NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

85 N° 5 1963

Écriture et Tradition (suite)

Jacques DUPONT (o.s.b.)

p. 449 - 468

https://www.nrt.be/en/articles/ecriture-et-tradition-suite-1995

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Ecriture et Tradition

(suite)

III. LA THEOLOGIE CATHOLIQUE APRES LE CONCILE DE TRENTE

Après l'admirable exposé doctrinal et pastoral du Concile de Trente, déjà complété sur un point essentiel par l'enseignement du premier Concile du Vatican, il nous reste à examiner la manière dont les théologiens catholiques ont étudié et fait progresser la question de la relation entre Ecriture et Tradition, laissée à leurs discussions par le Concile de Trente. Qu'un accord ne se soit pas réalisé, l'affrontement de deux thèses opposées l'a manifesté nettement en novembre dernier, lorsque le schéma *De fontibus revelationis* fut présenté au Concile. Nous voudrions tâcher de caractériser les deux points de vue en présence.

A. - L'APOLOGÉTIQUE ANTI-PROTESTANTE

Alors que le catéchisme dit « du Concile de Trente » déclare, dans sa préface (§ 19) : « Omnis doctrinae ratio, quae fidelibus tradenda sit, verbo Dei continetur, quod in scripturam traditionesque distributum est », Pierre Canisius s'écarte davantage des termes du décret conciliaire et revient à la disjonction « *partim, partim* [44] ». Ecartée par le Concile de Trente, cette expression, et la conception qu'elle représente, va connaître une grande fortune dans la théologie post-tridentine. Nous voudrions tâcher de caractériser le point de vue de quelques-uns des principaux théologiens qui se sont attachés à cette formule.

---

44. Longue analyse de la doctrine de Canisius dans J. R. Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition* (Quaestiones Disputatae, 18), Fribourg-en-Br., 1962, pp. 115-143. L'abondance des informations contenues dans cet ouvrage nous autorise, pensons-nous, à simplifier notre exposé et à nous tenir aux traits qui nous paraissent les plus saillants.

Melchior Cano

Le traité des *Lieux théologiques* du Dominicain espagnol Melchior Cano a exercé une influence considérable sur la théologie catholique pendant trois siècles et davantage : publié en 1563, après la mort de son auteur, il a été composé en bonne partie (livres I à X) entre 1543 et 1550 : nous avons donc affaire à un ouvrage contemporain du décret de Trente [45].

Les deux premiers livres sont consacrés aux Saintes Ecritures, le livre III aux traditions apostoliques. Un premier chapitre expose les objections des hérétiques contre l'autorité de ces traditions, le ch. II dénonce vigoureusement l'inconsistance des Luthériens, le ch. III prend la défense de la doctrine catholique. L'ordonnance suivie montre assez le point de vue apologétique et polémique de l'auteur. Pour réfuter les Luthériens, il fait valoir que bien des vérités de la foi et de la morale chrétiennes ne se trouvent pas dans l'Ecriture et ne peuvent se fonder que sur des traditions apostoliques. Antérieure à l'Ecriture, la tradition conserve bien des choses qu'on chercherait en vain dans la Bible : « Nunc... ostendendum Apostolos Evangelii doctrinam partim scripto, partim etiam verbo tradidisse... Negari non potest, fidei doctrinam non scripto totam, sed ex parte verbo ab Apostolis esse traditam... Multa ad christianos mores et doctrinam pertinent, quae e sacris litteris non habentur : stultum ergo fuerit in omnibus Scripturam postulare [46]. »

S. Robert Bellarmin.

L'influence de Cano sur les générations suivantes s'est exercée pour une part à travers Robert Bellarmin, qui publie le premier tome de ses *Controverses* en 1586. La première « Controverse » est consacrée à « la parole de Dieu » : 4 livres, dont le dernier traite de la tradition en 12 chapitres [47]. Le genre littéraire oblige naturellement l'auteur à présenter la doctrine catholique en l'opposant aux conceptions protestantes. Les adversaires admettent l'autorité et la valeur normative de l'Ecriture, non celles de la Tradition ; Bellarmin s'attache à montrer la nécessité de la Tradition pour compléter l'Ecriture : « L'Ecriture est une règle de foi non totale, mais partielle. La règle de foi totale est la

45. Nous utilisons cet ouvrage dans la réédition du *Theologiae Cursus Completus*, de Migne, t. I, Paris, 1837.

46. Col. 252, 253 et 262.

47. Nous utilisons une édition publiée à Cologne en 1615 : Roberti Bellarmini... *Disputationes de Controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos*. Le t. I contient les *Controversiae generales*, la première étant intitulée *De Verbo Dei*. Le livre I est consacré au canon des Ecritures, le livre II aux éditions, le livre III à l'interprétation ; le livre IV s'intitule : *De verbo Dei non scripto*. Pour une analyse plus poussée que la nôtre, se reporter à J. R. Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, pp. 184-221.

parole de Dieu, ou la révélation de Dieu faite à l'Eglise; elle se divise en deux règles partielles, l'Ecriture et la Tradition... L'Ecriture n'étant pas règle totale, mais partielle, elle ne mesure pas tout, et il y a des éléments de la foi qui n'y sont pas contenus [48] ». Pour mieux combattre les protestants, on entre dans leur perspective, celle d'une compétition entre deux règles indépendantes l'une de l'autre; la nécessité de la Tradition est affirmée d'un point de vue quantitatif: elle contient des vérités révélées qui ne se trouvent pas dans l'Ecriture.

Bellarmin n'adopte cependant pas sans quelques correctifs la voie dans laquelle Cano s'était engagé avant lui. Il estime que « toutes les traditions et les décisions de l'Eglise sont contenues dans les Ecritures *in universali,* mais pas *in particulari* [49] »; que les apôtres ont mis par écrit tout ce qui était nécessaire à tous [50]. On peut donc parler d'une certaine « suffisance » de l'Ecriture, à condition de ne pas l'isoler de la Tradition [51]; dans une perspective qui ne serait pas celle d'une compétition entre deux règles indépendantes, cela conduirait facilement à la nécessité de l'Ecriture unie à la Tradition et remettrait en cause l'idée que la Tradition contient des vérités qui ne sont pas dans l'Ecriture.

J. B. Franzelin.

S'arrêter à tous les théologiens qui se situent dans le sillage de Cano et de Bellarmin présenterait peu d'intérêt; mieux vaut porter notre choix sur le plus représentatif d'entre eux, le cardinal Franzelin, auteur d'un volumineux *Tractatus de divina Traditione et Scriptura* (Rome, 1870; [3]1882) [52].

---

48. Le passage se trouve dans le ch. 12, où l'auteur répond aux objections de ses adversaires: « Dico Secundo, Scripturam, etsi non est facta praecipue, ut sit regula fidei, esse tamen regulam fidei, non totalem, sed partialem. Totalis enim regula fidei est verbum Dei, sive revelatio Dei Ecclesiae facta, quae dividitur in duas regulas partiales, Scripturam et traditionem. Et quidem Scriptura..., quia non est regula totalis, sed partialis, inde illi accidit, ut non omnia mensuret, et propterea aliquid sit de fide, quod in ipsa non continetur » (p. 83 DE).

49. « Idcirco nos affirmamus, traditiones esse quodam modo explicationes verbi scripti, non quod nudam contineant eius expositionem, sed quia traditiones, et Ecclesiae decreta continentur in Scripturis in universali; sed in particulari non continentur, nec debent contineri » (ch. 10, p. 78 B).

50. « Dico, illa omnia scripta esse ab Apostolis, quae sunt omnibus necessaria, et quae ipsi palam omnibus vulgo praedicaverant; alia autem non omnia scripta esse. Cum igitur Irenaeus ait: Apostolos scripsisse quae praedicaverant in mundo, verum est, et non contra traditiones, quia non praedicaverunt populis omnia, sed solum ea, quae illis necessaria, vel utilia erant, cetera seorsum perfectioribus tradiderunt... Ultimo, proferunt Augustini testimonia. Ac primum illud ex libro secundo de doctrina Christiana, cap. 9; *In his,* inquit, *quae aperte posita sunt in Scriptura, inveniuntur illa omnia quae continent fidem moresque vivendi.* Respondeo: Loquitur de illis dogmatibus, quae necessaria sunt omnibus simpliciter, qualia sunt quae habentur in Symbolo Apostolico, et in Decalogo... » (ch. 11, p. 80 D et 82 A). L'idée que l'enseignement public des apôtres aurait été mis par écrit, et que leur enseignement ésotérique aurait seul fait l'objet de traditions orales, est plutôt compromettante pour la thèse de l'auteur...

51. Cfr ch. 4 (p. 68 D): « (Dico) Scripturas sine traditionibus nec fuisse simpliciter necessarias, nec sufficientes. »

52. Nous utilisons la 3e édition (742 pages).

L'auteur commence par préciser les différents aspects de la notion de Tradition: constituent la Tradition les enseignements (sens objectif) qui font l'objet d'une transmission (sens actif) remontant aux apôtres et qui jouissent d'une autorité divine (Th. I). Entendue au sens strict, cette Tradition est distincte de l'Ecriture, *quatenus praeter Scripturam alius modus transmissionis indicatur;* elle s'en distingue *non ratione doctrinae, quam contineat, sed ex modo propagationis:* la différence concerne non le contenu, mais la manière dont il est communiqué. Le contenu peut être autre, mais il peut aussi être le même (Th. II). La Thèse III précise davantage encore ce point essentiel: quand on traite de la Tradition et de son autorité, ce qu'il faut considérer, c'est beaucoup moins les vérités transmises que le mode de transmission. L'important n'est pas de savoir si la Tradition contient des vérités qui ne sont pas dans l'Ecriture ou qui n'y sont pas clairement, mais si le Christ a institué en dehors de l'Ecriture un autre mode ou un autre organe pour faire parvenir la révélation jusqu'à nous. Le débat entre catholiques et protestants porte très précisément sur ce point: *utrum praeter instrumentum Scripturarum sit aliquis modus et aliquid organon, quo doctrina primitus tradita a Christo et ab Apostolis sincera et integra tuto conservetur* [53].

Après avoir clairement posé le problème, Franzelin développe sa réponse en mettant en valeur le rôle du Magistère vivant comme organe de la Tradition, gardien du dépôt révélé et interprète des Ecritures;

53. G. Van Noort *(Tractatus de Fontibus Revelationis nec non de Fide divina,* 3e éd., Bussum, 1920) précise ainsi l'objet du débat qui nous oppose aux protestants: « Quaestio proprie non est, num omnia quae scitu necessaria sunt ad salutem in Scriptura jam absoluta contineantur, sed *num magisterium ecclesiae revelationem christianam,* quam praedicare debet, *ex sola Scriptura hauriat,* vel haurire possit ac debeat » (§ 139). Cette question en contient deux: « Quaestio num magisterium ecclesiae revelationem ex sola Scriptura hauriat, recidit in duas alias, priorem: *num ea, quae in Scriptura reapse continentur, a magisterio ecclesiae e sola Scriptura hauriantur* seu cognoscantur; alteram: *num universa revelatio christiana in Scriptura contineatur* » (§ 140). A la première question les théologiens catholiques répondent négativement, disant que « eas veritates, quae clarius obscurius in Scriptura formaliter continentur... etiam a magisterio hodierno ex duplici fonte et duplici via cognosci, nempe tum orali praedicatione apostolica tuto conservata, tum Scriptura inspirata » (§ 141; « duplici via » s'impose, mais « ex duplici fonte » risque de provoquer des hésitations). La seconde question appelle une remarque importante: « Ad quaestionem alteram id unum observandum venit, controversiam catholicos inter et protestantes hac in re minime coarctari ad illa doctrinae capita, de quibus Scriptura nihil habet. Haec enim paucissima sunt, ut videre est in quolibet theologiae compendio, ubi haud multas invenies theses, quae ita ex sola traditione probantur, ut ne initium quoddam probationis ex s. Scriptura petatur » (§ 142). La considération aurait plus de force si, au lieu d'invoquer l'exemple des manuels, l'auteur s'était appuyé sur la manière de faire du Magistère, qui ne manque *jamais,* lui, de se référer à l'Ecriture dans toutes ses décisions importantes: nous reviendrons sur ce point. Il est du moins certain que l'importance attribuée par la doctrine catholique au rôle de la Tradition n'est pas essentiellement liée à l'idée que la Tradition contiendrait des vérités révélées qui ne se trouvent pas dans l'Ecriture; il serait bien malheureux que cette idée puisse passer, aux yeux des protestants, pour le seul motif de notre attachement au principe de la nécessité de la Tradition.

voulu et institué par le Christ, ce Magistère vivant est l'organe d'une transmission de la Révélation qui nous parvient selon un mode qui ne se confond pas avec le mode de transmission d'un texte écrit.

Reste alors à préciser le rapport à établir entre la Tradition et l'Ecriture. Franzelin commence par dire (Th. XVIII) que la prédication ecclésiastique est la norme suprême de l'interprétation des Ecritures: elle détourne des interprétations erronées et conduit à l'intelligence du vrai sens des textes sacrés. Dans ce rôle interprétatif, la Tradition ne communique pas son autorité à l'Ecriture, mais garantit à l'Ecriture bien comprise l'autorité qui lui revient en sa qualité de Parole de Dieu. La Thèse XIX rencontre le thème patristique (et médiéval) de la « suffisance de l'Ecriture »: toutes les vérités nécessaires au salut y sont contenues: Franzelin explique avec raison que, dans la pensée de ses auteurs, cette affirmation n'exclut pas la Tradition, mais la suppose. La Thèse XX reprend l'argument anti-protestant devenu classique depuis Cano: il y a des traditions divines qui ne sont pas contenues dans les Ecritures; autrement dit: la Parole de Dieu conservée par la Tradition recouvre plus de choses *(latius patet)* que la Parole de Dieu consignée par écrit. En désaccord fondamental avec les protestants, les catholiques admettent d'abord que la Révélation nous parvient non seulement par mode de transmission écrite, mais aussi par mode de transmission orale; une seconde affirmation, accessoire au point de vue de la doctrine catholique, n'est pourtant pas négligeable aux yeux de Franzelin: une partie de la Révélation ne nous parvient que par la seule voie de la transmission orale, sans appui dans l'Ecriture. A côté de la nécessité « formelle » de la Tradition, il y a place pour sa nécessité « matérielle »; son contenu est « plus large », plus étendu, que celui de l'Ecriture. Nous voici au nœud du débat qui divise actuellement les théologiens catholiques; il n'est pas sans intérêt de citer les termes de Franzelin lui-même:

> « Les Protestants non seulement concèdent mais affirment qu'au temps où ils se sont séparés de l'Eglise, il existait depuis de nombreux siècles un accord sur beaucoup de dogmes qu'on tenait comme divinement révélés, alors qu'ils ne sont pas contenus dans les Ecritures, *ou que, du moins, ils n'y sont pas contenus de telle manière qu'on puisse les prouver par les Ecritures seules...* Il faut donc admettre que la Parole de Dieu objet de la foi est plus large que la Parole de Dieu mise par écrit *(latius patere verbum Dei credendum quam verbum Dei scriptum)* [54]. »

54. « Dicimus, demonstrato et admisso *principio formali* Traditionis consequi veritatem *principii materialis*, quo asseritur latius patere verbum Dei credendum quam scriptum. Sane ex principio Traditionis formali, ut in superioribus demonstravimus, consensus successionis apostolicae divinitus institutae ad custodiam totius revelatae doctrinae exhibet testimonium authenticum et infallibile de dogmatibus revelatis. Atqui tempore quo Protestantes ab Ecclesia schisma fecerunt, ex multis saltem saeculis universalem fuisse consensum in plura dogmata tamquam divinitus revelata, quae tamen in Scripturis non continentur, vel saltem non ita continentur, ut ex eis solis probari possint, iidem Protestantes non modo con-

Nous avons souligné l'incise, évidemment essentielle pour donner à la proposition sa portée exacte et limitée : la Tradition contient plus que ce qu'on pourrait prouver par l'Ecriture seule ; cela ne veut pas dire qu'elle contient plus que ce qui se trouve obscurément dans l'Ecriture et pourrait en être dégagé au moyen de cette même Tradition. La restriction de Franzelin est d'autant plus significative qu'elle s'accorde mal avec l'orientation générale de son argumentation ; elle témoigne d'un scrupule qui fait honneur à son objectivité.

La Thèse XXI s'attache à mettre en lumière l'antériorité chronologique et logique de la Tradition par rapport à l'Ecriture ; la Tradition est le tout, dans lequel l'Ecriture doit être comprise. Franzelin insiste à juste titre sur cet aspect : l'Ecriture ne peut s'entendre que dans la Tradition. Mais on regrette qu'il se soit arrêté là, sans considérer un aspect complémentaire où l'Ecriture apparaît comme le point de référence constant et nécessaire auquel la Tradition doit toujours se reporter. Le Livre des Evangiles exposé au milieu de la salle conciliaire n'est tout de même pas là comme un accusé au milieu de ses juges.

Nous ne conduirons pas plus loin notre enquête. Franzelin était un grand esprit, et il a exercé une influence étendue sur les théologiens qui l'ont suivi sans l'égaler [55]. Il a repris à son compte la thèse anti-protestante d'après laquelle la Tradition est plus large que l'Ecriture, contenant plus de vérités qu'elle. Il a cependant senti que cette thèse appelait des nuances. Il a surtout bien vu que le problème essentiel de la relation entre Ecriture et Tradition n'est pas d'abord celui du rapport « matériel » de leur contenu, mais de leur rapport « formel » en tant que modes différents de transmission de la Révélation chrétienne.

B. - DÉPASSEMENT DE LA THÉOLOGIE ANTI-PROTESTANTE.

La thèse classique de l'apologétique de la Contre-Réforme est remise en question. De plus en plus nombreux sont les théologiens catholiques qui contestent certaine manière de traiter l'Ecriture et la Tradition comme deux sources qui pourraient s'utiliser séparément ; ils n'admettent pas qu'on gonfle l'importance de la Tradition en lui attribuant, à elle

cedunt verum etiam contendunt... Proindeque admitti debet, latius patere verbum Dei credendum quam verbum Dei scriptum » (p. 252). La distinction s'impose : *Verbum Dei credendum latius patet, eo sensu ut ex SOLO verbo Dei scripto erui et probari non possit : concedo ; Verbum Dei credendum latius patet, ita ut ex modo quo Ecclesia legit et interpretatur verbum Dei scriptum erui et probari non possit : non liquet.*

55. Chez un auteur dont les manuels ont connu une certaine vogue, il est intéressant de reconnaître l'affirmation et la restriction de Franzelin : « Traditio igitur latius patet quam Scriptura, *vertitatesque complectitur quae in Scriptura aut nullatenus aut nonnisi obscure continentur* » (A. Tanquerey, *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, t. I, 23e éd., Paris, 1930, n° 951). Le contenu de la Tradition est plus large que le contenu clairement exprimé de l'Ecriture, mais pas nécessairement plus large que le contenu « obscur » de l'Ecriture.

seule, des vérités de foi qui ne se trouveraient pas dans l'Ecriture. Ces mêmes théologiens veulent remettre en honneur le vieux principe, si souvent affirmé par les Pères et qui fut l'opinion commune au Moyen Age, d'après lequel l'Ecriture « suffit », contenant d'une certaine manière toute la Révélation; « suffisante », elle est en même temps nécessaire: l'Eglise ne peut pas se passer de son témoignage dans la détermination de ce qui appartient au dépôt de la Révélation. Cette suffisance et cette nécessité de l'Ecriture ne sauraient se concevoir au détriment de la Tradition, elle aussi nécessaire et suffisante.

Nous avons vu que ni Bellarmin ni Franzelin ne rejettent absolument cette manière de voir. A en juger par les récents débats conciliaires, certains de leurs épigones se montrent moins accommodants; en estimant condamnable une thèse qui leur paraît « nouvelle », ils croient sans doute y distinguer une dangereuse infiltration protestante. Nous pensons que cette crainte n'est nullement justifiée.

1. Jean-Adam Moehler.

L'initiateur du courant théologique qui nous occupe est le célèbre théologien de Tubingue, Jean-Adam Moehler, qui doit l'originalité de sa pensée à sa grande familiarité avec les Pères de l'Eglise; c'est à leur école qu'il a appris à se dégager des perspectives trop étroites de la polémique anti-protestante. Sur le rapport entre Ecriture et Tradition, il a présenté l'essentiel de ses idées au ch. II (§§ 8-17) de l'ouvrage qu'il a publié en 1825: *L'Unité dans l'Eglise;* nous nous contenterons de résumer ce chapitre [56].

L'Eglise doit se comprendre comme une communion, où les fidèles sont unis dans l'Esprit Saint et dans la foi à l'Evangile vivant, qui, annoncé par les Apôtres, se maintient dans la Tradition (§§ 8-13). L'Ecriture n'est pas première, et l'Eglise n'a pas été fondée sur elle; mais, comme la Tradition apostolique, elle est une expression de l'Esprit Saint, inséparable de cette autre expression qu'est l'enseignement vivant de l'Eglise et ne pouvant être vraiment comprise qu'à l'intérieur de l'Eglise. Un lien intérieur et essentiel unit donc l'Ecriture et la Tradition, toutes deux issues du Saint-Esprit et données à l'Eglise; on ne peut les séparer: elles ne sont qu'une seule et même chose (§§ 14-15). Partant de ces principes, le § 16 aborde la question précise du rapport à établir entre Ecriture et Tradition:

(a) Moehler affirme nettement que l'Ecriture *seule* ne suffit pas: la Tradition est nécessaire pour la comprendre. Mais la Tradition *seule* ne suffirait pas davantage: l'Eglise de tous les temps a besoin de sa première expression écrite pour saisir l'unité de sa vie intérieure et

56. Utilisé dans la traduction française de Dom A. De Lilienfeld : *L'Unité dans l'Eglise, ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Eglise* (Unam Sanctam, 2), Paris, 1938.

la stabilité de sa conscience à travers les états changeants de son existence extérieure. L'Ecriture est le point de repère nécessaire grâce auquel, à chacune des étapes de sa vie, l'Eglise peut discerner ce qui est le prolongement authentique de sa tradition initiale (16, 4).

(b) A la question de savoir si *le rapport* entre Ecriture et Tradition est de subordination de l'une à l'autre, ou de coordination des deux, Moehler répond que cette question est mal posée. Elle suppose en effet qu'il s'agit de deux réalités séparées, marchant côte à côte comme deux lignes parallèles. L'histoire montre qu'on ne les trouve jamais que l'une dans l'autre: les chrétiens lisent l'Ecriture dans la Tradition, qui leur en donne le sens; la foi et la prédication de l'Eglise ne se perpétuent que dans un retour continuel à l'Ecriture et sous son influence directe (16, 5).

(c) A la théorie *protestante* qui subordonne la Tradition à l'Ecriture, n'acceptant la Tradition que dans la mesure où elle explique l'Ecriture, Moehler reproche de partir de l'idée que l'Ecriture et la Tradition sont deux réalités qu'il est possible d'opposer l'une à l'autre. Il faut dire, au contraire, qu'après avoir trouvé dans l'Ecriture son expression privilégiée, la Tradition continue à vivre et à se développer, sans jamais pouvoir se mettre en contradiction avec l'Ecriture, sans jamais non plus s'immobiliser sur l'Ecriture dans sa prise de conscience de la Révélation divine (16, 6).

(d) La théorie *anti-protestante* ne vaut guère mieux: elle prétend que *certains* points de la doctrine se prouvent par la Tradition seule, le reste étant établi par l'Ecriture. Il est vrai que tout ce que nous possédons, nous l'avons reçu et nous le conservons grâce à la Tradition; c'est elle qui nous donne le sens véritable de l'Ecriture. Mais en même temps l'Ecriture, considérée comme la plus ancienne incarnation de l'Evangile, permet à la doctrine chrétienne de se conserver dans toute sa pureté. Ainsi donc, Ecriture et Tradition ne forment qu'un tout indissociable (16, 7-8).

En résumé, Moehler n'admet pas qu'on isole l'Ecriture et la Tradition l'une de l'autre, que le théologien catholique puisse s'appuyer tantôt sur l'une, tantôt sur l'autre. Prises seules, ni l'Ecriture ni la Tradition ne suffisent à nous faire connaître l'Evangile dans sa pureté et sa plénitude; il faut toujours les prendre ensemble.

2. Théologiens récents.

Les idées de Moehler ont été reprises et développées par son disciple Joh. Ev. Kuhn [57]. En Angleterre, Newman présente des considé-

57. Cfr J. R. Geiselmann, *Die lebendige Ueberlieferung als Norm des christlichen Glaubens, dargestellt im Geiste der Traditionslehre Joh. Ev. Kuhn* (Coll. « Die Ueberlieferung in der neuen Theologie, III), Fribourg-en-Br., 1959.

rations assez semblables [58] : il est, lui aussi, lecteur assidu et disciple des Pères. Les études patristiques plus récentes ont confirmé l'interprétation que ces pionniers donnaient de la pensée de l'Eglise des premiers siècles. On peut en juger par la dissertation magistrale du P. Damien van den Eynde : *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles* (Louvain, 1933) ; une place de choix revient à saint Irénée, le grand docteur de la Tradition : de bonnes études lui ont été consacrées [59]. A ces travaux il faudrait ajouter ceux qui ont pris pour objet l'interprétation du décret *Sacrosancta,* en se basant sur les actes du Concile de Trente, enfin publiés. Ces recherches ont conduit peu à peu à la réalisation d'un

---

58. Dans son *Essay on the Development of Christian Doctrine,* publié en 1845, réédité en 1878, Newman consacre le § 4 du ch. VII à ce qu'il appelle « l'interprétation mystique » de l'Ecriture ; le n° 4 cite l'avis de Cornelius a Lapide sur la place de l'Ecriture dans la théologie : « Theologiae omnis initia complectitur S. Scriptura... Principia vero fidei fidemque ipsam S. Scriptura comprehendit : unde evidenter sequitur Scripturam sacram Theologiae principia iacere, quibus Theologus suas demonstrationes mentis ratiocinio, ceu matre foetus novos gignat atque proliciat. Quare qui Scholasticam a Sacra Scriptura seria commentatione divellere se posse putat, prolem sine matre, domum sine fundamentis et ad instar terrae pensilem, aquaeductus sine scaturigine, segetem sine semine, conclusionem sine principiis, uti desultoria ; ita delusoria levitate frustra sperat et exspectat » (*Commentarii in Scripturam Sacram,* t. I, Prooemium, 1). Newman ajoute : « Les autres écrivains post-tridentins ne nient pas, que je sache, que la foi catholique tout entière peut être prouvée par l'Ecriture ; mais ils affirmeraient certainement qu'elle ne peut être trouvée à la surface de celle-ci, ni en un sens tel qu'elle pourrait être atteinte dans l'Ecriture sans le secours de la Tradition ». — En 1865, Newman écrit sa *Letter to the Rev. E. B. Pusey on his Recent Eirenicon* (nous avons la 3e éd., Londres, 1866), reproduite ensuite au t. II du recueil *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching* (Londres, 1885 ; réimpr. 1891). Pusey a fait état des *Notes sur saint Athanase* écrites par Newman alors qu'il était encore anglican : « Mes Notes n'affirment aucune doctrine repoussée par Rome. De plus, ces Notes se réfèrent fréquemment à un enseignement traditionnel, lequel (lors même qu'il s'agit d'une foi très certainement contenue dans l'Ecriture) reste nécessaire comme une *Regula Fidei,* pour nous montrer qu'elle y est contenue. Et cette tradition, je le sais, vous la soutenez tout autant que je le fais moi-même dans les Notes en question. En conséquence, vous accordez qu'il y a une double règle, l'Ecriture et la Tradition ; et c'est tout ce que disent les catholiques... Les catholiques et les anglicans (je ne dis pas les protestants) n'attachent pas la même signification au mot 'preuve' dans la controverse sur la question de savoir si la foi est, ou n'est pas, contenue tout entière dans l'Ecriture. Nous entendons, nous, que n'importe quel article de la foi n'y est pas contenu de telle façon qu'il puisse être prouvé logiquement par l'Ecriture, *indépendamment* de l'enseignement et de l'autorité de la Tradition... Ainsi, *vous* ne niez pas que tout ne se trouve pas dans l'Ecriture de telle manière que la seule logique puisse, sans autre secours, le tirer du texte sacré ; et *nous* ne nions pas non plus que la foi est dans l'Ecriture, en un sens impropre, en ce sens que la *Tradition* est en mesure de la reconnaître et de la déterminer dans l'Ecriture. Vous ne prétendez pas vous dispenser de la Tradition ; et nous ne rejetons pas l'idée que l'Ecriture contient des sens probables, secondaires, symboliques, connexes, outre ceux qui appartiennent proprement au texte et au contexte » (*Letter,* pp. 13-14 ; *Difficulties,* pp. 11-13).

59. Les plus importantes sont celles de B. Reynders, *Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée,* dans *Recherches de Théol. anc. et médiévale,* 1933, V, 155-191 ; H. Holstein, *La Tradition des Apôtres chez saint Irénée,* dans *Rech. de Sc. rel.,* 1949, XXXVI, 229-270.

consensus qui s'est brusquement manifesté à l'occasion de la discussion du schéma *De fontibus revelationis;* c'est à ce moment-là qu'on s'est rendu compte de l'ampleur d'un renouveau théologique dont les témoignages étaient restés jusqu'alors assez dispersés [60].

Il serait fastidieux de suivre un à un les théologiens dont nous avons à présenter ici la pensée; nous croyons préférable de caractériser cette pensée telle que nous la dégageons de nos lectures. Trois traits principaux lui donnent sa physionomie propre:

(a) Ecriture et Tradition sont inséparables. Les théologiens récents insistent beaucoup sur ce point. Ils se refusent à considérer l'Ecriture et la Tradition comme deux réalités qu'on aurait le droit d'isoler l'une de l'autre, comme *deux sources* parallèles et complémentaires, entre lesquelles le dépôt de la Révélation serait réparti. Ils estiment qu'en prenant le contre-pied de la conception protestante, l'apologétique classique a l'inconvénient d'accepter pour base de discussion un problème mal posé; au lieu d'entrer dans une perspective qui présente Ecriture et Tradition comme deux entités autonomes, il faudrait plutôt montrer qu'elles sont indissociables, formant une unité organique, et qui doivent toujours être interrogées conjointement. Aux controversistes qui prétendent montrer que la Tradition est *plus large* que l'Ecriture, la réponse est facile: en raison de l'inspiration, l'Ecriture est plus profonde; un réservoir large ne contient pas nécessairement plus qu'un réservoir profond [61]. Plus exactement, il ne s'agit pas de deux réservoirs: dans la perspective catholique bien comprise, aucune vérité ne

60. Trois noms nous paraissent particulièrement marquants; il s'agit d'auteurs qui, après avoir publié des études particulières, ont consacré un volume à un exposé d'ensemble: Y. M.-J. Congar, *La Tradition et les traditions. Essai historique* (Coll. « Le Signe »), Paris, 1960; H. Holstein, *La Tradition dans l'Eglise* (Coll. « Eglise et Temps présent »), Paris, 1960; J. R. Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen.* (Quaestiones Disputatae, 18), Fribourg-en-Br., 1962. Ayant utilisé aussi beaucoup d'autres travaux, nous ne prétendons reproduire exactement la pensée d'aucun auteur déterminé. Ajoutons d'ailleurs que l'ouvrage de Geiselmann ne nous est parvenu qu'au moment de donner notre manuscrit à l'impression.

61. « D'une certaine manière, la Tradition englobe l'Ecriture, et selon un autre sens, elle est moindre qu'elle ou autre, sans lui être jamais opposée »: B. Lambert, *Le Problème oecuménique* (L'Eglise en son temps), t. I, Paris, 1962, pp. 204 s. — Geiselmann estime qu'on doit reconnaître à la Tradition une extension plus large que celle de l'Ecriture si on englobe dans « Tradition » les usages ecclésiastiques; si on ne considère que la foi, l'Ecriture et la Tradition se recouvrent parfaitement: « En ce qui concerne la foi, il faut dire: *totum in sacra scriptura et iterum totum in traditione,* tout est dans l'Ecriture et tout dans la Tradition. La situation est différente en ce qui concerne les *mores et consuetudines* de l'Eglise. Ici, l'Ecriture est insuffisante, et son contenu doit être complété par la Tradition, qui, dans ce cas, est *traditio constitutiva.* C'est donc à propos des *mores et consuetudines* qu'il faut dire: *partim in sacra scriptura, partim in sine scripto traditionibus,* en partie dans l'Ecriture Sainte, en partie dans la Tradition » (*Die Heilige Schrift und die Tradition,* p. 282). La solution du problème discuté se trouverait ainsi dans une distinction entre « Tradition » et « traditions ».

sort de l'Ecriture *seule*, et aucune de la Tradition *seule;* toutes viennent de l'Ecriture et de la Tradition prises ensemble [62].

(b) La Révélation. Sous deux manières d'envisager les rapports entre Ecriture et Tradition se cachent deux conceptions de la Révélation. La théorie des deux sources est généralement liée à l'idée que la Révélation est une *locutio Dei ad homines*. L'expression est empruntée à Hebr 1, 1 ; mais, au lieu d'être éclairée par le vocabulaire biblique, elle est définie au moyen d'une analyse conceptuelle de la notion de « *locutio* »: « *Locutio autem intellegitur manifestatio, qua quis ea, quae habet in mente, cum altero communicat* [63]. » La Révélation se présente ainsi comme une collection de propositions dogmatiques et morales énoncées par Dieu. Comme c'est tout de même un peu court, on précisera, à l'occasion, qu'en plus des vérités communiquées par Dieu, la Révélation comporte aussi certains faits. On ajoute que la collection des vérités révélées, avec les faits annexes, sont à chercher pour une

---

62. Cfr P. Parente, *Theologia fundamentalis*[3], p. 229: « Depositum autem (revelationis) sive in S. Scriptura sive in Traditione asservatur. Sacra quidem Scriptura dignitate eminet utpote Epistola Dei ad homines divinitus inspirata, verbum Dei continens: at etiam Traditio revelationis fons prostat una simul cum S. Scriptura, quamvis non sit inspirata. S. Scriptura tutior est, sed difficilior aditu; Traditio facilis aditu, sed magis obnoxia perversioni, labentibus generationibus. Utraque igitur, per se solam, insufficiens est ad omnium animarum salutem. » L'inconvénient de la théorie des deux sources (et d'expressions telles que celle qui affirme la Tradition « plus large » que l'Ecriture) est précisément de donner l'impression que l'Ecriture et la Tradition peuvent être employées séparément l'une de l'autre, que l'une pourrait suffire sans l'autre, au moins dans certains cas.

63. Les termes de cette définition sont ceux de Chr. Pesch, *Praelectiones Dogmaticae*, t. I, 3[e] éd., Fribourg-en-Br., 1903, § 151. Les définitions analogues sont fréquentes dans les manuels. Ainsi P. Parente, *Theologia fundamentalis*, pp. 16-17: « Vera et propria revelatio supernaturalis *locutio* Dei appellatur. Loquitur autem Deus prout est spiritus, conceptus in mente humana causando sive per species intelligibiles inditas, sive per phantasmata in conscientia sensitiva excitata, sive per aliquid ab extrinseco sensus percellens... Terminis propriis revelatio divina definiri potest: manifestatio veritatis, sive naturalis sive supernaturalis, a Deo loquente homini auctoritative facta. » Relevons encore Tanquerey (§ 183): « Revelatio divina proprie dicta, seu stricto sensu accepta, est manifestatio alicuius veritatis a Deo nobis facta per supernaturalem locutionem et mentis nostrae illuminationem, sicut nempe Deus multifariam locutus est olim patribus in prophetis, et novissime nobis in Filio (Hebr. 1, 1) ». L'auteur explique (§ 184): « Per supernaturalem locutionem et illuminationem, qua convenientia inter duos conceptus manifestatur praeter naturales cognoscendi modos. » Autres définitions de manuels dans N. Iung, art. *Révélation*, dans *Dict. de Théol. Cath.*, XIII/2 (1937), col. 2582. L'expression « Dieu parle » rappelle à ces auteurs la définition scolastique du langage: « Nihil aliud est loqui ad alterum quam conceptum mentis alteri manifestare » (S. Thomas, *S. Theol.*, I[a], q. 107, a. 1). Comprise comme une « *locutio Dei* », la Révélation doit donc s'entendre comme une communication de concepts, ou comme la manifestation de la convenance existant entre des concepts (Tanquerey). Cette définition même, assure Garrigou-Lagrange, est révélée puisque Hebr., 1, 1 parle d'une « *locutio Dei* », et elle est définie par le Magistère, qui reprend à son compte ce verset biblique aux conciles de Trente et du Vatican: c'est la « definitio ab Ecclesia proposita » (R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, t. I, Rome-Paris, 1918, p. 138).

part dans le tiroir des Ecritures, pour le reste dans le tiroir de la Tradition.

Sensibilisés à la résonance biblique des termes et aux conditions concrètes de la Révélation, les théologiens récents ne se satisfont plus de cette manière de concevoir les choses :

> « Il est trop certain que la faible contribution du monde sémitique et, en particulier, l'absence d'Israël dans l'Eglise, se sont traduites par un certain déséquilibre au profit de la pensée grecque. La tentation était grande d'abstraire un seul sens dans la richesse biblique du mot « Parole », de le ramener à un concept philosophique et de le faire équivaloir aux seuls éléments intellectuellement communicables et perceptibles de la révélation. Le concept de révélation en était ainsi réduit à *« locution divine »*, c'est-à-dire à l'expression uniquement verbale de Dieu. Une grande part de la richesse de la révélation était escamotée... Non pas que les catégories grecques et scolastiques soient à dédaigner, mais en réduisant les perspectives bibliques aux catégories philosophiques on laissait nécessairement tomber une part du mystère chrétien... L'esprit sémite a un mode propre d'entrer en relation avec les choses. Concret, sensible, vitaliste et intuitif, il ne fait pas de distinctions aussi nettes que les nôtres entre l'effet et la cause, le symbole et la chose signifiée. Dans l'effet, il voit simultanément et la cause et l'effet; dans les gestes d'une personne, l'âme de cette personne; dans la parole, non uniquement une énonciation, mais l'expression en acte de vie de son origine... (Dans la Bible,) il faut manifestement donner au vocable « Parole » un sens plus étendu que celui de communication verbale articulée ou de connaissance notionnelle... La parole s'entend donc d'un acte, d'un événement, d'un geste que Dieu pose, par quoi il révèle son dessein et écrit l'Histoire du Salut [64]. »

La révélation surnaturelle qui nous parvient par l'Ecriture et par la Tradition a été identifiée à Trente avec l'« Evangile » annoncé par les apôtres; ce nom indique assez qu'on ne peut se contenter de chercher dans l'Ecriture et dans la Tradition un corps de vérités et de préceptes, mais qu'il faut y entendre la « Bonne Nouvelle » du salut accordé par Dieu aux hommes. La Parole que Dieu adresse aux hommes est, suivant le langage biblique, une parole que Dieu « fait », et pas seulement une parole qu'il « dit ». Elle est intervention de Dieu dans l'histoire des hommes, elle est réalisatrice d'un dessein de salut [65]. L'événement qui résulte de cette irruption de Dieu dans le temps ne suffirait cependant pas à constituer la Révélation si sa signification ne nous était dévoilée par des hommes inspirés suscités par Dieu pour nous les interpréter.

---

64. B. Lambert, *Le problème oecuménique*, I, pp. 193-195. Un article plus récent encore reprend la critique de la définition « classique » de la Révélation comme *locutio Dei*: E. Hill, *Revelation in the Bible*, dans *Scripture*, 1963, XV, pp. 1-6 (à suivre). Sur le même thème, voir aussi l'étude de R. Schnackenburg, déjà signalée (note 1).

65. « La révélation suprême que Dieu a faite de lui-même ne s'est pas accomplie par une série de déclarations, dans le genre des articles d'un Credo, ni par un code de prescriptions et de prohibitions morales, dans le genre du Décalogue. Elle s'est réalisée par la révélation qu'une personne faisait d'elle-même, à la façon dont un homme qui aime manifeste son être intime à l'objet de son amour » (B. C. Butler, *The Church and the Bible*, p. 37; cfr pp. 4-7).

Leur message contient sans doute des vérités et des prescriptions, dont la véritable portée ne peut cependant être saisie que dans le contexte de l'économie du salut, où manifestation et réalisation ne sont pas séparables [66].

La théologie récente pousse davantage encore sa critique d'une conception qui ne veut voir dans la Révélation qu'une communication de vérités à croire [67]. Elle souligne le fait que la définition des manuels oublie l'objet primordial de la Révélation: Dieu lui-même. En accordant sa Révélation aux hommes, Dieu veut les informer non seulement de ce qu'il sait, mais de ce qu'il fait, de ce qu'il veut, et surtout de ce qu'il est. Par sa parole, Dieu se révèle lui-même, il ouvre aux hommes son être intime, il les invite à une rencontre personnelle avec lui. Plus conforme à la présentation biblique de la Révélation, cette manière de voir se réclame aussi de la définition du premier Concile du Vatican; après avoir dit que la création permet déjà aux hommes de connaître

66. Dans l'apologétique « classique », la théorie des deux sources de la Révélation est liée à une conception toute notionnelle de la Révélation, comprise comme une *locutio Dei*, au sens scolastique de l'expression; on ne s'étonnera pas de constater que la réaction contre les deux sources est elle-même inséparable d'une conception plus riche de ce qu'est, dans sa réalité concrète, la Révélation chrétienne. Le lien est particulièrement apparent dans les explications du P. A.-M. Dubarle (*Introduction à l'Ecriture Sainte*, dans *Initiation théologique*, t. I, 4e éd., Paris, 1957, pp. 80-82): «... La Révélation est la connaissance du don de Dieu. Elle est un tout organique: les notions et les propositions dans lesquelles elle se monnaie ne pourront jamais l'épuiser: elles ne seront pas des vérités indépendantes les unes des autres et sans référence à la possession globale et vivante par l'Eglise entière d'une lumière et d'une communion avec Dieu. Aussi peut-on présumer que toute expression un peu riche de cette Révélation doit en contenir toutes les virtualités au moins à l'état de germes, qu'elle doit présenter des amorces de connexion avec toutes les doctrines dans lesquelles cette Révélation peut se réfracter. Ainsi dans le recueil biblique, dans cette collection d'écrits échelonnés sur plus d'un millénaire, aux thèmes, aux préoccupations si variées, il apparaît comme souverainement invraisemblable qu'un point essentiel du message divin ait été totalement passé sous silence et que seule la Tradition nous en ait donné connaissance. L'exemple du Nouveau Testament, qui d'une manière quasi constante, éclaire tous les sujets qu'il traite par des citations de l'Ecriture nous montre bien ces liens profonds qui nouent l'une à l'autre les diverses affirmations que l'on peut faire sur le mystère révélé. On peut donc penser que tous les aspects de la vérité divine n'ont pas été également mis en lumière par l'Ecriture, mais non que certaines vérités révélées sont sans aucune attache avec les livres saints... L'Ecriture et la Tradition sont deux fonctions parallèles de la même foi. En certains cas, elles sont relativement indépendantes l'une de l'autre matériellement. D'ordinaire elles se renforcent mutuellement. Toutes deux transmettent la même vérité, mais elles le font sous des formes intellectuelles différentes... Ecriture et Tradition sont deux émanations d'une même source vivifiante... Ecriture et Tradition se conditionnent, se surpassent mutuellement. Elles ne sont pas deux formules interchangeables du même message, mais deux moyens dont la collaboration est indispensable pour que le don de Dieu nous soit assuré en sa plénitude. »

67. Parmi les études récentes les plus significatives on peut signaler: W. Bulst, *Offenbarung. Biblischer und theologischer Begriff*, Dusseldorf, 1960; E. Quinn, *Revelation: Propositions or Encounter*, dans *Downside Review*, 1960-61, LXXIX, 10-21; A. Léonard, *Vers une théologie de la Parole de Dieu*, dans *La Parole de Dieu en Jésus-Christ* (Cahiers de l'actualité religieuse, 15), Tournai, 1951, pp. 11-32; R. Latourelle, *La révélation comme parole, témoignage et rencontre*, dans *Gregorianum*, 1962, XLIII, 39-54.

Dieu, le Concile ajoute : « Cependant il a plu à sa sagesse et à sa bonté d'employer une autre voie, une voie surnaturelle, pour *se révéler lui-même* au genre humain, ainsi que les décrets éternels de sa volonté *(seipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare)* » (Denz., 1785). Ce caractère personnel de la Révélation spécifie la nature de la foi, réponse de l'homme à la Parole qui lui donne accès à l'intimité de Dieu : la foi n'est pas simple assentiment intellectuel à des vérités abstraites, mais adhésion reconnaissante au Dieu qui se manifeste, adhésion qui engage l'homme tout entier et l'insère dans l'économie du salut.

(c) Le désaccord avec le protestantisme ne disparaît pas chez les théologiens récents ; il se déplace, en passant d'un plan superficiel à un plan plus profond. Il n'est pas inutile de souligner qu'il n'y a ici aucune compromission avec le protestantisme, aucun abandon d'un point quelconque de la doctrine catholique.

L'apologétique anti-protestante classique considère comme une pièce maîtresse de son argumentation le fait qu'il existe des vérités révélées connues non par l'Ecriture mais par la Tradition *seule*. Les théologiens récents, qui n'admettent pas qu'on dissocie la Tradition de l'Ecriture, tendent à invalider cet argument : la référence à l'Ecriture devient indispensable. Il faut reconnaître que l'argument anti-protestant perd de sa force, mais on ne saurait en conclure que l'intégrité du dogme catholique est entamée. La thèse qui unit indissolublement Ecriture et Tradition correspond exactement à la manière de faire du Magistère : il est remarquable, en effet, que toutes les définitions doctrinales, toutes les décisions importantes, depuis les temps les plus anciens, à commencer par le « Concile » de Jérusalem (Act. 15), jusqu'aux temps les plus récents, comportent toujours une référence aux Ecritures. La définition du dogme de l'Assomption par Pie XII constitue un cas-limite, intéressant à ce titre même : il est significatif que la Constitution *Munificentissimus*, sans prétendre tirer le dogme de l'Ecriture, n'en insiste pas moins sur le fondement scripturaire de ce dogme : « *Quae veritas Sacris Litteris innititur* », et sur le fait que les arguments favorables à ce dogme ont leur point d'appui dans les Ecritures : « *Sacris Litteris, tamquam ultimo fundamento, nituntur* [68] ». De toute

68. *Acta Apostolicae Sedis*, 1950, XLII, pp. 769 et 767 ; voir aussi pp. 757 et 764. L'expression employée dans le document pontifical rappelle le langage de saint Thomas : « *Innititur* enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt » (*S. Theol.*, I, q. 1, a. 8, ad 2) ; « Dicendum quod nec in Evangelio, nec in aliqua scriptura canonica fas est opinari aliquod falsum asseri, nec quod scriptores earum mendacium dixerint, quia periret fidei certitudo, quae auctoritati Sacrae Scripturae *innititur* » (II[a] II[ae], q. 110, a. 3, ad 1). La *fidei certitudo* dont parle le Docteur Angélique évoque elle-même l' ἀσφάλεια que saint Luc présente comme le but auquel tend son ouvrage, composé afin que Théophile puisse se rendre compte de la certitude des enseignements qu'il a reçus (Luc 1, 4).

évidence, la *praxis Ecclesiae* n'invite pas à penser qu'un dogme catholique pourrait n'avoir aucun fondement scripturaire et ne s'appuyer que sur la Tradition *seule* [69]. La référence à l'Ecriture est constante, et cette constance semble témoigner d'une nécessité : le Magistère, dans ses définitions dogmatiques, ne se dispense jamais et paraît ne pas pouvoir se dispenser de consulter l'Ecriture en même temps que la Tradition [70].

L'inquiétude des partisans de l'apologétique « classique » à se voir ainsi arracher une arme qui leur paraissait efficace contre le protestantisme se trouve fortement aggravée quand ils s'aperçoivent que leurs confrères fournissent — telle est du moins leur impression — des armes au camp protestant en affirmant non seulement la nécessité de l'Ecriture mais sa « suffisance », en ce sens qu'elle contiendrait

---

69. Contentons-nous d'évoquer le cas, très particulier, de la reconnaissance par l'Eglise du canon des Ecritures. Cas très particulier, puisqu'il s'agit d'une des voies par lesquelles la Révélation nous parvient : elle est inclue dans la Révélation, plutôt qu'elle n'en fait l'objet. Quoi qu'il en soit, l'Eglise n'a pas reconnu la canonicité des Ecritures en consultant uniquement sa tradition et sans examiner les livres mêmes : « Elle s'incline devant eux, elle entend en eux la voix vivante des apôtres, qui sont ses propres instaurateurs. Pour comprendre les rapports de la tradition primitive avec l'Ecriture du Nouveau Testament, il importe de ne jamais oublier que tout s'est passé comme une mutuelle reconnaissance : la Tradition apostolique s'est reconnue dans les écrits des apôtres, parce qu'ils lui renvoyaient sa propre voix, et les écrits apostoliques ont dit à la tradition son propre message : ils lui ont permis de lire ce qu'elle savait déjà, et ce qu'elle découvrait avec d'autant plus d'émerveillement... » (H. Holstein, *La Tradition dans l'Eglise*, pp. 263-264).

70. « Pour justifier leurs décisions doctrinales (comme les Pères de l'Eglise, puis les théologiens, pour exposer et défendre leurs positions), les évêques et les conciles en appellent, non plus directement à l'Esprit Saint, bien qu'ils l'invoquent aver ferveur, mais à l'Ecriture. Cette référence est constante dans tous les actes doctrinaux importants. Elle ne fait défaut à aucune définition conciliaire. Elle n'est absente ni des décrets du Concile de Trente, ni de ceux du Vatican. Elle figure en bonne place dans l'acte pontifical qui définit l'Assomption de la Vierge Marie. Il paraît ainsi évident que l'Eglise elle-même est la première à nous enseigner l'indispensable référence à l'Ecriture de toutes les vérités du salut qu'elle nous enseigne. — La référence à l'Ecriture a ensuite un caractère unique. A mesure que le temps s'écoulait, les références du Magistère aux décisions et doctrines déjà officiellement reçues ont été naturellement ajoutées à la référence à l'Ecriture. L'Eglise a souvent rappelé opportunément ses propres définitions et décisions, les doctrines qu'elle avait approuvées ou sanctionnées. Mais la référence à l'Ecriture a toujours gardé la première place, toutes les autres ne faisant que *s'ajouter* à celle-là. En outre, d'un dogme, ou d'une proposition doctrinale, à un autre, les témoignages cités varient. Le Concile de Nicée ou saint Augustin ne sont pas invoqués dans tous les cas, mais la référence à l'Ecriture est constante. Première et constante et, de ce fait, unique. — Elle l'est encore pour un autre motif. Dans la théologie catholique, l'Ecriture et elle seule est considérée comme la parole de Dieu, inspirée et sans erreur, valant par elle-même sans autre confirmation. Aucune doctrine d'aucun Père de l'Eglise, à fortiori d'aucun théologien, n'a cette valeur... L'Esprit ne guide pas l'Eglise indépendamment d'un document objectif, absolument hors de pair, écrit par Dieu lui-même et laissé à l'Eglise comme point de référence immuable : l'Ecriture. Il semblerait plutôt surprenant qu'une vérité du salut puisse être enseignée ou définie en dehors d'elle et, en tout cas, cela est contraire à ce qu'insinue la pratique immuable de l'Eglise » (P. De Vooght, *Ecriture et Tradition d'après des études catholiques récentes*, dans *Istina*, 1958, V, pp. 183-196 ; cfr 189 s.).

toutes les vérités nécessaires au salut aussi bien que la Tradition [71]. Sans doute, la Tradition n'est pas rejetée: on la reconnaît indispensable pour dégager ce qui ne se trouve dans l'Ecriture qu'à l'état latent, sous une forme obscure [72], mais on donne bien l'impression, en ne lui accordant qu'un rôle explicatif, de la *subordonner* à l'Ecriture et de n'admettre en fait qu'une tradition *interprétative*. N'est-ce pas rejoindre une conception qui caractérise exactement le protestantisme? Elle ne peut satisfaire un théologien catholique.

Cette objection nous conduit vraiment au fond du débat, au point crucial du malentendu; les parties en présence ne parlent pas le même langage. Deux mots résument la situation: les théologiens récents soutiennent la suffisance « *matérielle* » de l'Ecriture, tout en niant sa suffisance « *formelle* »; les tenants de l'apologétique « classique » semblent concentrer toute leur attention sur l'insuffisance « *matérielle* » de l'Ecriture, en négligeant pratiquement le point de vue « *formel* », si bien mis en valeur cependant par Franzelin, dans sa Thèse III.

La distinction que nous venons de faire appelle des explications. Voici comment le P. Congar présente ces deux manières d'aborder l'idée de Tradition, par l'angle « formel » ou par l'angle « matériel » [73] :

> « D'une façon générale, l'esprit peut s'orienter en deux directions... : Soit en considérant la tradition comme-ce qui est transmis *autrement* que par l'écriture. On s'attache alors au *mode* de transmission; on n'introduit à priori aucune limite dans les objets transmis. C'est dans ce sens qu'avec bien d'autres auteurs contemporains (Ed. Ortigues, J. R. Geiselmann, G. H. Tavard, ...) nous nous engagerons. — Soit en considérant les *objets* ou le contenu matériel: la tradition est alors la partie des institutions et des doctrines non consignées dans les Ecritures. Ce sens... (voit dans l'Ecriture et la Tradition) deux sources dont l'une apporterait un contenu d'objets que l'autre ne fournirait pas. »

Franzelin avait déjà parfaitement défini la différence essentielle et fondamentale qui sépare la doctrine catholique de la position protestante: elle tient à ce que nous affirmons la nécessité de la Tradition vivante en tant que *mode* de transmission de la Révélation aussi authentique que le *mode* écrit. Bien qu'admettant aussi (non sans une restriction significative) une différence de *contenu* rendant la Tradition nécessaire pour la connaissance de certaines vérités qui ne se trouvent pas dans l'Ecriture, Franzelin sait fort bien que sur ce point l'opposition entre le catholicisme et le protestantisme est purement accessoire.

---

71. Voici les termes par lesquels le P. Congar définit le principe de la suffisance de l'Ecriture: « L'Ecriture contient, au moins à l'état de suggestion ou de principe, tout le trésor des vérités qu'il est nécessaire de croire pour être sauvé (étant assurée, d'autre part, une présentation suffisante du message) » (*La Tradition et les traditions*, p. 148).

72. Pas seulement sous une forme *implicite*, qu'il suffirait d'expliciter.

73. Y. M.-J. Congar, *Essai de clarification de la notion de tradition. Aspects et acceptations*, dans la revue *Verbum Caro*, 1962, XVI, pp. 284-294: cfr 286.

Cette opposition accessoire semble illusoire au P. Congar, qui n'oublie pas pour autant le fossé qui nous sépare de la théologie protestante [74] :

> « C'est dans l'intention de rétablir la souveraineté de *Dieu seul* qu'ils (les Réformateurs) ont posé celle de l'Ecriture comme exclusive. Pour ce faire efficacement, ils ont affirmé la *suffisance* de cette Ecriture, non pas uniquement au sens *matériel*, c'est-à-dire dans l'ordre des objets, du *quod creditur*, mais au sens *formel*, c'est-à-dire dans l'ordre du moyen de connaissance, de la lumière constitutive du connaître, du principe de la règle: bref, en termes scolastiques, de l'objet *quo*. »

Bien loin de rejoindre le point de vue protestant, ces explications vont jusqu'à la racine du désaccord. Elles refusent une opposition superficielle, qui leur paraît artificielle; mais c'est pour mettre le doigt sur une divergence beaucoup plus fondamentale. La Tradition est nécessaire, non pour ajouter un complément de vérités aux vérités contenues plus ou moins clairement, plus ou moins obscurément, dans l'Ecriture, mais en tant que moyen d'arriver à une connaissance adéquate de la vérité révélée. Ce moyen de connaissance doit être obligatoirement employé non seulement dans le cas, aléatoire et discutable, où une vérité ne se trouverait d'aucune manière dans l'Ecriture, mais pour arriver à l'intelligence véritable de toutes les vérités, même contenues dans l'Ecriture. Selon ces théologiens, le trait distinctif de la doctrine catholique est d'admettre que la Révélation nous est communiquée selon deux modes différents, et que nous ne pouvons accueillir correctement cette Révélation qu'en utilisant *à la fois* les deux modes de sa communication. Ecriture et Tradition sont deux foyers lumineux dont le double éclairage est indispensable pour que les vérités révélées prennent leur véritable signification.

Cette théologie ne *subordonne* donc pas la Tradition à l'Ecriture, comme on l'en accuse injustement; elle ne cherche nullement à réduire le rôle de la Tradition à une simple fonction interprétative. En affirmant que l'Ecriture et la Tradition forment une unité organique, elle conteste la théorie qui veut que la Tradition *seule* suffise en certains cas à nous faire connaître une vérité révélée; mais elle ne veut nullement minimiser le rôle de la Tradition, elle tend au contraire à magnifier la Tradition, en lui assurant, conjointement à l'Ecriture, une souveraineté sur la totalité du domaine de la Révélation [75].

---

74. *La Tradition et les Traditions*, pp. 148 s.

75. « Depuis qu'au premier siècle de l'Eglise les livres du Nouveau Testament ont commencé à circuler, il s'est opéré comme un processus de fécondation réciproque entre le courant écrit et le courant non écrit de la tradition. La tradition non écrite — l'enseignement ordinaire de la voix vivante de l'Eglise — s'est nourrie de la parole écrite, et la parole écrite a été comprise et interprétée à la lumière de la tradition non écrite » (B. C. Butler, *The Church and the Bible*, p. 107). On comprend que, dans l'encyclique *Humani generis*, Pie XII dénonce les effets désastreux d'une théologie qui néglige l'indispensable recours au dépôt de la foi: « Speculatio, quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem neglegit, ut experiundo novimus, sterilis evadit » (*Ench. Bibl.*, 611). **Si le dépôt de la révélation est con-**

A un regard superficiel, cette théologie peut paraître dépourvue d'oecuménisme. Elle souligne le désaccord profond qui nous oppose au protestantisme, désaccord qui va bien au-delà de celui, somme toute accessoire, sur lequel, depuis Cano, on s'était habitué à placer l'accent. Elle favorise cependant un oecuménisme authentique. D'abord en supprimant des points de friction purement factices; nous l'avons vu, la *praxis Ecclesiae* n'invite pas à penser que le Magistère catholique pourrait se passer du recours à l'Ecriture, et il n'est pas plus conforme à la doctrine catholique de subordonner l'Ecriture à la Tradition que de subordonner la Tradition à l'Ecriture. Ensuite, en fournissant au dialogue oecuménique une vision exacte, dont il ne peut que bénéficier, des divergences essentielles sur lesquelles les points de vue doivent être confrontés.

CONCLUSION

La doctrine catholique n'admet pas qu'un concile puisse révéler des vérités nouvelles; il ne peut que redire ce que contient le dépôt de la Révélation, compte tenu des interventions antérieures du Magistère et des précisions que réclame la situation actuelle. En renvoyant le schéma *De fontibus revelationis* devant une commission spéciale, le Pape a d'ailleurs spécifié que le texte n'a pas à proposer de nouvelles définitions dogmatiques, mais à rappeler simplement ce qu'ont déjà acquis les conciles de Trente et de Vatican I. Connaissant l'état actuel de la question, nous pouvons nous faire une idée des points qui seront normalement abordés par le Concile en ce qui touche le problème de la relation entre Ecriture et Tradition. Et au-delà des simples pronostics, notre enquête conduit assez naturellement à formuler quelques souhaits sur ce que nous espérons trouver un jour dans le texte conciliaire, et sur ce que nous espérons aussi n'y pas trouver.

1. Parlant de la doctrine de l'Ecriture et de la Tradition, il semble qu'on ne peut pas se dispenser de remonter, à l'exemple du Concile de Trente, jusqu'à la source unique dont l'une et l'autre dérivent. Cette source est appelée « l'Evangile » par le Concile de Trente, « la Révélation surnaturelle » (en opposition à la Révélation naturelle) par le premier Concile du Vatican. Dieu s'est manifesté lui-même dans l'histoire humaine, il a parlé aux hommes: dans l'Ancien Testament d'abord, tout entier orienté vers la manifestation suprême que Dieu nous a faite de lui-même dans la personne, l'œuvre et l'enseignement de son Verbe incarné; cette manifestation fait l'objet de « l'Evangile » annoncé au monde par les apôtres, éclairés et fortifiés par l'Esprit Saint dans l'ac-

stitué *à la fois* par l'Ecriture et la Tradition, indissociablement conjointes, le théologien qui se limite à une seule semble ne pouvoir produire, lui aussi, qu'une œuvre stérile.

complissement de leur mission de témoins du Fils de Dieu. Le message apostolique est un message de salut; il contient toutes les vérités doctrinales et morales nécessaires pour nous sauver, sans se réduire pour autant à n'être qu'un catalogue de vérités énoncées par Dieu, au sens où les manuels définissent la Révélation comme une *locutio Dei ad homines*.

2. Le message évangélique annoncé par les apôtres nous est conservé dans des livres écrits et dans des traditions non écrites (Trente et Vatican I). Les livres écrits, qui constituent le canon des Saintes Ecritures, ont été composés sous l'inspiration du Saint-Esprit; ils sont par là, au sens propre, la Parole de Dieu. Les traditions apostoliques parviennent jusqu'à nous dans la vie et dans l'enseignement de l'Eglise, dont la fidélité est assurée par l'assistance du Saint-Esprit; aussi bien que les Livres Saints, ces traditions sont l'indispensable règle de la foi et de la morale chrétiennes.

3. Sur le problème très précis de la manière dont il faut concevoir le rapport entre Ecriture et Tradition, deux écoles théologiques s'affrontent. Le litige porte directement sur une question de fait, mais l'acuité du conflit résulte du lien naturel qui conduit du fait au droit. L'apologétique classique considère l'Ecriture et la Tradition comme deux sources plus ou moins autonomes; elle estime que la Tradition *seule* nous fait connaître des vérités révélées non contenues dans l'Ecriture, la Tradition étant donc *plus large* que l'Ecriture. Les partisans de cette thèse citent des exemples de vérités de foi qui ne se trouvent pas dans l'Ecriture; mais on a l'impression qu'ils s'intéressent moins à l'histoire qu'au principe de l'indépendance du Magistère à l'égard de l'Ecriture. Les partisans de la thèse opposée sont plus sensibles aux données de l'histoire. Ils soulignent le fait que, dans son enseignement solennel et ordinaire et dans toutes ses décisions importantes, le Magistère n'a jamais omis de se référer à l'Ecriture, mais à l'Ecriture éclairée et interprétée par la Tradition; la *praxis Ecclesiae* leur paraît témoigner à la fois de l'unité organique de l'Ecriture et de la Tradition et de la nécessité pour le Magistère de prendre appui sur l'une et l'autre *ensemble*. Au point où en est la controverse, on peut se demander si la question est suffisamment mûre pour faire l'objet d'une définition [76]; il n'est pas d'usage, en effet, qu'un concile dirime un débat théologique, tant que la foi n'est pas en péril. Il faudrait sans doute se contenter d'affirmer ce que tous les théologiens catholiques admettent: qu'un lien étroit unit Ecriture et Tradition, les rendant interdépendantes l'une de l'autre et obligeant à les recevoir « *pari pietatis affectu ac reverentia* » (Trente).

---

76. Cfr J. Mouson, *De relatione inter S. Scripturam et Traditionem*, dans *Collectanea Mechliniensia*, 1960, XLV, pp. 138-143.

4. Le rôle spécifique du Magistère par rapport à l'Ecriture et à la Tradition n'a pas été précisé au Concile de Trente, dont l'enseignement a été complété sur ce point par le premier Concile du Vatican: le Magistère n'a pas à ajouter de nouvelles vérités au dépôt de la Révélation, mais à garder et à expliquer ce dépôt qui lui a été confié par les apôtres. L'autorité des Ecritures et des traditions apostoliques ne dépend donc pas du Magistère; c'est le Magistère qui dépend d'elles et leur est soumis, comme aux deux voies par lesquelles lui parvient l'authentique Parole de Dieu dont l'assistance de l'Esprit Saint lui assure l'intelligence. Un rappel de cette doctrine semble opportun, car les protestants ont beaucoup de peine à saisir la position exacte des catholiques sur ce sujet; ils ont l'impression que nous subordonnons l'Ecriture au Magistère, et qu'en même temps nous confondons le Magistère avec la Tradition. Une affirmation claire favoriserait le dialogue oecuménique en dissipant une objection toujours répétée, et qui est sans fondement.

5. Le Concile de Trente ne s'est pas contenté de définir exactement la doctrine mise en cause par les Réformateurs; ses préoccupations pastorales lui ont fait prendre des mesures concrètes, destinées non seulement à réprimer des abus mais à favoriser l'étude des Ecritures et l'annonce de la Parole de Dieu. Le souci pastoral sera certainement un des traits les plus marquants du Vatican II. Les problèmes catéchétiques seront sans doute abordés dans d'autres schémas que celui qui est consacré à la Révélation. L'étude scientifique des Ecritures suscite encore méfiance et crainte chez quelques-uns. La première session conciliaire a déjà montré que les Pères savent faire la distinction nécessaire entre les vulgarisations inconsidérées de quelques biblistes amateurs et le labeur probe et consciencieux de l'ensemble des exégètes catholiques. Fidèles à l'Eglise et à la tradition qu'elle tient des apôtres, ces exégètes cherchent une intelligence plus exacte et plus profonde de la Parole de Dieu; pour le faire, ils mettent en œuvre toutes les ressources de la science moderne, imitant en cela l'exemple des Anciens qui abordaient le texte sacré avec toutes les ressources dont leur temps disposait. On ne verra pas, sous prétexte qu'il y a des tirailleurs, l'Eglise sacrifier une armée régulière, totalement dévouée à son service et à la grande cause de l'unité chrétienne.

Bruges 3 Dom Jacques DUPONT, O.S.B.
Abbaye de Saint-André.