverture de crédit à toute cette culture-ci, à d'idées en contraste évident avec les vérités de la parole *dite* et de celle *écrite*, présentées comme un enrichissement du « sacré dépôt », aussi bien que comme un signe de vitalité de la Tradition. Étant, néanmoins, bien entendue l'incompatibilité des éléments antithétiques, il en dérive une question: **à la base de telle inconciliabilité et à justification du recours au qualificatif *vivant*, n'y aura-t-il peut-être pas l'autorité et le prestige du Vatican II?**

³⁹Je me réfère à ROBINSON J. A. T., *Honest to God*, Billing and Sons, Londres 1963, un très heureux opuscule qui en 1964 était déjà à sa dixième édition.

a Qu'on s'appelle continuellement à lui, est déjà une réponse. Il se peut que l'appel découle de cette *vulgate* qui en une autre occasion j'ai abordé; si donc c'est la *vulgate* qui a force de loi, l'appel justificatif au Vatican II n'est qu'une mode, due non au Vatican II mais à l'inqualifiable superficialité de ceux qui du Vatican II — peut-être ni lu ni étudié — font dépendre tout mouvement, toute décision, oserais-je dire tout bruissement de feuilles à l'intérieur de l'Église. Ce ne sont pas peu nombreux, et quelques-uns sont même parmi les investis «par succession continue» de l'héritage apostolique, que ceux qui se conduisent ainsi. Mais si je réduisais tout à une attitude à l'inqualifiable superficialité, je serais moi-même inqualifiablement superficiel. Je n'exclus pas que la superficialité, fille naturelle d'une *vulgate* universellement diffusée, soit parmi les causes du manque d'analyse des documents conciliaires et des nombreux arguments et problèmes soulevés par cela. La *vulgate* naquit de l'incurie: non pas dans la publication des Actes du Concile, qui du reste virent la lumière trop au ralenti, mais dans les organismes et dans les personnes qui auraient pu, mais aussi dû, promouvoir un débat le plus vaste possible, et non donner la vie à un interminable battement de mains, à une interminable improvisation. «Comme le dit le Concile» est le *slogan* que tous, en haut et en bas, vont en répétant, en endormant ainsi voire étouffant toute quoique modeste exigence d'approfondissement. Même sans rappeler les positions insoutenables de qui vit dans le Concile un *nouveau début*, et dans ses nouveautés une *autre* Église, finalement à tu et à toi avec l'homme et l'histoire, incurie et superficialité ont provoqué le débordement d'ondées dangereuses. Et la rengaine du «comme le dit le Concile» isole le Concile même d'une histoire plus que bimillénaire et étouffe la voix des bien vingt Conciles œcuméniques, célébrés avant le Vatican II. Si on tente de mettre au point les raisons diverses du lamenté phénomène, il saute aux yeux que la responsabilité la plus grande repose sur les personnes et les institutions desquelles on se serait attendus exactement le contraire de ce qui fut fait. Je me suis souvent demandé et me demande pourquoi un organe du Saint-Siège, institué exprès pour cela, n'a pas fait entendre sa voix en fonction ni orientatrice ni exemplificatrice. Et pourquoi les chaires universitaires, soit pontificales, soit catholiques, au lieu de répéter le refrain, ne produisirent pas de cours et publications d'approfondissement. Et pourquoi, sauf l'exception dont je vais parler aussitôt, les autorités constituées concoururent à faire du Vatican II un «unicum»: l'unique chaire, l'unique enseignement, l'unique point de référence, l'unique phare, l'unique tribunal d'appel.

Les réponses se trouvent tout implicites dans le tableau que je viens de tracer, et duquel émerge à tous azimuts la crise postconciliaire. En ceci, et non pas en quelque autre caché et inaccessible motif se trouve l'explication appropriée, même si absurde, l'effacement pratique de l'inconciliabilité parmi éléments antithétiques et le fait qu'on qualifie comme *vivante* une Tradition que l'inconciliabilité d'éléments antithétiques serre en un étau léthal.

b J'ai fait allusion à une exception. Il est alors juste d'en parler. Juste ne signifie pas facile. En ce cas-ci, la difficulté est accrue par la personnalité sur laquelle je désire

m'attarder, par son naturel serein mais vigilant, par sa finesse théologique, par sa considérable production scientifique, par ses responsabilités institutionnelles ayant reposé et reposant sur ses épaules, jusqu'à la dernière, la maximale: la succession sur la «chaire romaine» à l'apôtre Pierre. Il est clair comme le soleil que je suis en train de parler de S. S. Benoit XVI, au siècle Joseph Ratzinger.

Je n'ai pas d'éléments pour dire à quel point il a été toujours conscient de la crise où se trouve l'Église; la fameuse «via crucis» du 2005 au Colisée, par lui signée, et de dizaines d'autres interventions démontrent son indiscutable conscience. Qu'elle soit fondée sur les problèmes posés par le postconcile seul ou par ceux du Vatican II aussi, cela reste. Peut-être, le rôle qu'il joua dans la Vatican II avant dans la suite du card. Frings et peu après en qualité d'«expert» officiel⁴⁰, ne lui facilite pas une prise de position. Mais justement puisqu'impliqué personnellement dans les travaux conciliaires, il ne peut ne pas s'être également aperçu qu'à l'intérieur des grandes Assises œcuméniques, avait eu le dessus l'idée d'une «réconciliation» avec le monde. Le soussigné, sans même être impliqué dans le Concile, s'en aperçut immédiatement. Peut-être sans le vouloir, ne fût-ce que pour avoir embrassé, le Concile s'était posé sur la ligne de faite du *avant* — auquel il tournait le dos — et du *après* — vers lequel il tournait les yeux. Implicite mais non souterraine il y avait la *nouvelle théologie* — aussi puisque étaient physiquement présents quelques-uns de ses fauteurs les plus emblématiques. Tout le «vieux» fut ainsi jeté au panier; on parla en termes de nouveauté et le même Ratzinger d'alors, jeune et provenant des rangs d'un modératisme éclairé, perçut — d'après sa passée confession — le climat de quasi rupture avec le passé et d'un pressant messianisme qui aurait fait «»⁴¹. De ce messianisme-ci et sur les ailes de son ingénu enthousiasme, provenaient les propositions les plus hardies, les ouvertures vers tout «autre», les jugements de révision historico-théologique: à un certain moment il parut que l'acte de foi même n'était qu'une adaptation si ce n'était justement une adhésion au climat culturel du moment et et même une solidarité avec lui.

En analysant les documents conciliaires, on découvre ci et là, pas toujours de façon claire et indiscutable, la racine de la révolution qui, peu après, le postconcile aurait fait exploser: la racine, entends-je, d'un désaveu de ce qui en soi et de par soi est constitutif de l'Église et de sa Foi, et que jusqu'à ce moment-là, bien que non sans les attaques du «inimicus homo» (Mt 13,28), paraissait vif et vital. De tel désaveu le Ratzinger théologien, professeur, cardinal et Pape ne peut être estimé ni responsable ni souteneur. Son regard, par le fait, se posa souvent sur les conditions sinistrées de l'Église postconciliaire et sa voix se leva soit contre les morsures du péché dans les chairs immaculées de la mystique Épouse de Christ, soit à défense de la Tradition d'attaques traîtresses, déformations d'esprit et déviations. Ses nombreux rappels furent si rapprochés les uns des autres

⁴⁰RATZINGER J., *Ma vie, souvenirs*, tr. fr. de *Aus meinem Leben. Erinnerungen 1927-1977*, tr. fr. Fayard, Paris 1998, p. 88.

⁴¹

que devient difficile même de documenter les références à eux. Le lecteur se souviendra, entre autre, la dénonciation que le Préfet de la Congrégation de l'époque confia à un bien connu livre-interview ⁴² où il marquait à feu rouge la présence d'un esprit contestataire, rendant difficile le nécessaire discernement selon la Foi, désormais otage de la pensée moderne, de son relativisme si ce n'était son immanentisme. Il était encore, bien que pour peu de mois, Préfet de ladite Congrégation ce vendredi saint de 2005, lorsque, comme j'ai peu ci-dessus rappelé, de façon dramatique et terrifiante, porta à l'attention du monde entier la « saleté dans l'Église, même parmi ceux qui, dans le sacerdoce, ne devraient appartenir » qu'à Dieu; et dénonça sans demi-mesures « orgueil... autosuffisance... manque de Foi », en concluant avec des mots donnant le frisson: « Seigneur, souvent ton Église nous semble un bateau qui est sur le point de couler à pic, un bateau qui fait eau de tous les côtés » ⁴³. Son prédécesseur, Jean Paul II, bien qu'il nourrît des idées de substantielle ouverture et un optimisme inguérissable d'espèce conciliaire, avait remarqué dans le christianisme postconciliaire la présence d'une « apostasie silencieuse », aussi bien que Paul VI, en 1972, profondément surpris, avait repéré dans cette présence-ci « la fumée de Satan ». En concluant, puis, une interview avec P. Seewald, le Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi répéta avec pudeur ses préoccupations, bien qu'il les entourât d'opportunes et confiantes remarques sur la « jeunesse » de l'Église: il parla en effet de « de nombreux vieux rameaux où ne coule plus de vie et qui tombent au sol, parfois avec un doux craquement, parfois avec une crépitemment bruyant », rappela les « critiques, pourtant justifiées à l'Église » et confessa que la charge lui procurait « beaucoup de peine ». ⁴⁴ Un homme honnête, un honnête discours: d'un côté, le péché des hommes d'Église, de tout ordre et type, de même que le péché de tous ses membres, en défigure le visage, en en obnubilant les traits conformes à Christ et effaçant l'« imagine della città superna, / del sangue incorruttibile / conservatrice eterna » (A. Manzoni). C'est un fait établi que la saleté puante du péché, dans l'époque postconciliaire, a esquissé une image de l'Église pas du tout réconfortante. Dire « post hoc, ergo propter hoc » serait absurde et Ratzinger ne le dit pas. Il se limite à constater et commenter le « post hoc ».

c Et pourtant, je ne puis ignorer que sa ferme et responsable dénonciation, ses rappels malgré tout pleins d'espoir, sa convaincue et insistante prise de position contre la dominante *Weltanschauung* relativiste, sont assorties à d'autres déclarations qui, surtout si détachées de leur contexte, paraissent orientées différemment et dont le ton manifeste par moments quelques dissonances en comparaison des irréprochables et louables prise de positions mentionnées peu avant, et à la transparence dogmatique qu'elles témoignaient.

Le malaise avec lequel j'en parle n'infirmes pas la possibilité de situer univoquement,

⁴²

⁴³RATZINGER J., *Via Crucis*, Tip. Vat. 2005, p. 63 et 65

⁴⁴ID. édit. it. de *Gott und die Welt*, cit., p. 420.

ayant tout pesé, les fruits d'un si long et varié militantisme théologique, dans le passage de son hier à son aujourd'hui; dans la pondération de tout, d'ailleurs, s'insère fâcheusement une certaine impression de non-continuité, laquelle semble en quelque point interrompre la linéarité dudit passage. Pour mettre les choses au clair, il y a une non-continuité qui ne déconcerte pas du tout l'attention critique, car elle est due à l'alternance d'engagements, de responsabilités et de devoirs, à conditions aujourd'hui différentes de celles d'hier, de même qu'à la croissance naturelle signant la vie de chacun. C'est justement ce que Ratzinger fait comprendre de soi-même, quand il raconte d'avoir abandonné, après 1959, l'orientation rahnérienne, caractérisée «par la tradition scolastique suarézienne et par sa nouvelle version à la lumière de l'idéalisme allemand et de Heidegger»⁴⁵. Si, donc, je me permets de faire allusion à l'impression d'une certaine non-continuité entre le Ratzinger de la première manière et le successif, jusqu'à l'actuel œuvrant sur le seuil de l'Homme-Roche, je trouve la confirmation de ceci dans sa même confession et celle-ci m'aide à relier le phénomène avec quelques-unes de ses raisons de fond. Quelques-unes, non pas toutes. En échappent celles du militantisme, quoique contingent, dans la formation abandonnée en 1959. Mais cette même formation est la raison au moins momentanée de la discontinuité mentionnée. Il paraît pour cela nécessaire de reconduire à lui quelques symptômes — p. ex. celui relié au problème de la Révélation accomplie ou encore en cours — de subjectivisme *joachimite* avant-coureur⁴⁶. Lui remontant à la surface dans le présent, il y réintroduirait l'impression mentionnée. Et avec elle même celle d'une précompréhension philosophique, ayant affaire à d'influences idéalistiques et esthético-romantiques, plus assimilées que professées, et déjà motif plus que suffisant du symptôme au quel j'ai fait allusion ci-dessus, de même que de la discontinuité qui pourrait en dépendre. En passant à travers un contexte pareil, ses nombreux rappels à la continuité resteraient lettre morte.

⁴⁵ID., *Ma vie, souvenirs*, cit., p. 95.

⁴⁶Je me réfère à un fait fâcheux de 1956, quand sa thèse d'habilitation sur saint Bonaventure dans un cadre «joachimite» rencontra l'opposition de M. Schmaus, lui reprochant un concept de Révélation au moins en apparence enclin au subjectivisme. Cette thèse a été aujourd'hui réimprimée en proposant de nouveau la discussion sur le concept de Révélation. Si la critique de Schmaus avait été excessive, de danger «joachimite» on n'aurait jamais parlé; si au contraire, elle avait été pertinente, quelle continuité aurait-on pu remarquer entre la thèse contestée et la doctrine de saint Pie X d'après laquelle la Révélation se conclut avec la mort du dernier apôtre (DS 3421)? Et comment concilier avec telle doctrine la déclaration la considérant en opposition «à une pleine compréhension du développement historique du christianisme, mais est même en contradiction avec les données bibliques»? (*Théologie et Histoire. Notes sur le dynamisme historique de la foi*, 1972, p. 108, cit. de TERRA E.M., *Itinerario teologico di Benedetto XVI*, Rome 2007, p. 66.

J'observe qu'un des verbes récurrents dans les écrits de Ratzinger est «congeler». À part l'inconvénient de 1956, je suis sûr qu'il n'a jamais «congelé» l'unicité et le caractère exhaustif de la Révélation, même si le verbe lui a fourni l'occasion pour exalter la liberté: «» (RATZINGER J., *Gott und die Welt*, cit., tr. fr., cit., pg. 51). En d'autres occasions, il a nié et pour cause, qu'on puisse «congeler l'autorité du Magistère ecclésiastique»; mais cela, alors ne congèle-t-il en nome de Dieu sous le manteau de l'immuable Tradition la liberté que Dieu donne et respecte?

d Pour ne pas ennuyer le lecteur et pour rester en thème, je me référerai à quelques-uns de ses répétées invitations à considérer le Vatican II dans la continuité de la Tradition. Il me paraît d'importance particulière celui prononcé le 13 juillet 1988 – donc par un Ratzinger étant encore cardinal – à Santiago du Chili. Important car adressé à l'épiscopat de l'Amérique Latine, berceau de la *Théologie de la libération* fondée sur la présomption d'un Vatican II sur le chemin de la rupture avec le passé. Il était comme si le Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi présentait à l'épiscopat local, premier responsable de l'évangélisation locale, la nécessité d'une virée en une autre direction. C'était comme dire – ou mieux, ce fut justement cela qui fut dit – que le Vatican II ne constituait point de nouveauté absolue et d'autant moins une dénonciation de la précédente expérience ecclésiale. Il appela, en effet, «étroitesse de vue » celle qui «isole le Vatican II » du contenu de cette expérience-ci. Et de déclarer étroits les nombreux exposés selon lesquels les précédents conciles n'auraient de « valeur » qu'à la « lumière du Vatican II ». Il remarqua et de plus refusa les jugements portant sur le Vatican II «non pas comme une partie de l'ensemble de la Tradition vivante mais comme la fin de la Tradition » et donc «un redémarrage à zéro », comme si le Concile était «un superdogme qui ôte toute importance au reste ». Et si face à l'égarement de «nombreuses personnes » se demandant «si l'Église d'aujourd'hui est réellement celle d'hier », il énonça un seul critère orientateur: «La seule manière — dit-il — de rendre crédible Vatican II est de le présenter clairement pour ce qu'il est : une partie de l'entière et unique Tradition de l'Église et de sa foi »⁴⁷.

Si les sources sont véridiques, la conclusion de l'importante allocution chilienne, avec la réaffirmation «de l'entière et unique Tradition » ferait un pas en avant en comparaison du *joachimisme* modéré de sa thèse sur saint Bonaventure. J'ajoute que les documents les plus importants de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, signés par le Cardinal Préfet de l'époque, aussi bien que le *Catéchisme de l'Église Catholique* de 1992, ne tirent jamais leur force documentaire du seul Vatican II, mais aussi des autres sources de la pensée catholique, surtout des autres conciles et du Magistère vif des autres Pontifes. Cela signifie que le Vatican II, dans l'usage de l'alors card. Ratzinger, n'était pas du tout «un nouveau début », et pas même un bloc erratique dans la mer séculière de l'évangélisation, mais «une partie de l'entière et unique Tradition de l'Église et de sa Foi ».

L'allocution de 22 décembre 2005, peu de mois après l'élection papale, parut à plusieurs, peut-être à tout le monde une solennelle confirmation de cela. Cette circonstance de temps aussi concourt à la lecture de l'allocution même comme confirmation des idées exposées à Santiago. Ce 22 décembre, en parlant à la Curie, le Nouveau Pontife se demanda «Pourquoi l'accueil du Concile, dans de grandes parties de l'Église, s'est-il jusqu'à présent déroulé de manière aussi difficile? ». Et ainsi répondit: «Eh bien, tout dépend de la juste interprétation du Concile ou - comme nous le dirions aujourd'hui - de sa juste herméneutique, de la juste clef de lecture et d'application. Les problèmes de la récep-

⁴⁷Des organes de communication sociale les plus divers, y compris les informatiques.

tion sont nés du fait que deux herméneutiques contraires se sont trouvées confrontées et sont entrées en conflit. L'une a causé de la confusion, l'autre, silencieusement mais de manière toujours plus visible, a porté et porte des fruits. D'un côté, il existe une interprétation que je voudrais appeler «herméneutique de la discontinuité et de la rupture»; celle-ci a souvent pu compter sur la sympathie des médias de masse, et également d'une partie de la théologie moderne. D'autre part, il y a l'«herméneutique de la réforme», du renouveau dans la continuité de l'unique sujet-Église, que le Seigneur nous a donné; c'est un sujet qui grandit dans le temps et qui se développe, restant cependant toujours le même, l'unique sujet du Peuple de Dieu en marche »⁴⁸.

De mots on ne peut plus transparents: par eux c'est ce que le Pape pense du Vatican II et de l'impropre interprétation auquel il est soumis ⁴⁹ qui est en évidence. Telle est celle de la *discontinuité et de la rupture*, à savoir l'interprétation selon laquelle une nouvelle Église aurait démarré du Vatican II, vers une nouvelle ère ou nouvel *éon*. À sa place il faut choisir l'interprétation *de la réforme, du renouvellement dans la continuité*. Ce sont des mots utilisés avec simplicité, sans en considérer critiquement la valeur, qui de par soi exclut toute parenté entre «réforme» et «renouvellement», surtout si celui-ci s'effectue «dans la continuité». On comprenait, pourtant, que c'était justement de la continuité que Benoit XVI se souciait, en évidente et logique opposition à l'herméneutique de la *discontinuité*. En outre, en joignant «renouvellement» et «continuité», il voulut faire immédiatement comprendre qu'il ne prêchait pas la *fixité*, méconnue par la doctrine de l'Église et, au contraire, par la réalité historique d'une Église qui, tout en restant toujours soi-même dans la continuité de ses principes constitutifs et de son identité particulière, sait ponctuellement se renouveler et se mettre à jour.

Deux choses, donc, outre l'exclusion de la *fixité*, se comprenaient dans les mots du Pape:

- que l'Église est le don extraordinaire et précieux dont Dieu nous a fait cadeau en prévision de notre salut éternel, et à cette fin elle se renouvelle.
- que le Vatican II n'est correctement entendu que si l'on l'extrapole du cadre historique du renouvellement et aggiornamento dont, de concert avec tous les autres Conciles, lui aussi fait partie.

Ainsi posé, le problème herméneutique du Vatican II cesse d'exister. Le Pape déclare, en effet, que le Vatican II est un des conciles œcuméniques en étroite connexion avec

⁴⁸BENOIT XVI, *Allocution à la Curie* en «L'osserv. Rom.» 22.12.2005. Le fait que «L'osserv. Rom.» du 25 janvier 2007, p. 5 a réédité ce mémorable discours, est un clair symptôme de l'importance que le Pontife en personne lui reconnaît.

⁴⁹Je dis «interprétation» et non pas «herméneutique» — un mot qui pourrait faire allusion à problèmes idéologiques à l'origine romantico-idéaliste — car le Pape même précise la signification de son recours à l'herméneutique, en parlant de «juste herméneutique» dans le sens d'une «juste clé de lecture et d'application». Les élucubrations historico-philologiques tout de suite entamées par quelques-uns, sont par conséquent surmontées d'élan par le sens que le Pontife donna au mot, effectivement un peu prétentieux qu'il utilisa.

tous les autres et qu'un lui, ainsi qu'en chacun des autres, se recueille l'unique Tradition dont l'Église vit et conformément à laquelle elle accomplit son ininterrompue adaptation.

D'autres déclarations paraissent, néanmoins, poser le problème de façon différente. Celle d'une Église sachant s'adapter à toute phase de l'irrépressible course du temps et de l'histoire, non seulement en modifiant les inflexions de sa propre voix, mais aussi en assumant des attitudes d'ouverture et de sympathie envers le langage et la culture du moment, pour rendre à tout le monde accessible son propre langage. Bien sûr, le discours a encore pour objet la Tradition, qui est même appelée *vivante*, mais le concept d'elle semble changé et l'appeler *vivante* ne la ramène pas à sa condition originelle. Le concept de *vivant*, en ce cas-ci, ne dépend plus de la fidélité à la *paradosis*, ni de l'héritage toujours de nouveau reçu et de nouveau retransmis, mais de son ouverture à toute valeur du siècle et sa capacité de l'arroser de sagesse évangélique ou d'en faire un intermédiaire de communication de l'évangile même. En gardant le nom de Tradition, elle est transformée en un mouvement de l'histoire; notamment, de l'histoire des dogmes, au delà de laquelle ni il n'est possible en concret un contenu de la Tradition, ni il n'est possible de la considérée concevable⁵⁰.

Il n'y a rien d'étonnant, alors, qu'à ce type de Tradition, fort historicisée, soit relié le Vatican II, comme dernier anneau d'une histoire qui «ne congèle jamais» l'enseignement de l'Église, mais le développe à son intérieur et en reçoit l'empreinte d'«histoire doctrinale de l'Église»; et il n'étonne pas du tout que le dernier anneau de cette histoire doctrinale soit reconnu, aujourd'hui, dans l'ensemble des documents du dernier concile. Ainsi déclara le Pape même dans la lettre de 10 mars 2009, adressée aux évêques: «le Vatican II renferme l'entière histoire doctrinale de l'Église»⁵¹. La doctrine de l'Église, donc, vit toute en lui. Même une seule exception ce serait une rupture: «la coupe d'un rameau de l'arbre». En la transmettant sans coupes, la Tradition est, elle vraiment vivante.

S'il n'en était pas ainsi, fût-ce le plus pointilleux des critiques ne saurait détecter de divergences doctrinales entre le Vatican II, les conciles précédents et le Magistère précédent tout entier. Mais en est-il vraiment ainsi? On le verra bientôt.

Pour le moment, je préfère conclure ce propos-ci avec l'observation suivante: au cas où il serait vrai que le Vatican II enferme en soi toute l'histoire doctrinale de l'Église, les avis exprimés sur certaines de ses déclarations ne devraient différer, au moins en substance, de ceux ayant été exprimés sur d'analogues voire identiques déclarations des conciles précédents ou d'autres documents dogmatiques. Je vais dire avec le plus grand respect, tout en demandant pardon à l'avance dans le cas où je donnerais l'impression de m'en passer: il ne me paraît nullement que les avis concordent. P. ex., le *Syllabus* du bienheureux Pie IX (8 déc. 1864) devrait être considéré, à la lumière de ce qui a été écrit

⁵⁰ID. *Théologie et Histoire*, cit. p. 108.

⁵¹«L'Osserv. Rom.» 10 mars 2009. Par contre, dans le discours chilien de 1988, il fut dit que ce serait signe «d'étroitesse de vue» de soutenir que la valeur de tout autre concile dépend du Vatican II.

ci-dessus, de concert avec tous les autres actes du Magistère ecclésiastique en matière de Foi et de mœurs, et par conséquent partie constitutive et ineffaçable de l'«histoire doctrinale de l'Église», accueillie en et par le Vatican II. Mais, à propos du *Syllabus*, on remarque que «RATZINGER: LES PRINCIPES DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE».

On pourrait faire une remarque tout à fait analogue à propos d'une Tradition qui serait vivante en ce qu'elle serait en mesure d'établir un rapport vital avec la culture contemporaine, en l'assimilant et s'inféodant à elle, à fin de se refaçonner sur la base de son langage et de ses contenus. Il est évident que par là on confondrait la dégénération avec la vie. D'après ce qui a été mentionné peu ci-dessus, l'idée de la Tradition dans le Concile de Trente, devrait être considérée «histoire doctrinale de l'Église»: histoire qui a traversé le Vatican II toutes voiles dehors, y laissant une trace déterminante. On lit que le «concept de Tradition» dérivant du Concile de Trente et marquant toute la tradition théologique suivante, «était devenu problématique» à cause de la présence, même dans la «théologie catholique» et de la «méthode historico-critique»⁵² qui «RATZINGER: MA VIE».

La Tradition de Trente devra-t-elle donc être extradée des frontières du Vatican II seulement car elle a ouvert les portes à la «exégèse historico-critique»? Je reconnais que «quasi in insipientia loquor» (2Cor 11,17), mais je n'arrive pas à justifier qu'on ostracise la définition donnée par le Concile de Trente à la Tradition «RATZINGER: MA VIE» et déclarant sur sa base que «RATZINGER: MA VIE» en tant que «RATZINGER: MA VIE»⁵³. J'étais encore un jeune étudiant que je savais déjà que la Tradition – bien que liée à l'histoire, ne se tient pas qu'à des bases exclusivement historiques et d'autant moins *formgeschichtliche*, mais plutôt à des arguments décisifs de Foi: la parole de Christ et des Apôtres, des Pères, de l'Église.

6 Je me dirige vers la fin. La question retentissant avec insistance dans mon esprit que probablement les lecteurs eux-mêmes se posent, est désormais devenue péremptoire et inévitable. Au point où on en est, les mots couverts ne suffisent plus, à mon avis, ils ne suffisent jamais. Je me demande, donc: **le Vatican II est-il ou pas, en continuité avec les autres conciles? Est-il ou non expression de la *paradosis* accompagnant**

⁵²Désormais on a l'habitude de traduire ainsi la *Formgeschichtliche Methode* de Dibelius et Bultmann, laquelle, cependant, a une signification différente. Quant à l'assomption et utilisation de cette méthode-ci de la part d'exégètes catholiques, une «Instructio Pont. Commiss. de re Biblica» du 21 avr. 1964, en même date approuvée par le Pape Paul VI, indiqua les limites entre lesquelles cela pouvait être considéré admissible. cf. AAS 56 (1964) 712-7218 (?).

⁵³RATZINGER J., *ibid.* Elle aussi me paraît discutable, sa critique au prof. J. R. Geiselman et à sa «soi-disant découverte» (le passage effectué par le Concile Vatican II du «partim/partim» au «et/et» et les problèmes qui en découlent), discrédité comme un «insignifiant aspect secondaire du débat entre les Pères Conciliaires». Moi aussi, je suis remonté aux sources pour étudier cette question. Et, en ce qui me concerne, j'applaudis au Prof. Geiselman, pour la raison qu'il ne s'agit pas du tout d'un «aspect secondaire».

l'ultrabimillenaire course de l'Église dans l'histoire du genre humain?

a Si je pose la question directement au Vatican II, il me répond sans aucune hésitation: en pleine continuité. Naturellement, derrière les coulisses d'une telle réponse, reste le problème fondamental: quelle tradition? quelles traditions? Que l'Église, «consciente de l'universalité de sa mission » entre «en communion avec les diverses civilisations » et en assimile, du moins en partie, les diverses traditions (cf GS 58), c'est son constant comportement qui en témoigne. Qu'au niveau local existent des traditions multiformes, à travers lesquelles l'Église s'installe dans la tangibilité de l'espace et du temps, en dialoguant avec le monde à évangéliser et en contribuant au progrès de celui-là, cela aussi est indiscutable. Je peux seulement dire que la Tradition de l'Église est quelque chose de profondément différent de la communication interculturelle et n'est pas nécessairement reliée à la bigarrée vitrine des traditions locales. J'ajoute que la réponse décidément affirmative à la susdite question ne tire pas sa force de persuasion d'une définition formelle de Tradition. Bien que cet étude documente soit le contexte général soit les cas particuliers où le Concile mentionne la Tradition, il a déjà été constaté qu'on la mentionne tout à fait, mais sans jamais préciser de quoi il s'agit. Il ne faut pas interpréter le silence à ce sujet comme si le discours général sur la Tradition procédait à l'aveuglette et non pas «en connaissance de cause »; au contraire, c'est ce discours même qui donne au savant tous les éléments lui permettant de parvenir lui-même à une forme au moins succédanée de définition. Pour cela, lorsque le Concile déclare être en continuité avec toute la Tradition de l'Église, il sait bien ce dont il parle. Il faut remarquer que cette déclaration est une constante du Vatican II même.

- LG 1: «en se rattachant à l'enseignement des précédents Conciles »;
- LG 14/a: «Appuyé sur la Sainte Écriture et sur la Tradition »;
- LG 25/d: «Révélation qui est transmise intégralement, sous forme écrite ou par tradition »;
- LG 51/a: «le saint Concile [...] propose à nouveau les décrets des saints Conciles : le deuxième de Nicée, celui de Florence, celui de Trente »;
- GS 59: «reprenant à son compte l'enseignement du premier Concile du Vatican »;
- SC 4: «obéissant fidèlement à la Tradition »;
- DV 12: «eu égard à la Tradition vivante »;
- DV 21: «règle suprême de sa foi les Écritures, conjointement avec la sainte Tradition »;

Je n'ai mentionné que quelques exemples sur la base desquels la réponse affirmative donnée ci-dessus vient d'être formellement justifiée. J'ajoute néanmoins que ceux-ci tirent leur force du langage technique qui, par moments, abandonne le style intentionnellement informel pour avoir recours à un usage dogmatique: la force d'un «docemus et declaramus » ou bien d'un «docet sancta Synodus» ne saurait échapper à personne, bien qu'utilisés en ce cas-ci dans un contexte non-dogmatique. C'est pour cela que si on s'en

tient aux déclarations directes et solennelles, et à la teneur même des formules utilisées, nul doute ne pourrait subsister sur la fidélité absolue du Vatican II à la Tradition ecclésiastique. Ou mieux, l'impression générale, c'est que le Concile ne voulut rien ajouter à ce qui avait déjà été déclaré ou défini par le Magistère précédent. L'apparence est toute en faveur du Vatican II; et pourtant elle n'est pas à même d'étouffer les soupçons sur quelques positions discutables, particulièrement celles concernant la Tradition.

Si des impressions on passe aux analyses, les soupçons, au lieu d'être étouffés, sont confirmés. Je ne dirai pas qu'ils se transforment en certitudes, je dis seulement qu'ils demeurent. Les exemples que j'ai l'intention de soumettre à l'attention des lecteurs, bien que peu nombreux par rapport à tous ceux qu'on pourrait alléguer, mettent en évidence que l'invoqué rapport avec la Tradition n'est pas maintenu — ou pas tout à fait maintenu —, renforçant par là les susmentionnés soupçons. Soupçons — cela va sans dire — ne portant pas sur d'hérésies formelles, d'autant moins sur de véritables erreurs théologiques, mais sur de simples incohérences par rapport aux répétées déclarations d'intention. Incohérences, dis-je, que personne ne saurait canaliser dans le sillage de la *continuité* « per la contraddizione che nol consente »⁵⁴, mais que personne n'est en mesure de les déplacer du gouffre effroyable de la *rupture*.

b Je vais tirer ma première conclusion de GS, non parce que cette constitution «pastorale» soit pour moi le document principal du Vatican II⁵⁵ — à mon avis le principal c'est plutôt le LG — mais parce que le déjà mentionné *Les Principes de la Théologie catholique* affirme qu'en ce document-là se trouve l'intention fondamentale du Concile. Or, non seulement dans le camp catholique mais aussi chez les Protestant, au moins dans leurs franges de *néoorthodoxie* et de *théologie dialectique*, on s'accordait pour juger les Lumières comme une méthode d'analyse rationnelle cherchant le fondement dans la raison et dans sa logique, non pas dans la Révélation et dans la Foi. À côté bien sûr de différences de forme non négligeables, cela est présent dans les Lumières anglaise, française et allemande. Tout le monde connaît les effets de l'analyse rationaliste de Descartes, de Voltaire, de Rousseau, de Wolff, de Lessing, de Remarus et de tous ceux qui collaborèrent avec eux à la dissolution rationaliste du Christianisme et de la figure même de Christ. Les Lumières signifièrent le renversement de piliers intellectuels: du théocentrisme à l'anthropocentrisme, de la Foi à la raison, du surnaturel au naturel. Pour rester dans le thème de cet étude-ci, je rappellerai que le cible préféré par les Lumières, ce fut la tradition, en ce qu'elle aurait présenté de préjugés et d'injustifiées croyances. De là découlait la nécessité de soumettre elle, ainsi que toute la réalité, au jugement suprême et sans appel de la raison. Ce fut une critique radicale qu'elle; en naquirent la mentalité moderne et la pensée moderne⁵⁶, engendrant à leur tour la *la religion dans les limites de la simple rai-*

⁵⁴DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, Inferno 1,27,120.

⁵⁵Le seul fait qu'il peut paraître un «antisyllabe», suffit à le disqualifier.

⁵⁶Cf. ABBAGNANO N., *Storia della filosofia*, vol. II, UTET Torino 1949 spec. pp. 325-326.

son. Je sais que dernièrement, quelques-uns ont changé d'attitude face aux Lumières, et le jugent moins sévèrement; K. Barth même, avant son trépas, se demandait s'il les avait bien comprises. En ce qui me concerne, j'ai du mal à trouver une justification soit aux issues négatives des Lumières dans le domaine surtout — mais pas seulement — théologique, soit aux tentatives catholiques de le proposer de nouveau sous un jour plus moderne. Sur la base de telles convictions, donc, je me demande si GS obéit aux principes de la divine Révélation et de la Foi, ou bien aux principes anthropocentriques qui furent propre du *Siècle des Lumières*, à son exaspéré rationalisme, à ses efforts de se libérer de [ce qui était perçu comme N.d.T.] l'étau étouffant de la Tradition. Je suis sûr que c'est sur cette question que se joue l'«herméneutique de la continuité ou de la rupture», mais je suis aussi sûr que ceux qui ne se lassent jamais de répéter «tout va bien, madame la marquise», jamais effleurés par l'aiguillon de la vérification et de l'analyse critique, ils seront toujours là, prêts à répondre à l'unisson que la question ne se pose même pas, car GS amène aux extrêmes conséquences du rapport Église-monde les principes dérivant de la Révélation et du Magistère ecclésiastique. Ce sont des mots apodictiques au ton triomphaliste, capables d'étouffer dans l'œuf tout désir de riposte. Et pourtant, je me souviens d'avoir lu que «RATZINGER: L'EUROPE DANS LA CRISE DES CULTURES». Là alors, il faut non seulement réclamer le droit de réplique, mais multiplier aussi ses questions: est-il bien vrai que les Lumières sont «en continuité» avec le Christianisme? et dans l'affirmative, qu'entraîne une telle vérité? faut-il donc tout envisager «par-dessous des toits»? et estimer qu'une telle vision, dépourvue d'ouvertures au transcendant, est enracinée dans le terrain de GS? GS est-il *en continuité* avec le Christianisme de la Tradition ou bien avec l'«éclairé»? dans l'affirmative, à quoi cela rime-t-il de parler de Tradition *vivante*?

c Je vais m'arrêter encore un peu sur GS: je me demande s'il vante la «continuité» avec la traditionnelle doctrine catholique l'un de ses points clef: le n° 22/b. Il fut intitulé «Christ, l'homme nouveau» et l'un des commentateurs les plus adroits, changea le titre en «La restauration de l'image de Dieu». Ni l'un ni l'autre titre ne font allusion au contenu qui suscita des réserves et des polémiques à n'en plus finir. Qui plus est, ce contenu jouit d'une habile rédaction de sorte à en mettre en relief les conséquences à partir de quelques-unes de ses prémisses. Le texte débute en affirmant que «le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné» et que toutes «les vérités» relatives à l'homme et à sa «vocation dernière», «trouvent en lui [Christ] leur source et atteignent en lui leur point culminant». Un renvoi à Saint Paul en tant que préliminaire, lie l'ancien Adam avec le nouveau, Christ, «l'homme parfait» qui restitua aux fils du premier Adam la similarité avec Dieu, déformée par le péché original. On rappelle par la suite que cela se passa grâce au fait que le Verbe assumait la nature humaine.

À ce point-ci, une citation du concile de Constantinople III ⁵⁷ consent au texte d'en tirer la conclusion: «Parce qu'en lui la nature humaine a été assumée, non absorbée, par le fait même, cette nature a été élevée en nous aussi à une dignité sans égale. Car, par son incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme ».

Une analyse structuraliste du texte pourrait en mettre en évidence à côté de la sagacité du procédé dialectique, les nombreuses fragilités soit dans le choix des lemmes soit dans leur relations au thème de fond. Mais ce n'est pas cela qui m'intéresse ici. Moi, je m'intéresse à la conclusion découlant des prémisses et ne se limitant qu'à l'insertion de chaque homme, en tant qu'homme, dans la nature assumée par le Verbe — déclaration de par soi inouïe — mais affirme le contraire aussi, c'est-à-dire que l'incarnation se produit en tout homme en tant qu'homme, pour la raison que «la nature humaine [...] assumée, non absorbée, [...] a été élevée en nous aussi à une dignité sans égale ». Bien sûr, le «*quodammodo*-de quelque façon » constitue une atténuation, il faut sans aucun doute le tenir en ligne de compte, puisqu'il n'introduit jamais de concept clair et distinct à la Descartes. C'est ainsi même chez Saint Thomas. Mais pour autant qu'on essaie de atténuer la signification du texte, il demeure en témoignage d'une espèce de *Panchristisme* conciliaire. Selon celui-ci, le problème du salut ne se pose plus pour personne: tous, sans même une exception, sont en Christ et Christ est en tous. Il s'agit bien d'une tournure qui restitue à l'homme sa pureté originaire, au delà de tout péché.

Il est vrai que quelques Pères de l'Église parlent un langage tout à fait analogue ⁵⁸. Mais non dans les termes rapportés ci-dessus. Que le Verbe assuma la réalité humaine dans toutes ses caractéristiques, sauf le péché, témoigne de la pleine et parfaite humanité de l'Homme-Dieu. Que de telle assumption, il en est dérivé une dignité sans égale pour l'humanité entière, c'est incontestable. Cependant, de là à dire que chacun est présent avec Christ dans la nature assumée par le Verbe incarné, il y a un abîme. Peut-être fut-ce justement pour conjurer l'absurdité du *Panchristisme* que quelques-uns des Pères de l'Église utilisèrent parfois le singulier: «*homo qui assumptus est...Deus hominem assumpsit...Verbum habens hominem*». De là vient la thèse du «*assumptus homo*» proposée de nouveau à l'époque carolingienne, non pas dans le sens nestorien condamné par le Concile d'Éphèse, mais plutôt dans le sens augustinien de «nature humaine » assumée par le Verbe. La condamnation de Nestor, plusieurs fois réaffirmée et celle de la thèse opposée, soutenue, entre autres, par Habélard ⁵⁹ définissent «de fide» la doctrine

⁵⁷DS 556 : «*Quemadmodum enim sanctissima atque immaculata animata eius caro deificata non est perempta*».

⁵⁸P. ex. S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Ep.* 101 PG 37,181: «*Quod enim assumptum non est, sanari nequit*». S. AMBROISE aussi, *Ep.* 48,5 PL 16,1153 argüe d'une manière analogue, mais avec plus de clarté. Il dit que si «*aliquid ei (Christo) defuit, non totum redemit*», mais au contraire racheta tout puisqu'il assumait tout: «*totum utique, quod erat humanæ perfectionis*», pour qu'il pût être et être dit «homme parfait ».

⁵⁹ALEXANDRE III, *Ep.* «*Cum Christo*», 18 févr. 1177, DS 750: «*mirum est, qua temeritate quisquam audet dicere, quod Christus non sit aliquid secundum quod homo*».

de l'union hypostatique: une seule personne, le Verbe éternel du Père, en deux natures complètes main non confondues ni même changées: la divine et l'humaine. Il est donc clair que dans ce dogme-ci, il n'y a pas de place pour le *Panchristisme*; le fait que «chacun, qu'il le sache ou non, est rédimé par Christ » par le fait même d'être homme, ne sauve point celui qui la prononce de l'«error in fide». Avec une plus grande cohérence théologique, on pourrait aller de l'avant et dire: elle ne le sauve pas non plus de l'hérésie formelle.

Alors, est-il vraiment possible d'appliquer l'herméneutique de la *continuité* à GS?

d Ce n'est pas pour le plaisir sadique de mettre le doigt sur la plaie que j'aimerais insister sur la question si entre quelques textes du Vatican II et le Magistère précédent il y a *continuité* ou *rupture*, mais pour une juste et due évaluation théologique de documents de par soi destinés à illuminer la Foi authentique de l'Église et de tous ses membres. Je vais jeter un regard rapide au préambule de SC/1. On y lit les motivations de la constitution. Parmi les autres, celle-ci aussi: «favoriser tout ce qui peut contribuer à l'union de tous ceux qui croient au Christ ». La même motivation réapparaît en UR/1 «Promouvoir la restauration de l'unité entre tous les chrétiens est l'un des objectifs principaux du saint Concile œcuménique de Vatican II ». Tous ceux qui croient, tous les chrétiens. Nul ne doute que c'est un grand idéal et un devoir urgent que la réunification de tous ceux qui adorent Dieu en Christ et par Lui tirent leur dénomination de Chrétiens. La motivation, toutefois, de la façon dont elle a été formulée, ne fait que rassembler sans discrimination. Ce «tous » est significatif: rapporté à «ceux qui croient en Christ » et aux «Chrétiens », il paraîtrait tenir déjà pour sûr l'appartenance à la même Foi. Ce qui n'est pas du tout vrai. C'est un espoir, non pas une réalité. La réalité est la division, qui, non par hasard, a origine de la Foi en Christ. Pas tout le monde ne le considère de la même façon: en 1948, quand il naquit, le Conseil Mondial des Églises se donna une base christologique minimale et avec elle un primordial et commun motif d'union: «accepter Notre Seigneur Jésus Christ comme Dieu et Salvateur ⁶⁰». Mais la division demeura même sur ce plus petit dénominateur commun, à cause d'une Foi *erronée*, étant dépourvue de la nécessaire liaison avec l'Église et du également nécessaire support des sacrements, émanant d'elle; au contraire, le décollage de la vraie et unique Église en fut l'une des conditions de base, le nouveau Conseil qui venait de naître ayant exclu de s'identifier avec une *Superéglise*. Alors comment cette absence voulue d'ecclésiasticité pourrait-elle être reliée par un rapport de *continuité* autant avec l'Église qu'avec la Foi des origines?

En réalité, ces «tous », tout en adhérant à un énoncé de Foi authentique — «Christ est Dieu et Salvateur » — s'effritent en de libres et divergentes interprétations de la rédemption, de la grâce, des moyens de salut, de l'espérance chrétienne même, du train

⁶⁰ *La première Assemblée du Conseil Œcuménique des Églises*, Rapport officiel, Delachaux et Niestlé, Paris-Neuchâtel 1948; cf. aussi *Désordre de l'homme et Dessein de Dieu. Travaux préparatoires de la première Assemblée générale du Conseil Œcuménique des Églises en 1948*, Delachaux et Niestlé, Paris-Neuchâtel 1947.

de vie suggéré et stimulé par elle. UR 3/a-e, je ne sais si plus généreusement que superficiellement, reconnaît aux héritiers de la Réforme, avec l'incorporation en Christ, «plusieurs...et de grande valeur» biens comme «la Parole de Dieu écrite, la vie de grâce, la foi, l'espérance et la charité, d'autres dons intérieurs du Saint-Esprit». On pourrait discuter longtemps sur chacun de ces énoncés, évidemment suggérés par l'irénisme et non par l'analyse théologique. Je ne vais faire qu'une remarque: que Dieu fasse surgir les fils d'Abraham des pierres (Mt 3,9; Lc 3,8), dépend de sa liberté; mais personne n'osera affirmer qu'être pierre est la même chose qu'être fils d'Abraham. Que l'appartenance au monde de la Réforme garantisse la même vie de grâce qui émane des dons du Saint-Esprit, cela me paraît excessif. C'est la différente conception du témoignage chrétien qui l'exclut. Il y a une substantielle différence entre l'idéal de sainteté protestant et le catholique, et l'éthique qui en découle est même opposée: je me réfère au refus de la sainteté et à la valeur sacramentelle du mariage, à l'intangibilité de la vie dès son premier début, à la discordante coexistence du péché et de la grâce — «simul peccator et iustus» —, aux conseils évangéliques, enfin à l'absence totale de la pénitence sacramentelle. Bref, un Christianisme dans l'ensemble, «autre» par comparaison avec le Catholicisme. Qui pis est, de tous les deux parts, on souhaite le maintien du *statu quo*: ensemble, mais sans sacrifier sa propre identité confessionnelle. Et voilà alors qu'il faut honnêtement avancer ses propres exigences: **soyons sérieux**. Et en tant que personnes sérieuses, ne confondons pas le fatras venant d'être décrit avec la *paradosis*, entre les deux il n'y a pas ne serait-ce que l'ombre d'une quelconque *continuité*.

En pêchant presque au hasard dans les documents conciliaires, il est facile de tomber sur de réitérées déclarations d'anthropocentrisme effréné: évidemment la leçon rationaliste et moderniste a bien été reçue et rigoureusement appliquée, n'en déplaise à des encycliques comme *Pascendi*, la *Humani generis* et même la *Mystici corporis*, qui non seulement distinguent entre l'ordre naturel et le surnaturel mais refusent aussi la limitation de la réalité dans les seules limites du naturel, condamnent le naturalisme et tout en reconnaissant la dignité sans égales de l'homme par rapport à toute autre créature, évitent d'en faire le centre absolu de tout. Il n'en est pas de même dans le Vatican II. Et d'autant moins en GS, son document le plus anthropocentrique. GS 12/1 déclare: «tout sur terre doit être ordonné à l'homme comme à son centre et à son sommet». GS 24/3 renchérit: «l'homme, [est la] seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même»⁶¹. Cette phrase, passée de bouche en bouche, qu'on ferait remonter à saint Thomas⁶²

⁶¹Le texte italien officiel, peut-être pour maintenir délibérément une ambiguïté qui éviterait l'erreur manifeste propre du texte originel latin, traduit «pour lui-même» non pas «pour elle-même», alors que l'original affirme: «propter seipsam». Ce «seipsam» fait de la créature humaine le but et la fin absolus de l'action créatrice de Dieu, lequel, pour cela finirait justement par se soumettre à l'homme. Dans la version italienne, si on rapporte le «pour lui-même» à l'homme, on tombe dans l'erreur décrite ci-dessus, si, par contre, on le rapporte à Dieu, on respecte les fins de la création.

⁶²À certains pressés et peu avisés interprètes de l'Aquinat, il faudrait conseiller de lire l'opuscule théologique n° 2 des «Collationes super *Credo*», Turin 1954, pp. 216-217: une superbe méditation sur

même, jusqu'à devenir un cliché. Mais elle n'est qu'un non-sens, et s'il y a un sens, c'est du blasphème: Dieu finalisé à l'homme. Que les créatures inférieures soient finalisées à la créature rationnelle et trouvent en elle la voix pour louer elles aussi le Créateur et Seigneur de l'univers, le fait est plausible. Que Dieu devienne le *laquais* de sa créature, quoique la plus noble, c'est absurde et blasphème. Quelle *continuité* relie tout cela avec la doctrine de toujours, et notamment avec celle des encycliques mentionnées peu ci-dessus, c'est de toute évidence soit un mystère soit une utopie fallacieuse.

Je ne peux et je ne veux pas passer en revue chaque document pour en faire émerger soit la continuité soit la discontinuité avec la Tradition, en suffisant à cette fin quelques exemples. À ceux qui ont déjà été proposés j'en ajoute un relatif à DH et un autre relatif à LG.

Si DH s'était bornée à la confirmation des deux immunités que l'Église a toujours défendues⁶³, elle n'aurait pas fait de l'esclandre: je me réfère à la liberté de penser et d'agir en accord avec ses propres convictions sans contrainte extérieure, et à la liberté de pratiquer en public ou en privé sa propre religion sans en être empêchés par force. Il s'agit de deux libertés réellement fondées dans la personne humaine et donc, en dernière analyse, dans la nature même de l'homme. Comme tels, ils ne pouvaient ne pas être tenus souverainement à cœur par le Concile. Encore, en parla-t-il de façon non parfaitement correcte. En considérant la *liberté religieuse* dans le cadre du pluralisme contemporain, il vit dans la coexistence de diverses et souvent contradictoires religions non pas un mal à *tolérer* mais un *bien* à sauvegarder, en reconnaissant à chaque *Crédo* égale dignité et droits identiques. Le problème de la vérité était ainsi non pas dépassé mais ignoré: vérité et erreur se trouvaient sans discrimination ensemble. Le droit de chacun à l'autodétermination devenait ainsi la raison justificative de l'indifférence face à la vérité ou à l'erreur — bien et mal, religion vraie et religion fausse. Mettre de côté le problème du vrai/faux ou bon/mauvais, dégageait l'homme de sa même obligation naturelle à la recherche et au choix du bien, à la connaissance de Dieu, à l'observance de Sa loi, au moins de la naturelle. Un tel dégageant était de fait, et pour beaucoup, même dans l'intention, une émancipation de la «*Mirari Vos*» de Grégoire XVI, du «*Syllabus*» du bienheureux Pie IX, de l'«*Immortale Dei*» de Léon XIII, de la «*Pascendi*» de saint Pie X, du décret «*Lamentabili*» de l'alors Saint-Office, et finalement de la «*Humani generis*» de Pie XII. Celui qui en fait une question de langage, ne se rend pas compte que le heurt, ce n'est pas entre mots à la signification différente, mais plutôt entre contenus aux significations différentes: en somme c'est la substance de la doctrine qui diffère. Et la différence est de par soi *rupture*, non pas *continuité*.

Quant à LG, on pourrait en traiter bien plus amplement. Il s'agit d'un document

Dieu, fin ultime de toute créature.

⁶³ Les exemples à bon marché allégués par la propagande antiecclesiastique pour soutenir le contraire, se rapportant à de discutables comportements d'ecclesiastiques, ou à l'épopée des Croisades, ou encore au «cas Mortara» mille fois clarifié et malgré cela constamment proposé, ils ne font pas du tout autorité. En fait, l'autorité n'est constituée que par le Magistère officiel.

de longue haleine, mais aussi aux ambiguïtés non cachées. La première est énoncée dès le début, dans la vision de l'Église étant « en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain ». Que l'Église, en tant que sacrement de Christ et mystère présent dans l'histoire humaine, soit pour cela signe et instrument de la grâce qui sauve, c'est une grande et consolante vérité. Que parmi les effets de son action sacramentelle, on compte aussi l'unité du genre humain, cela ne tient pas debout: c'est loin de la doctrine ecclésiologique la plus accréditée et la plus consolidée, laquelle prévoit, bien sûr, une action de *causalité exemplaire* de l'« Église une » sur l'« unité » de tous les peuples, mais non une *causalité sacramentelle*. Avoir soutenu le contraire n'est, toutefois, pas pour rien: cela ouvre à l'Église une perspective sociologique et même socio-politique, en ligne avec l'orientation globale du concile déjà apriori inclinant à la *Weltanschauung* que j'ai précédemment surnommée « au-dessous des toits ». Mais si l'Église n'aide pas à regarder « au-dessus des toits », elle échoue.

À maintes reprises je me suis arrêté sur le fameux « subsistit in » de LG 8/b; je ne vais pas me répéter. Au delà de tout, le scandale de certains, et l'enthousiasme d'autres pour cette expression qu'on préféra à « est », apparaissent au moins du point de vue linguistique, gratuits. L'expression entre autre, engendre de la perplexité et de la contestation si utilisée — et celui-ci paraît être l'intention en déterminant le choix — en fonction de désagréger l'unité et de l'identité de l'Église catholique. La reconnaissance d'« *elementa plura sanctificationis et veritatis* » aux dénominations chrétiennes non comprises dans les limites de la « structure » catholique, ne fait que préluder aux conséquences ensuite tirées par UR/3b-d de considérer lesdites dénominations facteurs constitutifs et vivifiants de la même Église de Christ. Le pas suivant conduit à ne repérer l'unique Église de Christ en aucune des églises historique existantes, ni même dans la romano-catholique, mais plutôt dans la réciproque intégration de communautés tout tendues vers l'eschatologie finale. En amenant aux extrêmes conséquences une ecclésiologie comme celle-ci, on devra conclure que l'identité de l'Église de Christ et Église « gouvernée par les successeur de Pierre et par les évêques en communion avec lui » (LG 8/b) est sujette à un processus de « déeschatologisation » l'éloignant de sa réalisation historique laquelle sera, dans un futur distant, une réalité composite, et non l'Église catholique apostolique romaine. Un motif de plus, donc, de *rupture* et de *discontinuité* avec la Tradition.

De la collégialité aussi, j'ai écrit bien beaucoup pour qu'il fasse que j'en parle maintenant comme s'il était la première fois. Ce qui m'intéresse, c'est ce qu'on appelle le critère de la continuité et ce n'est que sous cet aspect que je retourne sur l'argument. Je remarque d'abord le malheureux choix des mots, du reste accusé par la *Nota explicativa previa* dans son premier point⁶⁴: comme le mot *collège* indique des membres ou collègues avec égale dignité, elle aurait dû être écartée, vu la non égalité entre le Chef et les membres

⁶⁴ *Nota explicativa previa*, 1: « *Collegium non intellegitur sensu stricte iuridico, scilicet de cœtu æqualium* », pour la raison de l'égalité juridique des collègues. Elle fait par la suite allusion à « *Ordo vel Corpus* ».

du collège même, c'est-à-dire entre le Pontife Romain et l'ensemble des évêques en communion avec lui. La propriété du langage juridico-théologique suggérait d'adopter et non pas de simplement mentionner «Ordo» ou «Corpus». À ce propos, j'observe qu'en déclarant le collège titulaire de la même autorité dont est titulaire le Pape, bien qu'en atténuant la portée de cette assimilation en ayant abusivement recours à la notion de proportionnalité, les Pères ébauchèrent un discours tout compte fait assez tortueux pour manifester qu'ils étaient substantiellement favorables à la thèse de l'égalité; ce fut peut-être pour cela qu'ils choisirent «Collegium» au lieu de «Ordo vel Corpus». Au fond, leur position restait encore au-dessous de celles qui furent autrefois de formelles hérésies, telles que le conciliarisme, le gallicanisme et similaires.

Ce qui, toutefois, me frappa le plus dès lors, ce fut la tentative de tout colloquer sous le couvert de la Tradition. Et de tout présenter comme fidélité à la Tradition la plus pure. On pensa qu'il suffisait, à cette fin, un simple rappel à la *Professio fidei tridentina*⁶⁵, à la Constitution dogmatique *de fide Catholica* du Vatican I⁶⁶, ainsi qu'au Symbole apostolique. Sur cette base on affirma que «dès les premiers siècles, sur l'existence à l'intérieur de l'Église, d'un *organe collégial* muni d'autorité suprême soit vis-à-vis de la conservation de la foi et de la transmission de la Tradition apostolique, soit par rapport à la discipline de l'Église universelle»⁶⁷. Je ne vais pas mettre en doute la bonne foi de ceux qui prirent des visses pour des lanternes: ils ne se rendirent pas compte, en fait, que, «communio» était bien autre chose que «collegium». Pour telle raison, même sans entrer dans l'examen critique de la discutée collégialité des évêques, c'est pour moi extrêmement facile de remarquer que la collégialité, telle qu'elle fut théorisée par le Vatican II, s'oppose à la structure originare de l'Église basée sur la communion et au témoignage de la Tradition apostolique. Opposition: donc *rupture* et *discontinuité*.

7 Maintenant je vais vraiment conclure. Et la seule façon pour le faire, c'est de ramener mon attention et celle d'autrui à l'argument duquel on est partis à fin d'en faire émerger la vie et la jeunesse de l'Église: *le sens catholique de la Tradition ecclésiastique*. Certes, on ne peut en parler que sur la base de résultats historico-théologiques, mais toujours dans le cadre de la Foi, cela est hors discussion. Ce seront ces mêmes résultats-ci à mettre en évidence le *sens catholique* de la Tradition apostolique. Il s'agit des résultats qui surgissent par l'utilisation des sources: NT, Pères de l'Église, Magistère ecclésiastique, écrivains ecclésiastiques et théologiens. De l'ensemble de tels résultats, de façon suffisamment incontestables, quoique avec certaines voix contradictoires, on tire les premières conséquences:

— *la Tradition naît en même temps que l'Église comme sa vive voix et transmission orale de la divine Révélation;*

⁶⁵DS 1868 et 1868.

⁶⁶DS 3001

⁶⁷MIDALI M., *Costituzione gerarchica della Chiesa e in modo particolare dell'episcopato*, en AA.VV. éd. par A. Favale), *La Costituzione dogmatica della Chiesa*, ELLE DI CI, Turin-Leumann 1967, p. 648.

- *la Révélation n'est pas qu'un processus à l'infini, ni y il y a une délation «joachimite» ou millénariste de sa conclusion, qui se vérifia avec la mort de son dernier apôtre, Jean;*
- *la vive voix de l'Église, à travers ses organismes officiels assistés par la grâce du Saint-Esprit, engendre immédiatement la paradosis, que les apôtres encore vivant, ou au moins quelques-uns d'entre eux, recueillirent aussi par écrit, en donnant la vie à deux sources distinctes mais complémentaires de la divine Révélation;*
- *la parole écrite ni exclut ni substitue ni annule la parole dite, et vice versa, les deux étant en possession de leur propres éléments constitutifs essentiels et donc irréductibles, bien que tous les deux restent en tension réciproque;*
- *dès sa première apparition, conformément au mandat reçu par Christ d'annoncer à tout le monde la nouvelle de l'arrivée du salut, l'Église vérifie dans l'Écriture le contenu de son annonce, mais le transmet en forme substantiellement orale, même lorsqu'elle, pour atteindre l'homme où qu'il soit, a recours à la forme écrite;*
- *la grâce du Saint-Esprit, promise par Christ, consiste non pas en de révélation fût-ce partiellement nouvelles, mais dans l'actualisation de l'originale: «vous enseignera toutes choses, et vous rappellera tout ce que je vous ai dit» (Jn 14,26);*
- *l'actualisation, les caractéristiques de l'Écriture — fixité, inspiration, inerrance — et de la Tradition orale — ductilité à l'action innovatrice et créatrice du Saint-Esprit —, prévoit l'application de la parole écrite à toutes les toujours nouvelles situations et exigences de l'histoire humaine, au fur et à mesure qu'elle se présentent, au moyen d'une fouille en profondeur de la part de la parole dite, en vertu de laquelle rien d'inexploré, d'obscur, d'implicite ne reste dans l'Écriture;*
- *s'identifie en cette fouille-ci l'ininterrompu processus d'adaptation historique, d'approfondissement et de progrès cognitif de la parole de Dieu, sans altération de sa signification et dans le scrupuleux respect du «eodem sensu eademque sententia»;*
- *de fait, c'est cela que la Tradition vivante parce qu'elle s'étend sur tout le laps de l'histoire ecclésiastique, en l'accompagnant à sa conclusion.*

La Tradition ainsi décrite correspond de façon particulière à celle que saint Augustin et saint Vincent de Lérins⁶⁸ avaient déjà à leur temps définie. Si, cependant, on en cherche attentivement les diverses liaisons, on pourra découvrir une ligne, indubitablement évo-

⁶⁸Je ne sais si par zèle indiscret ou par parti pris, quelques-uns ont vu dans la position de saint Vincent de Lérins un durcissement de celle de saint Augustin. Je ne suis pas d'accord. Je connais assez bien la pensée de saint Augustin pour pouvoir accepter d'un cœur léger une critique pareille. Le saint évêque d'Hippone se préoccupe avant tout de la liaison avec le passé: «Hoc enim a patribus traditum» (*Serm* 72,2,2 PL 38,936; cf. *Contra Iul.*, II 10,33-34 PL 44,697 et également 661-662,700,1125,1251), et le vérifie dans le présent: «universa observat Ecclesia» (*De bapt. c. Donat.* 4,24 PL 43,174). Il insiste sur ce point-ci: «Hoc Ecclesia semper habuit, semper tenuit, hoc a maiorum fide percepit, hoc usque in finem perseveranter custodit» (*Serm* 176,2,2 PL 38,950). On voit bien que le «quod semper, quod ubique, quod ab omnibus» du Lérinien n'est certainement pas un durcissement de la conception augustinienne. Il en est plutôt une reprise et un éclaircissement. Le fait est que, pour accréditer ce qu'on appelle la Tradition *vivante*, il faudrait s'en passer de la rigueur non pas étouffante mais vitale, de l'Hiponnien et du Lérinien.

lutive, mais aussi constante, démarrant immédiatement après la période apostolique, d'Irénée et Tertullien, Clément et Origène, Cyprien Augustin et Vincent, pour trouver sa définition spécifique dans la phase tridentine. Recueillie par R. Bellarmino et par M. Cano, elle fut en vogue dans les siècles XVII, XVIII et XIX, fut réaffirmée par le Vatican I, et par la suite illustrée par B. Franzelin et par L. Billot pour se remonter en 1950 dans les pages de la «*Humani generis*».

Nul doute d'ailleurs, qu'à partir de 1962, cette ligne s'interrompt. Depuis longtemps la *nouvelle théologie* avait travaillé à cette fin. Entrée dans la salle conciliaire avec ses «*gros bonnet*», elle n'eut pas beaucoup de peine à répandre l'idylle entre Foi (Révélation-Tradition-dogme) et pensée moderne. L'idylle fut le tournesol de presque tous les documents du Vatican II, et surtout de GS, DH et UR. De tel idylle naquit la nouvelle idée de Tradition, constamment en devenir parce que d'un côté ouverte à tous les apports de la culture dominante, de l'autre redevable à elle des modules expressifs avec lesquels communiquer à l'homme d'aujourd'hui, pour les problèmes d'aujourd'hui, avec la sensibilité d'aujourd'hui, le message salvifique de toujours. Dans le fait désormais acquis de cette nouvelle idée s'identifia et s'identifie la Tradition *vivante*. Question évidente, alors: pourquoi ce volteface? est-il possible que «*id quod universa observat Ecclesia*», «*quod Ecclesia semper habuit, semper tenuit*», s'interrompe, que perde soudainement son influence, qu'il soit plutôt nié et enterré comme un non-sens, ou pis, comme une erreur, comme si l'Église, dès le début des années '60 s'était trompée et avait trompé?

Autre question, non moins évidente: ne se peut-il pas qu'on ait fait un faux pas? ou qu'on ait imprimé à l'Église un mouvement à contre-sens?

Il est donc tout à fait superflue de constater que personne, ni un Concile œcuménique, ni un Pape, ni aucune autre autorité ne sauraient emprunter une route diamétralement opposée à celle qui lui fut imprimée par son divin Fondateur. Lequel lui fit cadeau de son Esprit justement pour qu'elle ne s'écartât pas du droit chemin. L'Église même, donc, constituée par Christ colonne et fondement de vérité, ne peut renoncer à son statut et à son office prophétique; ce même office l'empêche, en fait, de se réduire — ou de se laisser réduire — au silence, ni ne tolère qu'elle parle avec la voix d'autrui ou en faveur de la vérité d'autrui. Parmi ces «*vérités*», il pourrait y en avoir au moins certaines que ses sources rangent dans les catégories du faux et du péché.

Ici, donc, s'enfonce et par ici se déduit la raison pour laquelle la très acclamée Tradition *vivante* n'est ni tradition, ni vivante: elle n'est qu'une contretradition, une nouveauté émergeant non pas de «*ce que l'Église a toujours enseigné et encore enseigne*», mais de sources différentes, par nature et par contenus, de l'original. Celle qu'on appelle «*vivante*» est donc, un coup mortel à la vraie Tradition ecclésiastique.

Vivante en soi et comme coefficient de vie ecclésiale, n'est que la *paradosis dominica/apostolica/ecclesiastica*, à condition qu'elle soit toujours la même, jalousement fidèle à elle-même, prenant une attitude toujours renouvelée à proposer, en tout temps et en tout lieu, celle unique parole qui fut dite «*une fois pour toutes*» pour la vie du monde». Vivante, c'est la Tradition qui propose à nouveau parole «*dite une fois pour toujours*

» non pas comme une ferraille ou un souvenir du passé, mais comme lymphe vitale du présent et du futur. Qui, sans solution de continuité, se révèle de plus en plus nouvelle de n'importe quelle autre nouveauté et toujours plus correspondante aux renouvelées attentes du moment. Qui dans sa ductilité d'expression communicative, possède une telle capacité de mouvement et d'approfondissement, qu'elle se rajeunit avec les années, se fortifie sous le choc de forces adverses, s'enrichit en assimilant tout ce qui, en soi et dans sa valeur morale, est ou peut devenir homogène à sa structure et aux valeurs qui leur sont propres.

Homogène c'est-à-dire *de la même nature*. J'utilise cet adjectif au sens propre, pour dire que la Tradition ne vivra qu'au cas où ses ultimes expressions et son mouvement génétique seraient vraiment de la même nature. Il me paraît, néanmoins, que là on pourrait avoir recours à *homogène* même au sens figuré, tel que celui de l'harmonie ou au moins de l'affinité entre parties. À l'un ou l'autre sens, le résultat serait **une histoire de fidélité évolutive**. C'est l'histoire de la Tradition vraie, qui ne recule pas devant l'opportunité d'une amélioration *extrinsèque*, et l'accueille plutôt en soi pour la proposer à la Foi commune, en ne s'opposant qu'au progrès *substantiel* qui serait sa propre condamnation à mort.

Dans l'histoire de la Tradition, il n'y a pas de place pour les voltefaces du *oui* au *non* qui la rendraient méconnaissable. Au contraire, il y a des stades reliés *de façon homogène* par une même lymphe vitale, et progressant du *moins* au *plus*, d'un degré à un autre certainement supérieur en intensité, mais non pas dans la nature, d'une condition *implicite* à une plus ouverte et accomplie *explicitation*, d'une prise de connaissance à son ultérieur enrichissement, d'une explication moins- à une plus convaincante, d'une moins claire à une plus plausible proposition du patrimoine à sauvegarder et répandre. Au moment même où la Tradition assimile ce qui est novateur et le propose à la Foi des baptisés, elle en a déjà attentivement et avec responsabilité analysé la compatibilité avec les valeurs du « sacré dépôt », en s'avantageant des nouveaux apports dans la mesure où ils s'expriment « eodem sensu eademque sententia », c'est-à-dire selon le sens « quem sacrosancta tenet ac tenet Ecclesia ».