NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

85 Nº 4 1963

Écriture et tradition (à suivre)

Jacques DUPONT (o.s.b.)

p. 337 - 356

https://www.nrt.be/es/articulos/ecriture-et-tradition-a-suivre-1708

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Ecriture et Tradition *

Du 14 au 21 novembre 1962, le Vatican II a traversé une semaine cruciale, dont le recul du temps permettra sans doute de mieux mesurer toute l'importance. La grande presse elle-même a tenté, avec plus ou moins de bonheur, d'expliquer l'intérêt d'une discussion dont l'objet principal semblait être la question de savoir si l'Ecriture et la Tradition doivent être appelées deux sources de la Révélation chrétienne, ou s'il faut les considérer comme deux canaux dérivant d'une source commune. Plus d'un profane se sera sans doute souvenu des querelles qui agitaient Byzance à la veille de la catastrophe et aura eu l'impression qu'une dispute de mots détournait le Concile de tâches plus graves et plus urgentes.

Le Concile a pris l'affaire au sérieux. Sous les formules qui s'affrontaient, il a su reconnaître deux présentations de l'économie chrétienne et, finalement, deux ecclésiologies différentes. L'importance de la question est là. C'est parce que la doctrine de l'Eglise est au centre de ses préoccupations que le Concile est particulièrement attentif à la formulation exacte du rapport qui unit l'Ecriture et la Tradition pour en faire la base de la doctrine chrétienne. Le souci du dialogue oecuménique rendait le problème plus délicat, la relation entre Ecriture et Tradition n'étant pas conçue de la même façon par les catholiques et par les protestants; il existe des divergences fondamentales qui doivent être mises en pleine lumière, mais auxquelles il ne faut pas mêler des oppositions factices, résultant de théories d'écoles plutôt que du dogme catholique proprement dit.

Le problème reste ouvert. Le texte proposé aux délibérations du Concile s'est heurté à une opposition telle qu'il a été opportun de le retirer; une commission spécialement constituée à cet effet a été chargée de le refondre, mais les deux tendances qui s'étaient affirmées dans les congrégations générales ont reparu, empêchant la réalisation d'un accord sur un nouveau texte.

N.d.l.R. — **Le texte que nous présentons à nos lecteurs est celui d'une conférence faite à Louvain par le R. P. Dupont le 26 janvier dernier.**

Pour saisir l'enjeu du débat, rien de tel que d'en retracer l'histoire, au moins dans ses grandes lignes. Il ne serait pas inutile de remonter aux origines. On trouverait plus d'une indication précieuse dans l'enseignement de Jésus et dans la prédication des Apôtres [1]; mais une transposition resterait nécessaire, puisque l'Ecriture n'était alors représentée que par l'Ancien Testament. La question qui nous occupe ne commence à se poser avec un peu de précision qu'à partir de la fin du IIe siècle, avec saint Irénée surtout: le temps des Apôtres s'éloigne, et l'Eglise prend clairement conscience du prix inestimable des écrits apostoliques qui constituent le Nouveau Testament, complément indispensable de l'Ancien, régulateurs de sa foi au même titre que la tradition vivante qui se maintient en son sein.

Nous avons préféré nous limiter; l'essentiel peut se dire sans remonter au-delà du Concile de Trente. C'est de cette époque que date le conflit qui nous oppose à la Réforme, et c'est alors que le problème du rapport entre Ecriture et Tradition s'est formulé dans les termes où il se présente encore aujourd'hui. Nous verrons d'abord comment le protestantisme s'est trouvé devant un problème mal posé et lui a donné une réponse inadéquate. Nous examinerons ensuite la manière dont le Concile de Trente a redressé le problème et fourni une réponse qui, avec les précisions ajoutées par le premier Concile du Vatican, définit exactement la position catholique. Et enfin, passant aux théologiens catholiques de la période post-tridentine, nous verrons la manière dont ils comprennent et expliquent la doctrine de l'Eglise.

I. LE POINT DE VUE PROTESTANT

Deux raisons nous invitent à préciser d'abord la doctrine protestante: 1° comme ce sont les négations des Réformateurs qui ont amené l'Eglise à définir sa propre doctrine, le point de vue catholique apparaîtra plus clairement par contraste avec le point de vue protestant; 2° la position protestante s'explique en bonne partie par un malentendu au sujet de la position catholique, et ce malentendu persiste encore aujourd'hui: nous ferions œuvre d'oecuménisme si nous parvenions à traduire notre doctrine en termes qui dissipent les équivoques et les interprétations erronées [2].

---

1. On peut voir sur cette question la bonne étude que vient de publier R. Schnackenburg, *Zum Offenbarungsgedanken in der Bibel,* dans *Biblische Zeitschrift,* 1963, N.F. VII, pp. 2-22.

2. La meilleure vue d'ensemble récente nous paraît être l'article *Tradition,* réparti entre huit collaborateurs différents, publié dans l'encyclopédie protestante *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* 3e éd., T. VI, cahiers 31-36 (1962), col. 966-984. On trouvera là aussi une excellente bibliographie, aussi bien catholique que protestante. Pour la question qui nous occupe, l'exposé « dogmatique » de G. Ebeling (976-984) mérite une attention particulière, surtout dans le § 2 (978-979) consacré à la relation entre Ecriture et Tradition.

1. *Un problème mal posé.*

Pour illustrer l'idée que les protestants se font généralement de la doctrine catholique, nous nous contenterons de citer trois textes caractéristiques. Le premier est de Calvin, dans son *Institution de la religion chrétienne* (éd. de 1559) :

> « Quand ils (les papistes) disent que l'Eglise ne peut errer, voici comment ils l'entendent : que d'autant qu'elle est gouvernée par l'Esprit de Dieu, elle peut cheminer sûrement sans la Parole : et comment qu'elle aille, qu'elle ne peut sentir ni parler que vrai : et par ainsi encore qu'elle détermine de quelque chose outre la parole de Dieu, qu'il faut tenir sa sentence comme un certain oracle venant du ciel.
>
> » De nous, si nous leur concédons ce point que l'Eglise ne puisse errer aux choses nécessaires à salut, c'est avec tel sens qu'elle ne peut faillir d'autant qu'en se démettant de sa propre sagesse elle souffre d'être enseignée du Saint-Esprit par la Parole de Dieu.
>
> » Voici donc le différend qui est entre nous : ils attribuent l'autorité à l'Eglise hors la Parole ; nous, au contraire, conjoignons l'un avec l'autre inséparablement » (IV, 8, 13).

Aucun théologien catholique ne reconnaîtrait l'enseignement de l'Eglise dans l'image que Calvin en donne dans ce texte ; on croirait plutôt le retrouver dans ce que Calvin dit de sa propre doctrine, qui « conjoint » inséparablement l'autorité de la Parole et celle de l'Eglise. Or le reproche que Calvin nous adresse reparaît sans cesse chez les Réformés, chez ceux-là même qui sont généralement bien renseignés et animés de dispositions bienveillantes. Voici ce qu'écrivait en 1945 le pasteur Pierre Maury [3] :

> « Depuis la promulgation de l'infaillibilité pontificale au Concile du Vatican notamment, il nous semble que le principe, en soi légitime, de l'interprétation du texte sacré de l'Eglise, gardienne divinement instituée du dépôt révélé, est appliqué de telle façon que l'autorité de la Bible en matière de foi est totalement soumise à l'autorité de l'Eglise. L'interprétation devient l'explicitation, et l'explicitation aboutit concrètement à des adjonctions, voire à des altérations essentielles du contenu de la Révélation scripturaire. C'est Rome qui parle en dernière instance, et non pas la Bible. »

Les protestants ont l'impression que, chez nous, *Roma locuta est* se substitue à *Deus locutus est*, que la parole du pape prend le pas sur la Parole de Dieu.

En 1961, le Frère Max Thurian, de la communauté de Taizé, observateur au Concile, définissait « l'attitude apologétique catholique classique » en ces termes [4] :

> « La Tradition est une deuxième source de la Révélation, à côté de l'Ecriture ; l'Ecriture n'est qu'un accident dans l'histoire de l'Eglise, fondée d'abord sur une tradition orale : la tradition a précédé l'Ecriture, l'Eglise a

3. P. Maury, *Positions protestantes*, dans le recueil *Protestantisme français* (Coll. « Présences »), Paris, 1945, pp. 407-425 : voir p. 417.

4. M. Thurian, *La tradition*, dans la revue *Verbum Caro*, 1961, XV, pp. 49-98 : voir p. 50.

déterminé les limites de l'Ecriture, donc l'autorité de l'Eglise a le pas sur l'autorité de l'Ecriture, et la tradition complète les lacunes de celle-ci. »

Ces reproches manifestent au moins que nous donnons aux Réformés l'impression d'attribuer à l'Eglise un pouvoir inconditionné; son autorité serait supérieure à celle de l'Ecriture, l'Ecriture ayant uniquement l'autorité que l'Eglise lui accorde et tirant finalement son autorité de celle de l'Eglise.

L'image qu'on se fait de la doctrine catholique ne correspond pas à la réalité. Ceux qui nous critiquent sont mal renseignés [5]; cela nous oblige à nous demander si nous nous sommes toujours bien expliqués. Il faut reconnaître qu'il y a eu bien des confusions dans la théologie catholique des XV[e] et XVI[e] siècles. Je note, par exemple, cette déclaration, pour le moins ambiguë, faite par le Vénérable Louis de Blois en 1551 [6] :

> « Capitis et corporis non nisi una vox est: ob idque statuta vel praecepta Ecclesiae, praecepta Christi sunt, etiam si illa nusquam in sacris litteris expressa esse videantur. Neque enim dependet auctoritas Ecclesiae ex testimonio scripturarum: sed potius auctoritas scripturarum dependet ex approbatione Ecclesiae. »

De telles affirmations ne sont malheureusement pas rares chez les théologiens de cette époque [7]. La façon dont elles subordonnent l'autorité de l'Ecriture à celle de l'Eglise pourrait faire supposer que l'Ecriture tire son autorité de l'Eglise, non de l'inspiration du Saint-Esprit. On ne craint pas d'assimiler à l'autorité divine de l'Ecriture les décisions de tout genre prises par la puissance ecclésiastique. Le Concile de Trente évitera soigneusement ce travers, ne définissant comme autorités divines objectives dans l'Eglise que celle de l'Ecriture et celle des traditions apostoliques relatives à la foi et aux mœurs, qui ont été transmises jusqu'à nous par une succession ininterrompue; mais on sait que cette définition a déçu Rome, et que le point de vue romain a été réintroduit dans la profession de foi de Pie IV [8] : « Apostolicas et eccle-

---

5. Il y a des auteurs protestants mieux renseignés; ainsi F. J. Leenhardt, « *Sola Scriptura* » ou: *Ecriture et Tradition,* dans *Etudes théologiques et religieuses,* 1961, pp. 5-46.

6. Louis de Blois, *Lettre à Florent du Mont,* placée en tête de l'*Institution spirituelle:* voir l'édition de Louvain (1553), page A II, recto.

7. Exemple particulièrement significatif: en 1536, la « Dispute de Lausanne » met aux prises le Réformé Viret et le Dominicain Montbouson; ce dernier présente ainsi la doctrine catholique: « L'Eglise est devant l'Ecriture et par-dessus elle, à tel point que l'Ecriture n'aurait point d'autorité si elle n'était approuvée par l'Eglise » (cité par Y. M.-J. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise,* Coll. « Unam Sanctam », 20, Paris, 1950, p. 486, n. 232).

8. Pie IV, Bulle *Iniunctum nobis,* du 13 novembre 1564; cfr Denzinger, n° 995. — Dans sa *Summa de Ecclesia* (Venise, 1561), le cardinal Jean de Torquemada distinguait sept catégories de « vérités catholiques »: « 1. Les enseignements clairement contenus dans la Sainte Ecriture; 2. Les vérités qu'on déduit sans contestation possible du contenu scripturaire; 3. Les vérités appartenant à la révélation, mais qui ne sont parvenues aux fidèles que par les apôtres; **4. Les vérités définies par les conciles pléniers; 5. Les vérités non contenues dans**

siasticas traditiones reliquasque eiusdem Ecclesiae observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector. Item Sacram Scripturam... » Il ne nous viendrait pas à l'esprit de mettre le *Codex iuris canonici* ou les décisions des dicastères romains sur un pied d'égalité avec la Sainte Ecriture; il n'est pas inutile de constater que les choses n'ont pas toujours été aussi claires.

Si les idées théologiques semblent fort confuses à cette époque, les préoccupations de ceux qui avaient charge de conduire l'Eglise n'étaient pas faites pour rassurer ceux qui proclamaient l'urgence d'un redressement spirituel. On n'était pas loin des Conciles de Constance et de Bâle, où s'étaient affrontées deux conceptions de la souveraineté ecclésiastique, celle qui attribuait le pouvoir suprême au pape, celle qui la plaçait dans le concile général. Le souci des droits et des prérogatives de la hiérarchie passait avant celui du devoir pastoral et de la fidélité à une mission essentiellement religieuse. Après le Concile de Constance, l'Eglise était entrée dans l'ère des papes de la Renaissance, celle aussi de l'octroi lucratif des indulgences qui semblaient assurer un salut facile sans assez rappeler la nécessité de conformer sa vie à l'idéal de l'Evangile. Et c'est à cette puissance ecclésiastique si laïcisée qu'il eût fallu reconnaître une autorité égale ou même supérieure à celle de la Parole de Dieu!

Le problème de l'autorité suprême dans l'Eglise semble bien s'être présenté, au début du XVI[e] siècle, dans des conditions particulièrement ingrates: cette autorité appartient-elle réellement à un pouvoir ecclésiastique qui s'avère profondément sécularisé, incapable d'accomplir les réformes les plus urgentes, et qui, en même temps, ne songe qu'à affirmer, au nom de la tradition, ses prétentions à une souveraineté absolue et universelle en matière religieuse?

2. *Une solution trop simple.*

A la question qui se présente à eux sous cet éclairage, les Réformateurs répondent: la souveraineté absolue dans l'Eglise appartient, non à des hommes mais à Dieu, et à lui *seul*. A l'autorité, tout humaine selon eux, des décisions ecclésiastiques, ils opposent l'autorité divine de la Parole de Dieu. Si on leur objecte la tradition, ils répliquent qu'étant humaine, la tradition ne peut prévaloir contre la Parole de Dieu, laquelle ne nous est conservée en toute sa pureté que dans

---

le canon des Ecritures, mais que le Siège apostolique, qui ne peut errer en matière de foi, a placées au rang des vérités qu'il faut croire; 6. Les vérités que, dans leur défense de la foi contre les hérétiques, les docteurs approuvés par l'Eglise universelle ont considérées comme devant être retenues, quoiqu'elles ne soient pas expressément contenues dans l'Ecriture; 7. Les conclusions qu'on tire logiquement de celles contenues sous les n. 4, 5, 6. Enfin, à ces sept sortes de vérités, Torquemada en ajoute une huitième: les vérités qui, sans être absolument des vérités de foi catholique, s'en approchent *(catholicam veritatem sapientes)* » (A. Michel, art. *Tradition,* dans *Dict. de Théol. Cath.*, XV/1, 1946, col. 1308 s.).

l'Ecriture: *Sola Scriptura!* En réaction contre la multiplication des pratiques et des observances auxquelles on semble attribuer une valeur par elles-mêmes, indépendante des dispositions religieuses qui les animeraient, ils veulent revenir à la simplicité de l'Evangile; et c'est la même simplicité de l'Evangile qu'ils opposent à une extension jugée excessive du domaine des vérités imposées à la foi des chrétiens.

L'entraînement de la polémique a conduit certains apologistes protestants à durcir le principe « *Sola Scriptura* » jusqu'à refuser toute valeur à la tradition. Les premiers Réformateurs étaient plus nuancés [9]. Ils n'hésitaient pas à accorder une valeur normative au Symbole des Apôtres ou aux quatre premiers conciles, et on sait suffisamment l'importance qu'ils ont attachée aux confessions de foi. Ils reconnaissent à l'Eglise et à sa tradition le droit d'interpréter avec autorité l'enseignement des Ecritures; cette interprétation a sa valeur, non par elle-même, mais en tant qu'elle traduit le sens de la Parole biblique: elle dérive ainsi de l'autorité de la Bible. Cette manière d'accepter la tradition ne contredit pas le principe de l'autorité exclusive de l'Ecriture; elle ne fait qu'étendre cette autorité à l'interprétation ecclésiale. L'Eglise ne possède pas d'autorité propre en matière de foi; l'autorité dont elle

9. Les théologiens protestants récents reviennent généralement à des positions assez semblables. Citons l'exemple, qui paraît assez représentatif, de G. Ebeling (voir plus haut, note 2). L'auteur commence par regretter que, dans la controverse entre catholiques et protestants, le problème de la relation entre Ecriture et Tradition se soit posé dans la perspective d'une opposition qui permet de séparer ces deux réalités et d'envisager la possibilité d'un conflit; nouveau par rapport à l'optique ancienne, ce point de vue ne favorisait pas une explication saine et objective. Ebeling a l'impression que, dans le catholicisme romain, le Magistère infaillible en vient pratiquement à prendre le pas sur l'Ecriture comme norme ayant à assurer la pureté de la Tradition et sa fidélité à ses origines: l'opposition entre Ecriture et Tradition se résoudrait ici par une subordination de l'Ecriture à la Tradition, elle-même concentrée dans le Magistère. Le protestantisme réagit habituellement en rejetant la Tradition, qui serait purement humaine, pour s'en tenir à la Parole de Dieu: c'est le principe de la « Sola Scriptura ». Il importe de bien comprendre ce principe: « Quand les Réformateurs parlent de la ' Sola Scriptura ', l'accent ne se place pas sur la *Schriftlichkeit* (sur le fait qu'une chose est écrite), si importante que soit celle-ci, moyen unique d'établir et de protéger la Tradition primitive. Dans la tradition néotestamentaire, le caractère oral a eu la priorité sur la fixation par écrit; il s'ensuit que ce caractère oral jouit aussi d'une priorité objective permanente. La transmission du texte de l'Ecriture tend, en effet, non à la maintenir comme Ecriture, mais à l'annoncer ' viva voce ': Luther fonde ce point sur la nature même de l'Evangile. Le principe scripturaire concerne l'Ecriture telle qu'elle est employée dans un processus ininterrompu de transmission, dans lequel elle joue le rôle d'autorité causative et normative; c'est pourquoi le témoignage de l'Eglise, qui se traduit dans la détermination du canon et dans le jugement dogmatique porté sur l'Ecriture, n'est nullement en contradiction interne avec la ' Sola Scriptura '. Il s'accorde parfaitement avec le caractère concret du principe scripturaire, car le témoignage de l'Ecriture ne devient efficient dans le ' testimonium Spiritus Sancti internum ' que grâce au ' testimonium Ecclesiae ' » (col. 979). Le principe « Sola Scriptura » n'exclut donc ni le rôle de la Tradition, ni le témoignage ecclésial; mais il subordonne ceux-ci à l'Ecriture. Leur autorité est celle qui appartient à un moyen de comprendre l'Ecriture; une tradition interprétative ne peut jamais devenir norme au point de prendre le pas sur la Parole de Dieu exprimée dans le texte sacré.

jouit est entièrement dérivée de celle qui n'appartient qu'à la Parole de Dieu.

La thèse protestante prend ainsi le contre-pied d'une affirmation de la souveraineté ecclésiastique sur la Parole de Dieu [10]; elle proclame la souveraineté de la Parole sur l'institution ecclésiastique. Les traditions de l'Eglise sont essentiellement subordonnées à l'Ecriture et n'ont de valeur qu'en raison de cette subordination. La primauté absolue de la Parole de Dieu entraîne la primauté religieuse de la foi confiante sur toutes les pratiques de piété, auxquelles on refuse d'attacher une valeur objective intrinsèque.

Simple en son principe, cette position protestante se heurte à bien des difficultés dans l'application pratique et donne lieu à des vues fort divergentes sur l'autorité et la valeur normative des traditions qui prétendent interpréter l'Ecriture. Nous ne saurions nous arrêter ici à ces problèmes, objet de préoccupations pour le Conseil Oecuménique des Eglises, où le département « Foi et Constitution » intitule une de ses quatre commissions : « Tradition et traditions » [11].

Il est plus important pour notre propos d'attirer l'attention sur le danger d'une attitude qui semblerait prendre la défense d'une conception qui a heurté les Réformateurs et dans laquelle nous ne pouvons reconnaître qu'une caricature et une contrefaçon de la doctrine catho-

10. « Luther — à tort d'ailleurs — croyait pouvoir tirer de la décrétale *Cuncta per modum* (qui remonte en substance au pape Gélase) l'affirmation que le pape donne à l'Ecriture *robur et auctoritatem* » (Y. M.-J. Congar, *La Tradition et les traditions. Essai historique* (Coll. « Le Signe »), Paris, 1960, p. 189.

11. On peut se faire une idée de la difficulté qu'on a de trouver un terrain d'entente sur la question du rapport entre Ecriture et Tradition en voyant l'embarras que trahit un texte émané du département « Foi et Constitution » à l'assemblée générale d'Evanston (1954) : « Du milieu de notre désunion nous devons écouter tous ensemble notre unique Seigneur nous parlant par la Sainte Ecriture. C'est là une chose difficile. Nous avons à lutter pour comprendre le sens et l'autorité de la Sainte Ecriture. Mais chaque fois que nous sommes prêts à étudier ensemble la Parole de Dieu et résolus à lui obéir, nous sommes en chemin de réaliser, dans notre réel état de désunion ici-bas, l'unité de l'Eglise dans le Christ. Dans ce contexte, nous devons aussi étudier ensemble le sens de la Tradition chrétienne et de nos traditions variées, telles qu'elles se reflètent dans la liturgie, la prédication et l'enseignement » (cfr *Doc. Cath.*, 1954, t. 51, col. 1317). Aucun lien immédiat n'est établi entre l'étude de l'Ecriture et de la Tradition; en évitant d'affirmer une autorité de la Tradition en matière d'interprétation de l'Ecriture, on semble accorder à celle-ci une autonomie entière, l'examen de la Tradition ne venant qu'après coup. — Il n'est que juste de signaler que le passage cité a provoqué une protestation énergique de la part de la délégation orthodoxe : « ... Il est nécessaire d'accepter toutes les doctrines formulées par les Conciles oecuméniques aussi bien que la totalité de l'enseignement de l'ancienne, indivise Eglise. On ne peut se satisfaire de formules que l'on isole de la vie et de l'enseignement de l'Eglise. Les formules doivent être appréciées et comprises dans le contexte de la vie de l'Eglise... L'Eglise orthodoxe ne peut accepter l'idée que le Saint-Esprit ne nous parle que dans la Bible. Le Saint-Esprit réside et témoigne dans la totalité de la vie et de l'expérience de l'Eglise. La Bible nous est donnée dans le contexte de la Tradition apostolique, dans laquelle nous possédons aussi l'interprétation et l'explication authentiques de la Parole de Dieu. La loyauté à la Tradition apostolique sauvegarde la réalité et la continuité de l'unité de l'Eglise » (*Doc. Cath.*, 1954, col. 1331).

lique authentique. Notre devoir essentiel n'est pas, à présent, de critiquer les faiblesses de la thèse protestante; il est de donner aux protestants une image exacte de notre propre doctrine, de redresser l'idée erronée qu'ils s'en font. Nous allons voir que telle fut précisément l'intention du Concile de Trente.

II. LE CONCILE DE TRENTE

En sa troisième session, le 4 février 1546, le Concile de Trente déclare qu'il prendra comme base de ses délibérations le Symbole de Nicée-Constantinople, *tanquam principium illud in quo omnes qui fidem Christi profitentur necessario conveniunt, ac fundamentum firmum et unicum contra quod portae inferi non praevalebunt* [12]. La question s'est posée alors de l'ordre à suivre pour construire sur ce fondement, des arguments à faire valoir pour confirmer les dogmes et établir les bonnes mœurs dans l'Eglise: *quo ordine et via..., quibus potissimum testimoniis ac praesidiis in confirmandis dogmatibus et instaurandis in Ecclesia moribus* [13]. Tel est l'objet du décret *Sacrosancta,* adopté à la quatrième session, le 8 avril 1546 [14]. C'est à l'Ecriture d'abord qu'il faudra demander ces matériaux; son autorité n'est pas mise en cause par les novateurs. Il y a cependant discussion sur le contenu exact du canon scripturaire: le Concile dresse donc la liste des livres qui constituent la Sainte Ecriture. Mais l'Eglise ne doit et ne peut pas s'en tenir à l'Ecriture; les traditions non écrites, du moins certaines d'entre elles, sont également valables et nécessaires. Nous y sommes. C'est ce point qui doit retenir notre attention: la manière dont le Concile s'y prend pour définir le rôle des traditions par rapport à celui qu'on reconnaît aux Livres Saints.

1. *La source unique.*

Face aux novateurs qui acceptent les Ecritures et rejettent les traditions, le Concile ne se contente pas d'affirmer la nécessité des traditions comme d'un complément qui viendrait s'ajouter aux Ecritures. La relation entre Ecritures et traditions doit se comprendre en fonction du rapport qui les unit, les unes et les autres, à une source commune, source de toute vérité salutaire et de toute discipline des mœurs, que le concile appelle d'un mot: l'« Evangile ».

Telle est la position de départ du Concile en la question. Cet élargissement des perspectives nous paraît capital. Au lieu de juxtaposer

12. *Concilium Tridentinum* (Societas Goerresiana), t. IV (S. Ehses), Fribourg-en-Br., 1904, p. 580. Cfr Denzinger, *Enchiridion Symbolorum,* n° 782.
13. *Concilium Tridentinum,* t. V (S. Ehses), Fribourg-en-Br., 1911, p. 91; Denzinger, n° 784.
14. *Conc. Trid.,* V, p. 91; Denz., 783-784.

deux réalités que les Réformateurs opposaient l'une à l'autre, le Concile les situe par rapport à une troisième : l'« Evangile », dont on ne veut que sauvegarder la pureté. En termes d'opposition, le problème du rapport entre Ecritures et traditions était mal posé ; le Concile commence par le redresser : ainsi seulement une réponse adéquate devient possible.

Remontant au point de départ unique des Ecritures et des traditions, le décret lui donne le nom d'« Evangile ». Il explique ce qu'il entend par là : il s'agit de l'Evangile « qui avait été antérieurement promis par les prophètes dans les Saintes Ecritures ; que Notre Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, a d'abord promulgué de sa propre bouche ; qu'il a ensuite enjoint à ses apôtres d'annoncer à toute créature, comme la source de toute la vérité salutaire et de toute la discipline des mœurs [15] ». Cette définition s'inspire manifestement de saint Irénée, qui opposait aux hérétiques de son temps le

> « praeconium Ecclesiae, quod prophetae quidem praeconaverunt, perfecit autem Christus, Apostoli vero praedicaverunt, a quibus Ecclesia accipiens, per universum mundum sola bene custodiens, tradidit filiis suis » (*Adv. Haer.*, V, praef.).

Pour saisir les Ecritures et les traditions sous leur vrai jour, il est essentiel de se rendre compte du lien qui les unit à la Révélation divine, dont l'Ancien Testament était la promesse et la préparation, qui a trouvé son accomplissement en Jésus-Christ et qui, sur l'ordre du Seigneur et avec son mandat, a été annoncée au monde par les apôtres. La prédication des apôtres forme la dernière étape de la Révélation ; elle achève la constitution du dépôt de la foi, dont l'Eglise aura à inventorier les richesses, mais auquel plus rien ne viendra s'ajouter. L'objet de cette Révélation est le dessein divin du salut qui a été manifesté par Jésus-Christ et en Jésus-Christ : par ses enseignements, mais aussi, et d'abord, en sa personne et en son œuvre rédemptrice. La Révélation nous est communiquée comme un « Evangile » [16], une « Bonne Nouvelle », un message de salut ; le terme même montre assez qu'il ne s'agit pas seulement d'une doctrine abstraite, mais d'un événement décisif qui s'est inscrit dans l'histoire : « Dieu a envoyé son Fils dans le monde pour que le monde soit sauvé par lui » (Jn 3, 17). Voilà le cœur du message

---

15. « Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus... hos sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur : quod promissum ante per prophetas in Scripturis sanctis, Dominus noster Iesus Christus Dei Filius proprio ore promulgavit, deinde per suos Apostolos tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae praedicari iussit. »

16. « Il n'existe pas, à notre connaissance, de monographie sur la notion d'*Evangile* chez les Pères et au moyen âge. Pourtant, quand les Pères du Concile de Trente emploient cette expression, ils lui donnent une plénitude de sens qui est portée par toute une tradition, Dans celle-ci, « Evangile » au singulier, signifiait d'abord, non le texte des quatre évangiles, mais un certain *contenu* salutaire : essentiellement le contenu relatif à Jésus-Christ *venu* comme sauveur... » (Congar, *La Tradition et les traditions*, p. 209).

qui constitue la règle suprême de la foi, la source unique de toute vérité salutaire et de toute discipline des mœurs.

2. Ecritures et traditions.

C'est leur rapport au message « évangélique » qui confère aux Ecritures et aux traditions conservées dans l'Eglise leur signification propre : elles sont le moyen par lequel parvient jusqu'à nous la vérité et la morale révélées dont l'« Evangile » est la source unique et parfaite. Il faut donc les recevoir comme les deux canaux qui transmettent à travers le temps les eaux de la prédication apostolique. L'origine commune des Livres Saints et des traditions garantit leur accord ; leur témoignage concordant nous assure un écho fidèle du témoignage des apôtres. L'Eglise se doit donc de les accueillir et de les vénérer *pari pietatis affectu ac reverentia* [17].

Parfaitement claire en elle-même, l'affirmation ne peut cependant manquer de soulever la question de la relation à établir entre ces deux canaux de la Révélation. S'agit-il de deux canaux *partiels*, transmettant chacun une partie de la Révélation ; ou de deux *modes de transmission*, l'un nous apportant d'une manière ce que l'autre nous apporte d'une manière différente ; ou enfin l'un est-il *subordonné* à l'autre, les traditions n'ayant pour rôle que d'interpréter les Ecritures, les Ecritures n'ayant autorité que dans la mesure où elles seraient sanctionnées par les traditions ? Ces diverses manières de voir ont leurs défenseurs ; il y a lieu de se demander si le Concile en exclut une ou en favorise une autre.

Disons tout de suite que l'idée d'une subordination des Ecritures aux traditions ou des traditions aux Ecritures est certainement fort étrangère à la pensée du Concile. Mais les deux autres explications se réclament de son autorité. Le débat est lié à l'interprétation qu'on donne d'une modification pratiquée dans la rédaction du décret au cours de son élaboration. Le schéma distribué aux Pères le 22 mars déclarait : « Cette vérité (qui a sa source dans l'Evangile) est contenue *en partie* dans des livres écrits, *en partie* dans des traditions non écrites [18] » ; mais le texte définitif fut celui-ci : « Cette vérité *et cette discipline* sont contenues dans des livres écrits *et* dans des traditions non écrites [19] ». Après avoir

17. « Sacrosancta... synodus... omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas..., pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. »

18. « Sacrosancta... synodus... hoc sibi ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii Dei conservetur, quod... D.N.I.C. eius Filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos apostolos tanquam regulam omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae praedicari iussit, perspiciensque, hanc veritatem partim contineri in libris scriptis, partim sine scripto *traditionibus...* » (*Conc. Trid.*, V, p. 31).

19. « ... perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus... »

précisé qu'il ne s'agit pas seulement de la vérité à croire mais aussi de la discipline à observer, le texte ne dit plus que ce double objet de la Révélation se trouve *en partie* dans les Ecritures et *en partie* dans des traditions non écrites [20]; il se contente d'affirmer qu'il est dans les unes *et* dans les autres.

De discussions récentes, il nous semble résulter qu'on n'a pas le droit de dire que le Concile a *exclu* l'idée d'une transmission partielle de la Révélation dans les Ecritures, et de la transmission d'une autre partie dans les traditions: ce qui reviendrait à affirmer que la Révélation se trouve *totalement* aussi bien dans les Ecritures que dans les traditions. Une telle affirmation est trop étrangère à l'esprit de l'ensemble des Pères pour qu'on puisse la leur attribuer.

L'histoire des délibérations conciliaires a conservé le souvenir d'une intervention malheureuse du dominicain Nachianti, évêque de Chioggia, et des interventions d'Angelo Bonucci, général des Servites, plus digne d'attention. Dès le 23 mars, Bonucci déclarait, en substance [21] : « Iudico *omnem* veritatem evangelicam scriptam esse, non ergo *partim* »; il est revenu à la charge, dans le même sens, le 1er avril [22]. Les discours de Bonucci n'ont pas été conservés, mais on peut supposer que son avis était appuyé par des textes patristiques; il lui était facile d'en citer:

---

20. Des recherches effectuées par Geiselmann sur l'origine de la formule « *partim, partim* », il résulte que sa paternité serait attribuable à Ambroise Traversari, abbé général des Camaldules, qui l'a introduite dans sa traduction latine du Pseudo-Denys, publiée en 1431. Dans le *De hierarchia eccl.*, I, au lieu d'écrire que « les apôtres nous ont transmis beaucoup de choses tant par des écrits que par des institutions non écrites », Traversari précise: « *partim scriptis, partim non scriptis institutionibus suis* ». L'expression revient chez différents auteurs, mais c'est vraisemblablement Driedo qui l'a inspirée aux rédacteurs du schéma proposé au Concile de Trente. Driedo (de son vrai nom Jean Nys), professeur à Louvain, avait publié en 1533 son *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus*. Le rôle joué par cet ouvrage dans la préparation du décret de Trente sur la Vulgate a été mis en lumière par R. Draguet, *Le maître louvaniste Driedo, inspirateur du décret de Trente sur la Vulgate*, dans *Miscellanea Historica in hon. A. De Meyer*, t. II, Louvain-Bruxelles, 1946, pp. 836-854. On peut s'attendre à ce que l'influence du traité de Driedo déborde le paragraphe conciliaire relatif à la Vulgate (*Ench. Bibl.*, 61). Le paragraphe suivant (n° 62), sur l'interprétation des Livres Saints, pourrait être comparé à ce que Driedo écrit (éd. de Louvain, 1550, fol. 61 v): « Et quemadmodum Ecclesia regitur in fide et moribus secundum Scripturas sacras, sic et Scripturae sacrae intelliguntur non secundum sensum quem sibi unusquisque praesumpserit, sed secundum sensus quos Spiritus Sanctus hactenus per Ecclesiam docuit, docet et suggerit ». L'hypothèse d'une influence du même ouvrage sur le passage conciliaire qui nous occupe mérite donc considération. Geiselmann cite, au livre IV, ch. 5: « Quarta pars huius capitis, in qua tractantur veteres Ecclesiae mores, ritus et consuetudines, acceptae partim ex Scriptura, partim ex apostolorum et antiquissimorum patrum traditione » (J. R. Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition*. Quaestiones Disputatae, 18, Fribourg-en-Br., 1962, p. 92). Si le schéma s'inspire réellement de ce texte, il est clair que c'est en employant le mot « traditions » en un sens beaucoup plus précis; une expression valable pour d'antiques et vénérables usages de l'Eglise n'était pas nécessairement adaptée si l'on voulait ne parler que de traditions apostoliques relatives à la foi et aux mœurs.

21. *Concilium Tridentinum*, t. I (S. Merkle), Fribourg-en-Br., 1901, p. 525.

22. *Conc. Trid.*, V, p. 47.

l'opinion qu'il défend apparaît fréquemment chez les Pères de l'Eglise, comme d'ailleurs chez les théologiens scolastiques [23].

Il semble assez obvie d'établir une relation entre ces interventions et la suppression des adverbes *partim, partim.* Il n'y a pas lieu d'en conclure que le Concile a canonisé la conception défendue par Bonucci; mais on peut supposer qu'il a voulu ne pas l'exclure. Ce qui compte à Trente, c'est d'affirmer que, pour connaître l'« Evangile » annoncé par les Apôtres, on ne peut pas se contenter des Ecritures seules: il faut aussi recourir aux traditions. A ce point de vue, la question de savoir si les Ecritures contiennent réellement toute la Révélation, comme le pense Bonucci, ou si les traditions contiennent des vérités qui ne se trouvent pas dans les Ecritures, comme le pensent la plupart des Pères conciliaires, est accessoire. L'essentiel est de reconnaître que les traditions sont nécessaires; c'est sur ce point précis que le Concile entend s'opposer aux novateurs. Il le fait en évitant de dirimer un débat qui divise encore aujourd'hui les théologiens catholiques. Le Concile a donc laissé ouverte la question de savoir si les Ecritures, comme les traditions, contiennent l'ensemble de la Révélation, ou n'en contiennent qu'une partie.

La question du rapport entre Ecriture et Tradition ne doit pas être envisagée d'un point de vue simplement quantitatif, celui du nombre plus ou moins grand de vérités contenues dans l'une et dans l'autre; on peut aussi les considérer comme deux modes de transmission qualitativement différents: l'Ecriture nous garde la lettre du témoignage apostolique, avec la garantie que lui confère l'inspiration divine; la Tradition prolonge jusqu'à nous le contexte ecclésial qui est né de la prédication apostolique et en demeure, par l'assistance de l'Esprit, l'expression vivante et authentique. Cette façon de se représenter les choses rend bien compte de la nécessité de la Tradition, ce sur quoi le Concile de Trente veut mettre l'accent; elle a en même temps l'avantage de faire abstraction de l'irritante question de savoir s'il y a plus de vérités d'un côté que de l'autre: ce que précisément le Concile n'a pas voulu trancher.

Quoi qu'il en soit, le Concile de Trente n'a pas dit, et semble bien n'avoir pas voulu dire le dernier mot sur le problème du rapport précis à établir entre Ecritures et traditions [24]; il s'est borné à définir la

23. Voir le florilège présenté par le P. Congar dans un excursus sur « La suffisance des Ecritures d'après les Pères et les théologiens médiévaux », dans *La Tradition et les traditions,* pp. 139-150.

24. « Selon la conception protestante conservatrice, la Bible contient tout ce qui est nécessaire au salut: la révélation chrétienne tout entière aurait été incorporée dans la Bible. On s'imagine souvent, et les catholiques eux-mêmes ont souvent donné l'impression que l'Eglise catholique refuse d'admettre qu'il en soit ainsi; elle prétendrait, au contraire, qu'il y a des données qui appartiennent à la révélation originelle et sont 'de foi' sans se trouver d'aucune manière dans la Bible. Il y a lieu de souligner avec insistance que l'Eglise n'a fait aucune déclaration dans ce sens. Le Concile de Trente n'a pas défini que la révélation est contenue partiellement dans la Bible et partiellement dans la tradition non écrite; il a simplement défini que l'une et l'autre sont les sources au moyen desquelles

nécessité de recevoir les unes *et* les autres. On ne saurait donc s'étonner de voir les théologiens en discuter encore aujourd'hui ; nous allons revenir bientôt sur cette discussion.

3. *Les traditions apostoliques.*

On ne saurait s'étonner de voir le Concile de Trente parler des « traditions » et non de « la Tradition », ce terme auquel la réflexion théologique du XIX[e] siècle a rendu sa pleine signification et sa place centrale dans la doctrine catholique. En parlant de la position protestante, nous avons pu constater qu'au XVI[e] siècle le mot « traditions » confondait bien des choses. Non seulement on y mêlait les données de la Révélation ou les définitions conciliaires avec des usages ecclésiastiques *(mores et consuetudines Ecclesiae)* ou des dispositions juridiques prises par la hiérarchie, mais on distinguait mal ces « traditions » de la puissance ecclésiastique elle-même, qui dès lors apparaissait non comme leur gardienne ou leur garante, mais comme le principe qui leur donne naissance et autorité. D'où la réaction protestante : elle rejette ce complexe, n'en voyant que le côté humain sans discerner les éléments divins qui y sont contenus.

Ici encore, malgré certaines résistances dont témoigne clairement la profession de foi de Pie IV, le Concile de Trente n'a pas voulu répondre à un problème mal posé avant d'avoir redressé les termes dans lesquels il se présentait. Il précise donc qu'il entend parler (1) « des traditions non écrites que les Apôtres ont reçues de la bouche du Christ en personne, ou qui ont été dictées par le Saint-Esprit aux Apôtres [25] » : autrement dit, il ne s'agit que de traditions d'origine divine, venant du Christ ou du Saint-Esprit, et reçues par les Apôtres. (2) Ces traditions « ont été ensuite transmises par les Apôtres comme de la main à la main, pour parvenir jusqu'à nous [26] » : le Concile ne s'occupe que des traditions apostoliques, laissant de côté les traditions purement ecclésiastiques ; parmi les traditions apostoliques, il ne retient que celles qui sont restées en vigueur jusqu'au moment présent, négligeant celles qui sont tombées en désuétude (par exemple, l'obligation de s'abstenir de viandes étouffées). (3) Ces traditions « sont conservées dans l'Eglise catholique par une succession ininterrompue [27] » ; la formule répète

---

la révélation peut être atteinte (que ce soit toute la révélation, ou seulement telle révélation). Il y a d'ailleurs parmi les théologiens catholiques modernes une conception très largement répandue d'après laquelle, en fait, il n'y a rien dans la tradition non écrite qui ne puisse être retrouvé d'une certaine manière dans la Bible... Il est important de se souvenir qu'une telle manière de voir n'est nullement hétérodoxe » (B. C. Butler, *The Church and the Bible,* Londres, 1960, p. 46).

25. « ... et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante... »

26. « ... et sine scripto traditionibus, quae... ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt... »

27. « ... nec non traditiones ipsas, ... tanquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas... »

en d'autres termes ce qui avait été précisé dans le deuxième point, mais elle a l'avantage de marquer le point d'insertion du rôle à attribuer au Magistère: nous y reviendrons. (4) Le Concile précise enfin qu'il ne veut parler que des « traditions concernant tant la foi que les mœurs [28] »; il fait donc abstraction d'usages simplement disciplinaires.

En un langage simple qui évite la terminologie scolastique, le Concile a su faire les distinctions nécessaires et dire de façon nette et limpide quelles sont les traditions qui doivent être considérées comme un canal authentique de la Révélation surnaturelle. Le souci d'exactitude fait parler de « traditions » apostoliques plutôt que de la « Tradition », terme qui n'avait pas alors le sens relativement précis que les théologiens lui attribuent aujourd'hui; et puisque c'est le « message évangélique » qui est considéré comme *fons omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae,* on n'en cherchera l'écho que dans des traditions doctrinales et morales. Le Concile de Trente sait de quoi il parle, et la netteté avec laquelle il le définit reste un exemple à suivre [29].

4. *Le principe de la succession.*

Il faut revenir sur la façon dont le Concile caractérise les traditions qui l'occupent: celles qui, « transmises comme de la main à la main *(quasi per manus),* sont parvenues jusqu'à nous » et qui « sont conservées dans l'Eglise catholique par une succession ininterrompue *(continua successione)* ». Cette manière de parler suppose que les chrétiens ont le moyen de s'assurer qu'une tradition remonte aux apôtres et de la distinguer ainsi d'une tradition qui n'aurait pas la même origine. Quand il s'agit de traditions clairement rapportées dans l'Ecriture, la vérification ne fait pas difficulté; mais la question n'est pas là: le Concile parle expressément des traditions non écrites. Sera-t-il donc né-

---

28. « ... nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes... ». La précision « tum ad fidem, tum ad mores pertinentes » ne se trouvait pas dans le schéma du 22 mars; elle fait droit au souci d'exactitude manifesté par les Pères.

29. Le décret est moins parfait dans sa forme littéraire. Il n'est pas étonnant que, voulant réaffirmer la même doctrine, le premier Concile du Vatican ait jugé bon d'abréger une phrase interminable et embrouillée. Le projet de Franzelin se contentait de parler des *sine scripto traditiones* « quae ex ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis, Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt » (*Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum Recentiorum, Collectio Lacensis,* t. VII, Fribourg-en-Br., 1890, col. 508). Distribué le 10 décembre 1869, ce schéma fut discuté et renvoyé à la Députation de la foi, qui décida une refonte. Le nouveau schéma présenté à la Députation le 1er mars 1870 supprime purement et simplement les précisions de Trente sur l'origine des *sine scripto traditiones* (col. 1629). C'est sous la même forme abrégée que le texte est distribué aux Pères le 14 mars (col. 72). Le rapporteur de la Députation, Mgr Gasser, expliquera le 4 avril pourquoi il lui paraît opportun de réintroduire les mots « quae ex ipsius... pervenerunt » (col. 141). On les retrouve donc dans la nouvelle rédaction distribuée le 6 avril (col. 154); la citation est rectifiée (sans « ex ») dans la rédaction revue du 12 avril (col. 217). C'est ainsi que la précision sur l'origine apostolique des traditions normatives a été finalement reprise dans le texte défini le 24 avril (col. 251; Denz., 1787).

cessaire de se livrer à de longues enquêtes historiques? Ces recherches risquent d'être peu concluantes quand il s'agit d'une tradition vivante, qui n'est pas simple répétition mécanique de formules ou de gestes, mais reprise incessante du même message, traduit pour chaque génération dans les termes qui lui permettent d'en mieux saisir le sens réel [30].

Dans le contexte catholique, l'affirmation conciliaire se comprend sans peine. Ce qui est dit de la « succession ininterrompue » des traditions apostoliques évoque spontanément le principe de la « succession apostolique », si bien mis en lumière par saint Irénée. La « succession ininterrompue » des traditions apostoliques a pour témoins et pour garants les « successeurs » légitimes des apôtres dans le gouvernement de l'Eglise. La succession apostolique ininterrompue fait des évêques de l'Eglise catholique, à commencer par celui de Rome, non pas la source de traditions divines, comme l'étaient les apôtres, mais les gardiens et les dépositaires de ces traditions que les apôtres nous ont transmises. Il leur revient donc de reconnaître ces traditions, chargés qu'ils sont de les maintenir dans le peuple chrétien, et si des hésitations surviennent, de porter un jugement sur ce qui relève réellement de la tradition apostolique, non pour lui attribuer une autorité qu'elle ne posséderait pas par elle-même, mais simplement pour lui reconnaître l'autorité divine qui lui est propre.

Ayant parfaitement exposé les principes, le Concile de Trente n'a pas eu le temps de dégager les conséquences qui en découlent pour le rôle à assigner au Magistère ecclésiastique en ce domaine. Sans doute la question n'était-elle pas mûre à ce moment. Il n'en est pas moins

30. « Il y a bien continuité, sous le double aspect d'une transmission ininterrompue et d'une identité d'enseignement. Continuité vivante, par l'assistance du Saint-Esprit : la transmission du dépôt de la foi n'est pas une répétition inerte et machinale, mais (c'est la condition de sa *fidélité*) la parole d'un magistère constamment affronté aux problèmes que connaît chaque siècle de l'Eglise, problèmes apostoliques et pastoraux, spirituels et missionnaires. Cette transmission de l'intangible dépôt en permet une intelligence toujours plus profonde, actuelle parce qu'elle est traditionnelle, inventive, parce qu'elle n'innove pas et ne veut que ' conserver '. L'héritage des apôtres ne peut être ' saintement gardé et fidèlement enseigné ' que s'il est constamment mieux compris et davantage approfondi. Le message apostolique n'est conservé dans son intégrité qu'en étant constamment communiqué, non pas en monotone et stérile redite, mais dans un effort de constante redécouverte. Car ce message, parce qu'il est celui des apôtres, est le nôtre. Il est pour notre temps, et fournit à nos problèmes, à nos préoccupations, à nos incertitudes, à nos erreurs et à nos fautes, la réponse du Seigneur, qui trace une route de lumière au milieu des ténèbres où s'agite un monde oublieux de l'Evangile. Ce dépôt, que Paul prescrivait à Timothée de garder avec soin, ne saurait être préservé à la manière du mauvais serviteur qui enfouit en terre le talent confié. Il faut au contraire qu'il fructifie, sans s'accroître substantiellement. Chaque génération chrétienne a le devoir de reprendre l'inventaire de l'héritage reçu des apôtres, de le redécouvrir, de le formuler, de le défendre, avec une vigueur et une attention toujours nouvelles » (H. Holstein, *La Tradition dans l'Eglise*. Coll. « Eglise et temps présent », Paris, 1960, pp. 210-211). Nous ne saurions aborder ici la vaste question qui se présente : celle du développement du dogme, développement réel, quoique toujours homogène ; identité substantielle, mais d'un être vivant qui manifeste progressivement les virtualités qu'il possédait à l'état latent.

regrettable que la doctrine de la tradition apostolique et de sa transmission par voie d'Ecritures et de traditions non écrites, ait été présentée en dehors de la perspective ecclésiologique qui met chaque chose à sa vraie place. La lacune est d'autant plus grande que les protestants se faisaient une idée erronée du rôle assumé par le Magistère dans la conception catholique. Une déclaration claire eût peut-être permis de dissiper un malentendu qui a persisté, les protestants continuant à nous attribuer jusqu'à ce jour l'idée fausse que le Magistère a le droit d'ajouter à la Révélation, et qu'il détient une autorité supérieure à celle de l'Ecriture et des traditions apostoliques.

Ce qui n'avait pas été précisé par Trente l'a été par le premier Concile du Vatican, qui s'exprime avec toute la netteté désirable au ch. IV de la Constitution *Pastor aeternus*, à propos de l'infaillibilité du pape :

> « Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante, *novam doctrinam patefacerent*, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte *custodirent* et fideliter *exponerent* [31] ».

Cette déclaration traduit l'enseignement constant des théologiens catholiques. Relevons par exemple cette affirmation de Bañez, dans le commentaire de la Somme théologique, publié quelques années après l'achèvement du Concile de Trente :

> « Neque enim Ecclesia novam fidem condit in suis definitionibus, sed eam, quam olim Christus et apostoli Ecclesiam docuerunt, denuo nobis explicat et in lucem fideliter edit suis definitionibus [32]. »

Mise au point plus insistante chez Franzelin, à l'époque du Concile du Vatican I :

> « On ne dit évidemment pas que l'Eglise est juge du vrai sens des Ecritures ou des Traditions comme si elle ne leur reconnaissait que l'autorité qu'elle leur donne. Consignée dans les Ecritures ou manifestée par les traditions que nous conservent les documents et les monuments (de l'antiquité), la Parole de Dieu possède par elle-même autorité, car elle est la parole de la Vérité infinie ; elle constitue donc pour toute l'Eglise la norme de la foi. Assistée par l'Esprit Saint, l'Eglise (plus exactement : son Magistère) a seulement pour mission de discerner la Parole de Dieu de ce qui ne l'est pas, et de l'interpréter authentiquement en déterminant son sens véritable. Ainsi nous ne mettons pas l'Eglise au-dessus de la Parole de Dieu, comme nous en accusent les Protestants ; mais nous disons que la foi de l'Eglise est dirigée par la Parole de Dieu, et qu'elle est ainsi soumise à la Parole de Dieu. Mais nous disons aussi qu'il lui appartient de comprendre infailli-

31. Denz., 1836. Cfr 1800 : « ... fidei doctrina, quam Deus revelavit, ... tanquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda ». Citons encore Pie XI qui, dans l'encyclique *Mortalium animos*, caractérise ainsi le Magistère : « Ecclesiae magisterium, quod divino consilio in terris constitutum est ut revelatae doctrinae cum incolumes ad perpetuitatem consisterent, tum ad cognitionem hominum facile tutoque traducerentur » (*Acta Apostolicae Sedis*, 1928, XX, p. 14).

32. *Commentarius in IIam IIae*, q. 1, a. 10, dub. 6, concl. 4. L'ouvrage a été publié à Salamanque en 1584.

blement le sens véritable de cette Parole et de le proposer à la foi de chacun; dès lors, l'Eglise est au-dessus de l'intelligence faillible des individus [33]. »

Ces vérités nous sont familières et nous paraissent essentielles à une juste intelligence de l'ecclésiologie catholique [34]; il n'est cependant pas inopportun de les répéter, puisque nous donnons aux protestants l'impression que nous les méconnaissons. Un sain oecuménisme recommande de les mettre en pleine lumière. L'Eglise ne peut pas plus changer l'enseignement du Christ et des apôtres qu'elle ne peut changer les sacrements institués par Jésus pour nous communiquer les fruits de la Rédemption; ces biens font partie de la constitution même de l'Eglise, aussi bien que la hiérarchie, qui a précisément pour mission de les conserver et de les communiquer au peuple fidèle [35].

5. *Mesures pastorales.*

Le décret *Sacrosancta* dont nous venons de faire l'analyse ne doit pas être séparé de deux autres décrets, auxquels, dans la pensée du Concile, il sert en quelque sorte d'introduction.

Le Concile est préoccupé de porter remède aux abus qu'il constatait

---

33. « Per se patet, Ecclesiam non dici iudicem de vero sensu sive Scripturarum sive Traditionum, quasi ipsa eis insitam auctoritatem tribueret. Verbum Dei sive in Scripturis consignatus sive Traditionibus constans, quae etiam per documenta et monumenta conservatae sunt, habet auctoritatem ex sese, quia est verbum infinitae veritatis; estque ideo universae Ecclesiae norma credendi. Ecclesia vero sub assistentia Spiritus Sancti solum discernit verbum Dei ab eo quod tale non est, et genuinum sensum authentice interpretatur. Non ergo constituimus Ecclesiam supra verbum Dei, ut Protestantes calumniantur; sed dicimus Ecclesiam dirigi verbo Dei in credendo, sicque esse sub verbo Dei; et eandem genuinum verbi sensum infallibiliter intelligere et singulis proponere credendum, sicque esse supra privatam fallibilem intelligentiam singulorum » (*Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, 3e éd., Rome, p. 236).

34. Leur importance a été rappelée naguère par le Saint-Office contre des auteurs catholiques soupçonnés d'accorder au Magistère une sorte d'autonomie par rapport à l'Ecriture et à la Tradition, alors qu'il en est simplement le gardien et l'interprète. Cfr P. Parente, *Nuove tendenze teologiche*, dans *L'Osservatore Romano*, 9-10 févr. 1942, p. 1. Dans le manuel scolaire publié par le même auteur, la pensée officielle de l'Eglise est présentée avec une netteté parfaite dans un appel à éviter « ne magisterio vivo Ecclesiae munus tribuatur non tantum custodiendi revelationis depositum illudque interpretandi, verum etiam novas velut divinitus revelatas veritates condendi, ac si ipsa revelatio in Ecclesia adhuc pergeret » (P. Parente, *Theologia fundamentalis: Apologetica, De Ecclesia, De Fontibus Revelationis*. Collectio theologica romana, 1, 3e éd., Turin, 1950, p. 223). Le pouvoir de « *divinitus condere veritates revelatas* » est une prérogative que les Apôtres ont reçue à un titre intransmissible et qui s'est éteinte avec eux; à ce point de vue, ils n'ont donc pas de continuateurs. Le pouvoir de magistère attribué à ceux qui leur succèdent dans le gouvernement de l'Eglise ne leur permet ni de changer ni d'accroître le dépôt révélé, contenu dans les Ecritures et les traditions apostoliques non écrites.

35. La remarque s'inspire d'un texte de saint Thomas, *Somme théol.*, III[a], a. 2, ad 3 : « Apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiae constitutae per fidem et fidei sacramenta. Unde sicut non licet eis constituere aliam Ecclesiam, ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta. »

dans l'usage de la Sainte Ecriture. On ne pouvait se contenter de dresser le catalogue des Livres Saints et d'affirmer la nécessité des traditions apostoliques; il fallait entrer dans les applications pratiques. Dès le 17 mars 1546, une première liste avait été présentée; elle relevait quatre abus et proposait des remèdes appropriés [36]. (1) La diversité des éditions de la Bible réclame l'adoption d'une édition « authentique », c'est-à-dire officielle: ce privilège revient à la Vulgate. (2) Les exemplaires de la Vulgate sont parfois fautifs; ils devraient être corrigés. (3) Il arrive trop souvent que des particuliers interprètent l'Ecriture à leur guise; on ne doit pas permettre qu'en matière de foi et de morale l'Ecriture soit expliquée à l'encontre du sentiment de l'Eglise et de l'accord unanime des Pères. (4) Il se publie trop d'exemplaires tendancieux, *qui propagent des doctrines hérétiques: un contrôle de l'Eglise* est indispensable. Une seconde liste a été présentée au Concile le 5 avril [37]: elle dénonce (5) d'abord la négligence apportée dans l'enseignement de l'Ecriture; il importe de remettre cet enseignement en honneur. (6) Elle s'en prend ensuite à l'incurie de ceux qui ont charge de prêcher la Parole de Dieu au peuple chrétien; il faut donc rappeler ce devoir aux évêques, aux curés et aux réguliers. (7) On voit des gens utiliser les paroles de l'Ecriture dans leurs plaisanteries ou au service de pratiques superstitieuses et impies; l'Eglise ne peut tolérer de telles manières de faire.

Des discussions longues et laborieuses furent consacrées à ces deux listes. Certains auraient voulu des mesures plus radicales, tel le cardinal espagnol Pacheco à qui la proclamation de l'authenticité de la Vulgate ne suffisait pas: il demandait qu'on réprouvât les autres versions latines [38] et suggérait d'interdire les traductions en langue vulgaire [39]; il voulait également qu'on interdît aux laïques d'interpréter l'Ecriture, pour réserver cette tâche aux seuls docteurs et maîtres ecclésiastiques [40]. Le Concile refusa de s'engager dans ces vues outrancières. En fin de compte, on se mit d'accord pour ne pas traiter comme abus l'existence d'exemplaires fautifs de la Vulgate; on demanderait au pape de veiller à la publication d'une édition correcte [41]. Les six autres points firent l'objet de deux décrets distincts.

---

36. *Conc. Trid.*, V, pp. 29-30.
37. *Ibid.*, pp. 72-75.
38. *Ibid.*, p. 59 (3 avril).
39. *Ibid.*, pp. 30 et 31 (le 17 mars). Voir sur ce point la vigoureuse réponse du cardinal Madruzzi, archevêque de Trente: les actes du Concile en donnent le résumé, t. V, pp. 30-31; le texte complet se trouve au t. XII (V. Schweitzer), Fribourg-en-Br., 1930, pp. 528-530.
40. *Conc. Trid.*, V, p. 59 (3 avril).
41. Le souhait d'une édition correcte de la Vulgate (n° 2) ne fera plus, dans la rédaction définitive, que l'objet d'une incise dans le n° 3: « ... decernit et statuit, ut *posthac Sacra Scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio quam* emendatissime imprimatur, nullique liceat imprimere... » (*Conc. Trid.*, V, p. 92; Denz., 786).

Le décret *Insuper eadem sacrosancta* fut approuvé le 8 avril [42], en même temps que le décret *Sacrosancta*. On y reconnaît, sous une forme nouvelle et sur un ton modéré, les mesures concrètes auxquelles nous avons donné les numéros 1, 3, 4 et 7. Les points 5 et 6 firent l'objet du décret *Eadem sacrosancta:* « *De lectoribus et praedicatoribus Sacrae Scripturae* »; il ne fut présenté à l'approbation définitive du Concile que le 17 juin [43]. Contrairement au décret précédent, qui tend avant tout à réprimer des abus, celui-ci est essentiellement constructif : pour éviter que le trésor des Ecritures ne soit négligé dans l'Eglise, le Concile prescrit l'organisation de leçons bibliques dans toutes les cathédrales et les collégiales, dans les monastères et les couvents, ainsi que dans les gymnases, même publics; il prévoit aussi des cours gratuits de grammaire, destinés à préparer le clergé et les étudiants pauvres à l'étude de l'Ecriture. Le Concile insiste ensuite sur l'obligation de prêcher la parole de Dieu : cette prédication est le devoir principal des évêques *(praecipuum episcoporum munus);* ils ont à l'assurer au peuple par eux-mêmes d'abord, puis par les curés et les réguliers qui l'exerceront sous leur responsabilité et leur vigilance.

Les retards apportés à l'approbation du décret *Eadem sacrosancta* sont dus, en partie, au fait que les légats ont cru nécessaire de consulter Rome; l'accord du Saint-Siège n'était pas aussi évident que quand il s'agissait de mesures répressives. En fait, seul le décret *Insuper eadem sacrosancta* fut rigoureusement appliqué, tandis que le décret *Eadem sacrosancta* est resté pratiquement lettre morte. Il est assez significatif que Denzinger reproduit le premier et omet simplement le second. Son application a sans doute été entravée par le développement de la situation. La sollicitude pastorale dont il témoigne reste cependant exemplaire; on se réjouit de retrouver dans plusieurs documents romains récents la même préoccupation d'un enseignement scripturaire solide et largement répandu, le même souci de confier cet enseignement à des hommes compétents, sous la vigilance du Magistère et sous sa protection efficace.

* * *

Avant de quitter le Concile de Trente, résumons les principales constatations que nous venons de faire :

1. Parlant des Ecritures et des traditions, le Concile a soin d'indiquer clairement ce qu'il entend par là. Pour les Ecritures, il dresse le

42. *Conc. Trid.*, V, pp. 91-92; Denz., 785-786 (incomplet); *Enchiridion Biblicum*, 4e éd., Naples-Rome, 1961, nos 61 à 64.

43. *Conc. Trid.*, V, pp. 241-243; la première partie du décret (enseignement de l'Ecriture) est reproduite dans l'*Enchiridion Biblicum*, nos 65 à 72. L'élaboration de ce décret a été particulièrement laborieuse, puisque, entre la première rédaction du 5 avril et le texte approuvé le 17 juin, on possède quatre rédactions intermédiaires : du 13 avril (pp. 105-108), du 1er mai (pp. 122-125 : non distribuée), du 7 mai (pp. 125-127) et du 15 juin (pp. 226-228). La discussion a occupé dix congrégations générales.

catalogue des Livres Saints ; pour les traditions, il veut parler uniquement de celles qui, concernant la foi et les mœurs, remontent aux Apôtres et se sont maintenues dans l'Eglise jusqu'à présent.

2. L'affirmation essentielle porte sur la nécessité d'accepter l'autorité divine des traditions apostoliques non écrites aussi bien que celle des Ecritures. Contesté par les novateurs, ce point relève de la foi catholique.

3. Pour justifier cette nécessité, le Concile met en valeur le rapport qui unit les Livres Saints et les traditions apostoliques à « l'Evangile », c'est-à-dire au message du salut annoncé par les apôtres, témoins immédiats du Fils de Dieu, investis de l'Esprit Saint pour remplir leur mission ; source unique de la foi et de la morale chrétiennes, leur message nous parvient par voie de tradition aussi bien que par voie d'écriture.

4. Le schéma primitif ajoutait une seconde considération en faveur de la nécessité des traditions : les Ecritures ne contiendraient qu'une partie de l'« Evangile » et les traditions non écrites les compléteraient. Après discussion, cette considération a été abandonnée. La question de savoir si l'« Evangile » se trouve dans l'Ecriture intégralement, ou en partie seulement, est accessoire ; l'essentiel est d'admettre que, même si l'Ecriture le contient tout entier, les traditions n'en restent pas moins indispensables. Le Concile laisse donc ouvert le problème de la relation précise à établir entre Ecritures et traditions ; la troisième partie de notre exposé montrera que la théologie catholique post-tridentine offre à ce problème deux solutions différentes, l'une se tenant à la perspective oppositionnelle adoptée par la réforme protestante, l'autre cherchant à dépasser cette opposition en revenant à l'ancienne conception d'une unité organique.

5. Les explications du Concile de Trente appellent un complément sur le rôle propre du Magistère ecclésiastique comme gardien et interprète des Ecritures et des traditions apostoliques. Les idées fausses que les protestants se font de la doctrine catholique sur ce sujet font regretter que le Concile de Trente n'ait pas fait la mise au point nécessaire ; elle a été donnée avec toute la clarté désirable par le premier Concile du Vatican.

6. La négligence trop générale dont souffrait, dans l'Eglise catholique, l'étude des Saintes Ecritures et la prédication de la Parole de Dieu a favorisé la propagande protestante. Le Concile de Trente a bien compris qu'il ne suffisait pas d'adopter une attitude défensive et de réprimer les abus ; il a pris des mesures concrètes pour assurer chez les catholiques une meilleure connaissance de la Révélation, plus particulièrement dans son expression scripturaire.

(à suivre)

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