

CHAPITRE 4

VATICAN II – UN CONCILE DE LA TRADITION

LA FOI DE L'ÉGLISE ENTRE HISTOIRE ET PRÉSENT, DOGME ET PASTORALE

Michael QUISINSKY
Université de Fribourg

« La question de la Tradition est manifestement au cœur de la réception de Vatican II et, avec elle, celle de la continuité ou de la discontinuité du concile avec la Tradition ». ¹ Cette affirmation de Gilles Routhier mérite d'autant plus d'attention que le spécialiste reconnu du concile, de sa réception et de son herméneutique met en rapport la crise moderniste et Vatican II, situant ainsi son jugement dans un contexte théologique plus global encore, à savoir celui de la compréhension chrétienne de l'histoire. D'ailleurs, Bruno Forte

¹ G. ROUTHIER, « Les avatars de la crise moderniste. Le service théologique en ce temps de perplexité », *Laval théologique et philosophique* 68/2 (2012), pp. 277-292, ici p. 282. Il convient de signaler que cette contribution de Routhier analyse l'œuvre de Christoph Theobald, à qui l'on doit également des recherches incontournables sur l'histoire et sur l'interprétation sur Vatican II.

appelle Vatican II un « concile de l'histoire ».² De nombreux passages du « corpus » et du « style »³ du concile témoignent de la volonté des pères conciliaires d'entreprendre un *aggiornamento*⁴ à la hauteur de l'histoire et de l'historicité. On peut certes affirmer que depuis l'Église ancienne, il existe un lien intrinsèque entre la conciliarité et la Tradition.⁵ Mais Vatican II fut-il réellement un concile de la Tradition ? N'est-ce pas à première vue le contraire de l'*aggiornamento* voulu par Jean XXIII ? Le pape a souhaité que Vatican II soit une « nouvelle Pentecôte »⁶, ce qui donna au concile non seulement sa dimension pneumatologique, mais l'orienta avant tout vers la mission de l'Église, la transmission de la foi chrétienne dans le monde d'aujourd'hui et pour le monde de demain.

Or, c'est par là même que Vatican II a permis de redécouvrir la profondeur et la largeur de cette Tradition : processus spirituel et communautaire, multiforme et ecclésial, historique et concret, elle est orientée par la Révélation et la volonté salvifique du Dieu Un et Trine. Si l'on peut qualifier Vatican II comme « un concile de la Tradition », c'est parce qu'il a mis à jour la véritable dimension de la Tradition. Ainsi, dans sa constitution sur la Révélation divine,

² B. FORTE, « Le prospettive della ricerca teologica », in R. FISICHELLA (éd.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Milano, San Paolo, 2000, pp. 419-429, ici p. 423.

³ Pour ces deux termes, voir C. THEOBALD, « Vatican II : un corpus, un style, des conditions de réception », *Laval théologique et philosophique* 67/3 (2011), pp. 421-441.

⁴ M. BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento*, coll. « Paderborner Theologische Studien », n. 48, Paderborn, Ferdinand Schöningh Verlag, 2007.

⁵ J. DRUMM, art. « Tradition », IV. « Theologie- und dogmengeschichtlich », *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10 (2001), pp. 148-159, ici p. 153. De manière fondamentale, le rapport entre Tradition et concile est analysé chez C. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II*, T. 1, Accéder à la source, coll. « Unam Sanctam – Nouvelle série », Paris, Cerf, 2009, pp. 259-273 (« L'institution conciliaire dans l'économie de la Tradition ("paradosis") »).

⁶ « Ansprache Papst Johannes' XXIII. zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils (11. Oktober 1962) », dans L. KAUFMANN – N. KLEIN, *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Fribourg / Brig, Exodus, 1990, pp. 116–150, ici p. 129.

Vatican II a donné une définition très large et profonde de la Tradition : « L'Église perpétue dans sa doctrine, sa vie et son culte et elle transmet à chaque génération, tout ce qu'elle est elle-même, tout ce qu'elle croit » (DV, n. 8). D'une part, cette définition est à comprendre dans son contexte historique et théologique, textuel et spirituel. D'autre part, elle implique une vision chrétienne de l'histoire dans son ensemble. On peut donc bel et bien affirmer en compagnie d'Avery Dulles qu'avec Vatican II, l'Église a « regagné » la Tradition qui se renouvelle en permanence pour rester elle-même.⁷ La question n'est donc pas tellement de savoir si Vatican II était un concile de la Tradition, mais plutôt celle de savoir ce que l'on veut dire en affirmant que Vatican II est un concile de la Tradition. C'est ainsi que Gilles Routhier demande « une reprise et un approfondissement de la question de la Tradition, une reprise aussi de la question de l'histoire et de l'historicité du christianisme, question si étroitement liée à la première, reprise également de la question de la lecture de l'Écriture dans la situation actuelle, c'est-à-dire à un moment particulier de l'histoire et dans des contextes si divers ».⁸ Par là même, on peut espérer mieux comprendre la Tradition comme « principe de connaissance théologique »⁹ liant très étroitement, à l'instar de Vatican II, dogme et pastorale, vie et pensée chrétiennes, tradition et innovation.¹⁰

⁷ A. DULLES, « Das II. Vatikanum und die Wiedergewinnung der Tradition », dans E. KLINGER – K. WITTSTADT (éd.), *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner*, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien, Herder, 1984, pp. 546-562, ici p. 558.

⁸ G. ROUTHIER, « Les avatars de la crise moderniste », p. 291.

⁹ W. KASPER, « Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip », dans *IDEM, Theologie und Kirche*, Mainz, Grünewald, 1987, pp. 72-100.

¹⁰ K. LEHMANN, « Tradition und Innovation aus der Sicht des systematischen Theologen », dans W. GEERLINGS – J. MEYER ZU SCHLOCHTERN (éd.), *Tradition und Innovation. Denkanstöße für Kirche und Theologie*, coll. « Paderborner Theologische Studien », n. 33, Paderborn, Ferdinand Schöningh Verlag, 2003, pp. 119-132, pour Vatican II voir en particulier p. 131.

Ceci dit, cette contribution ne prétend pas présenter une théologie de la Tradition, mais en proposer en quelque sorte des prolégomènes à la lumière de Vatican II. Sans pouvoir répondre à toutes les questions fondamentales et pratiques qui font partie de cette tâche décrite par Routhier, le présent essai se propose de dégager un certain nombre de perspectives ouvertes par Vatican II pour une compréhension de la Tradition qui soit autant fidèle au passé qu'au présent et à l'avenir. Ces ouvertures de perspectives ne concernent ni uniquement la pensée chrétienne ni seulement la vie chrétienne, mais plutôt les deux dimensions dans leur interférence permanente qui caractérise la Tradition. Certes, en dégageant quelques ouvertures de perspectives de manière exemplaire, on ne peut ni prétendre discuter de toutes les implications ni apporter tous les critères, au risque de mettre fin à des discussions devenues possibles grâce à ces perspectives avant qu'elles n'aient commencé – même s'il est clair que les implications doivent être discutées de manière critique et que des critères pour la suite de la Tradition sont nécessaires.¹¹ Or, il est vrai que souvent, en s'apercevant de perspectives ouvertes, on rencontre au fur et à mesure non seulement des problèmes nouveaux, mais aussi anciens. Affirmer que Vatican II est un concile de la Tradition revient donc à dire que Vatican II a donné des « devoirs » à l'ensemble de l'Église. Si cette contribution se limite à démontrer quelques perspectives ouvertes plutôt que d'en discuter les enjeux et problèmes¹², elle est consciente de ne faire qu'un premier pas. En revanche, c'est ainsi que le deuxième pas, à

¹¹ Selon P. HÜNERMANN, « Tradition – Einspruch und Neugewinn. Versuch eines Problemaufrisses », dans D. WIEDERKEHR (éd.), *Wie geschieht Tradition ? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche*, coll. « Quaestiones disputatae », n. 133, Freiburg im Breisgau, Herder, 1991, pp. 45-68, ici p. 58, les pères conciliaires n'étaient pas conscients de l'innovation qu'ils ont entreprise au niveau de la compréhension de la Tradition. Si l'on peut partager ce constat, on peut d'autant plus mettre l'accent sur les ouvertures de perspectives que cela rend possible, sans pour autant nier les difficultés postconciliaires que Hünermann analyse fort pertinemment.

¹² Ce texte se base sur un cours donné à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg au semestre de printemps 2013 ; il prolonge et prépare quelques-unes de mes recherches entreprises jusque-là et depuis lors.

savoir les « apprentissages »¹³ nécessaires et possibles suite aux perspectives ouvertes par Vatican II, peut se faire dans un dialogue ecclésial qui est une dimension centrale de la Tradition.

Dans cette contribution, il convient de saisir tout d’abord comment le *corpus* textuel de Vatican II évoque la Tradition et quels sont les enjeux de ces manières de faire (1). Ensuite, nous examinerons comment, dans le sillage du concile, la Tradition peut être mise en perspective (2). Puis, nous nous consacrerons à la question de savoir ce qu’il en est avec la critique de la Tradition, sujet épineux évité par le concile (3). Quelques-uns des nouveaux défis pour la Tradition, surgis après le concile, seront présentés dans le chapitre suivant (4) avant d’analyser, de manière exemplaire, la place du thème de la Tradition dans la vie et la pensée chrétiennes contemporaines (5). Une partie de ce chapitre sera consacrée à cette interférence entre vie et pensée chrétiennes qui fait de la théologie systématique, d’une part, et de la théologie pratique, d’autre part, des partenaires d’un dialogue fructueux, un dialogue qui fait lui-même partie du processus de la Tradition. La richesse de la Tradition ne s’épuise certes pas dans les quelques ouvertures de perspectives que cette contribution s’efforce de dégager et qui démontrent que la Tradition, telle qu’elle est conçue par Vatican II, permet de voir les choses dans une autre lumière.¹⁴ En revanche, les quelques ouvertures de perspectives présentées ici veulent exemplifier la richesse potentielle de la Tradition pour un véritable *aggiornamento* de la foi en Dieu « *qui est, qui était et qui vient* » (Apocalypse 1,8).

¹³ G. ROUTHIER, « Un après-concile fait d’apprentissages d’un nouveau type de catholicisme », dans IDEM, *Vatican II. Herméneutique et réception*, coll. « Héritage et projet », n. 69, Montréal, Fides, 2006, pp. 15-46.

¹⁴ L. VISCHER, « After the fourth session of the Second Vatican Council », *The Ecumenical Review* 18 (1966), pp. 150-189, ici p. 155.

Voulant répondre à la « catholicité » de Vatican II,¹⁵ cette contribution ne prétendra pas présenter une perspective universaliste. Au contraire, elle ne cache pas d'être marquée par la théologie germanophone. Ceci dit, s'inspirant du programme du *Centre d'études pastorales comparées / Zentrum für vergleichende Pastoraltheologie* de l'Université de Fribourg, elle s'efforce d'exposer certaines perspectives germanophones pour un public francophone, tout en dialoguant dans certains paragraphes plus explicitement avec la théologie francophone.

1. La Tradition dans le *corpus* textuel de Vatican II

Le *corpus* de Vatican II est marqué par une immense richesse, mais aussi par une grande complexité. Puisque des sujets importants sont traités de manière explicite dans tel ou tel document, une lecture « historico-critique » de ces textes permet d'en saisir les enjeux centraux et aussi leur potentiel qui ne se dégage qu'à deuxième vue. Mais très souvent, d'autres documents traitent les mêmes sujets de manière implicite, ce qui nécessite en même temps une certaine lecture « canonique »¹⁶ de l'ensemble des documents conciliaires. Ainsi, l'herméneutique conciliaire témoigne d'une complémentarité qui fait partie de la Tradition dans son ensemble.

¹⁵ K. SCHELKENS, « From Dualism to Plurality. In Defence of a Catholic Reading of the Second Vatican Council », dans M. QUINSKY - IDEM - F.X. AMHERDT, « *Theologia semper iuvenescit* ». *Études sur la réception de Vatican II offertes à Gilles Routhier*, coll. « Théologie pratique en dialogue », n. 39, Fribourg, Academic Press, 2013, pp. 19-51.

¹⁶ Pour la complémentarité des deux approches voir L. VILLEMEN, « La notion de "style" est-elle pertinente en ecclésiologie ? », dans J. FAMERÉE (éd.), *Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile*, coll. « Unam Sanctam – Nouvelle série », Paris, Cerf, 2012, pp. 95-110, ici p. 106.

1.1 *Dei Verbum*

Dans le *corpus* textuel de Vatican II, c'est sans aucun doute le deuxième chapitre de la constitution *Dei Verbum*¹⁷, consacré à la « transmission de la Révélation divine », et en particulier le n° 8 intitulé « la sainte Tradition », qui nous introduit le mieux dans la compréhension conciliaire de la Tradition. Dans des formules très denses, différentes dimensions qui font, d'une manière ou d'une autre, partie de cette Tradition, sont abordées, telles que la transmission comme notion fondamentale, l'apostolicité, la pneumatologie, l'eschatologie, la sainteté, la croissance de la foi, l'Église, le rapport entre vie, doctrine et culte, ainsi que la succession des générations dans l'histoire. La Tradition n'est donc pas une dimension de la vie ecclésiale à côté d'autres dimensions, elle est en quelque sorte le lien entre les différentes dimensions et expressions de la vie ecclésiale à travers l'histoire. Cette vie ecclésiale a, sous l'assistance de l'Esprit Saint, sa source et sa destination dans la Révélation de Dieu en Jésus Christ dont le concile confesse qu'il est l'« *Alpha et Omega* » de l'histoire (GS, n. 45). C'est ainsi que Joseph Ratzinger parle à juste titre du « *Totalitätscharakter* » de la transmission : celle-ci englobe la totalité des expressions de la foi chrétienne en rendant présent le mystère du Christ dans le monde.¹⁸

¹⁷ H. SAUER, *Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, coll. « Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie », n. 12, Frankfurt, Peter Lang, 1993 ; R. BURIGANA, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione « Dei verbum » del Vaticano II*, coll. « Testi e ricerche di scienze religiose, NS », n. 21, Bologna, Il Mulino, 1998 ; H. HOPING, « Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* », *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3 (2005), pp. 695- 831.

¹⁸ DV, n. 8 « stellt zunächst den Totalitätscharakter der Überlieferung heraus: Mit ihr ist zunächst schlicht die vielschichtig-eine Gegenwart des die Zeiten durchschreitenden Christumysteriums gemeint; sie besagt das Ganze der Gegenwart des Christlichen in dieser Welt. [...] Lehre – Leben – Kult werden als die drei Vollzugsweisen der Überlieferung benannt. Sie hat ihren Ort nicht nur in den ausdrücklich tradierten Bekundungen kirchlicher Lehre, sondern in dem Ungesagten und oft auch Unausagbaren des ganzen Dienstes der christlichen Gottesverehrung und des Lebensvollzuges der Kirche. So wird von da aus schliesslich als zusammenfassende Formel für die Tradition die Aussage formuliert,

1.1.1 Le lieu historique de *Dei Verbum*

En ce qui concerne l'enracinement historique de la constitution sur la Révélation, il faut remonter jusqu'au concile de Trente et au-delà. Or, lors de ce concile, dont le pape Jean XXIII fut d'ailleurs un fin connaisseur,¹⁹ de même que lors de Vatican I, on ne trouve pas de définition conclusive du terme de Tradition.²⁰ En revanche, la théologie, telle qu'elle est issue de l'époque de Trente et de Vatican I, a bien évidemment préparé les énoncés de Vatican II concernant la Tradition, même s'il ne faut sous-estimer ni les différences des courants théologiques marquant cette époque ni les difficultés inhérentes de certaines théologies qui ont pu grandir au fur et à mesure, selon la conjoncture générale de l'histoire de l'Église et du monde.

sie sei die "Perpetuierung", die beständige Fortsetzung und Gegenwärtigung alles dessen, was die Kirche ist, alles dessen, was die sie glaubt. » [*DV*, n. 8 « souligne d'abord le caractère de totalité de la Tradition : avec elle, c'est d'abord simplement la présence une et multiple du mystère du Christ traversant le temps qui est visée ; elle affirme la totalité de la présence de l'élément christique dans ce monde. [...] L'enseignement – la vie – le culte sont nommés comme les trois formes de réalisation de la Tradition. Elle ne se réalise pas seulement dans les déclarations officiellement transmises du Magistère ecclésial, mais aussi dans ce qui n'est pas dit ou même ne peut être dit de l'ensemble du service de la vénération du Christ et de l'accomplissement de la vie ecclésiale. Par conséquent, on peut résumer ce qu'est la Tradition par la formule synthétique suivante : elle est la "perpétuation", la continuation constante de l'actualisation de tout ce que l'Église est, de tout ce qu'elle croit. » (traduction de l'éditeur, comme dans la suite des notes et du texte de la présente contribution)] (J. RATZINGER, « Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution "Dei Verbum" », dans IDEM, *Gesammelte Schriften*, vol. 7/2 : *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung. Zweiter Teilband*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2012, pp. 715-791, ici p. 756). Il s'agit ici d'une réédition du commentaire du jeune professeur Ratzinger dans le *Lexikon für Theologie und Kirche. Ergänzungsbände*, repris dans ses *Gesammelte Schriften*.

¹⁹ Voir L. BUTTURINI, « Tradizione e rinnovamento nelle riflessioni del giovane Roncalli », dans FONDAZIONE PER LE SCIENZE RELIGIOSE GIOVANNI XXIII DI BOLOGNA (éd.), *Un cristiano sul trono di Pietro. Studi storici su Giovanni XXIII*, Gorle, Servitium, 2003, pp. 13-70.

²⁰ H. HOPING, « Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* », p. 708.

Pendant la préparation de Vatican II,²¹ la commission théologique, présidée par le proprésète du saint office, le cardinal Alfredo Ottaviani (1890-1979),²² et ayant comme secrétaire le jésuite néerlandais Sebastian Tromp (1889-1975),²³ a été chargée de préparer les *schemata* dont le concile allait débattre. Conformément à la méthodologie et à la terminologie posttridentine, le sujet de la Tradition devait être traité avec celui de l'Écriture selon la formule consacrée « Écriture et Tradition ». Certes, cette formule implique un certain nombre de présupposés et problématiques, tant au niveau du questionnement qu'au niveau de l'horizon de réponses. Au sein de la commission théologique, plusieurs positions ont été défendues lors de la rédaction du *schema* préparatoire *De fontibus revelationis*.²⁴ Néanmoins, dans ce *schema*, on retrouve surtout la position – à laquelle on ne saurait pas réduire la théologie tridentine et posttridentine – selon laquelle la Tradition contient des vérités au-delà de l'Écriture, de sorte que ce n'est pas tellement la Révélation qui apparaît comme source de l'Écriture et de la Tradition, mais ces dernières comme source de la Révélation.

Face aux impasses théologiques et surtout œcuméniques que cette position laissait prévoir, le secrétariat pour la promotion de l'unité des chrétiens, fondé peu avant par Jean XXIII et dont les

²¹ Pour une vue d'ensemble, voir G. ALBERIGO – A. MELLONI (éd.), *Verso il Concilio Vaticano II (1960–1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare*, coll. « Testi e ricerche di scienze religiose, NS », n. 11, Genova, Marietti, 1993.

²² Voir M. FAGGIOLI, art. « Ottaviani, Alfredo », dans M. QUINSKY – P. WALTER (éd.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2012, p. 204.

²³ Voir M. FAGGIOLI, art. « Tromp, Sebastian », dans M. QUINSKY – P. WALTER (éd.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, pp. 274-275.

²⁴ K. SCHEKENS, *Catholic Theology of Revelation on the Eve of Vatican II. A Redaction History of the Schema De fontibus revelationis (1906-1962)*, coll. « Brill's Series in Church History », n. 41, Leiden, Brill Academic Publishers, 2010.

responsables étaient le cardinal Augustin Bea (1881-1968)²⁵ et Mgr Johannes Willebrands (1909-2006),²⁶ a pris la décision d'élaborer un *schema* alternatif. De manière générale, cette décision soulevait la question de savoir qui avait le droit de présenter des *schemata* : tandis que le cardinal Ottaviani défendait la compétence exclusive de la commission théologique,²⁷ le cardinal Bea interprétait en quelque sorte son rôle comme celui d'une conscience œcuménique²⁸ des travaux préparatoires. D'ailleurs, il était également membre de la commission théologique présidée par le cardinal Ottaviani. Lors de la réunion du « secrétariat Bea » à Bühl (Baden) en 1961, un texte alternatif sur les questions liées à la Tradition fut esquissé dans le but de mieux correspondre notamment aux défis œcuméniques.²⁹ Bien entendu, la perspective œcuménique a des répercussions sur

²⁵ P.J. ROY, art. « Bea, Augustin », dans M. QUINSKY – P. WALTER (éd.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, pp. 48-50.

²⁶ K. SCHELKENS, art. « Willebrands, Johannes Gerardus Maria », dans M. QUINSKY – P. WALTER (éd.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, pp. 288-289.

²⁷ D. BURKARD, « Augustin Bea und Alfredo Ottaviani. Thesen zu einer entscheidenden personellen Konstellation im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils », dans F.X. BISCHOF (éd.), *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum*, coll. « Münchener Kirchenhistorische Studien. Neue Folge », n. 1, Stuttgart, Kohlhammer, 2012, pp. 45-66, ici pp. 51ss. Voir aussi le récit de S. Tromp dans A. VON TEUFFENBACH (éd.), *Konzilstagebuch Sebastian Tromp SJ mit Erläuterungen und Akten aus der Theologischen Kommission. II. Vatikanisches Konzil*, vol. 1/1, Rome, Traugott Bautz, 2006, pp. 318-322.

²⁸ S. SCHMIDT, *Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit*, Graz, Verlag Styria, 1989, p. 463.

²⁹ Voir J. FEINER, « La contribution du secrétariat pour l'unité des chrétiens à la constitution dogmatique sur la Révélation divine », dans B.D. DUPUY (éd.), *La Révélation divine*, coll. « Unam Sanctam », n. 70a, Paris, Cerf, 1968, pp. 119-153 qui ne décrit pas seulement la chronologie des travaux, mais qui évalue de manière très profonde les enjeux et défis théologiques dans une perspective œcuménique. Pour une mise en contexte dans les travaux autour de la rédaction de *Dei Verbum*, voir aussi J.A. KOMONCHAK, « Der Kampf für das Konzil während der Vorbereitung (1960-1962) », dans G. ALBERIGO – K. WITTSTADT (éd.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Bd. 1: Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Januar 1959-Oktober 1962*, Mainz, Grünewald, 1997, pp. 189-401, ici pp. 312-314.

l'ensemble de la manière de traiter les sujets du *schema*. L'un des protagonistes de cette rédaction était Johannes Feiner (1909-1985),³⁰ dogmaticien à Coire et spécialiste de la pensée des théologiens protestants Karl Barth (1886-1968) et Emil Brunner (1889-1966). Le titre même du *schema* élaboré par le secrétariat pour l'unité des chrétiens démontre la différence avec celui élaboré par la commission théologique : au lieu de « *De fontibus revelationis* », on parle de « *De Traditione et Sacra Scriptura* ». Le texte du secrétariat Bea prend notamment en considération le manque d'unanimité parmi les théologiens catholiques au sujet de la suffisance matérielle de l'Écriture. Quant à la Tradition, elle n'apparaît plus comme « *depositum fidei* », ainsi que c'était le cas dans le *schema* de la commission théologique, mais comme un processus vivant. On soulignait également sa dimension pneumatologique. Puisque le *schema* de la commission théologique était déjà rédigé, le *schema* du secrétariat Bea ne put plus influencer sa rédaction. Mais désormais, deux textes sur la Tradition existaient et rien que le fait que les pères conciliaires le savaient suffit à créer une dynamique non négligeable. D'ailleurs, le fait qu'un texte alternatif ait été rédigé sous la houlette du cardinal Bea a contribué à ce que ce dernier fût de plus en plus perçu comme l'antipode du cardinal Ottaviani.³¹

Une fois les évêques rassemblés à Rome, des prélats tels que Mgr Hermann Volk (1904-1988)³² du côté allemand et Mgr Léon-Arthur Elchinger (1908-1998)³³ du côté français ont organisé des rencontres entre évêques et théologiens des deux espaces

³⁰ M. QUINSKY, art. « Feiner, Johannes », dans IDEM – P. WALTER (éd.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, p. 103.

³¹ D. BURKARD, « Augustin Bea und Alfredo Ottaviani », p. 51.

³² P. WALTER, art. « Volk, Hermann », dans M. QUINSKY – P. WALTER (éd.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, pp. 282-283.

³³ M. QUINSKY, art. « Elchinger, Léon-Arthur », dans IDEM – P. WALTER (éd.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, p. 100.

linguistiques.³⁴ C'est notamment le *schema De fontibus revelationis* qui fut fortement critiqué, au-delà des différentes écoles et traditions théologiques. Deux textes alternatifs, celui de Karl Rahner (1904-1984) et de Joseph Ratzinger, d'une part, et d'Yves Congar (1904-1995), d'autre part, furent rédigés.³⁵ Malgré leurs différentes approches et conceptualisations, ils convergeaient dans l'intention de sortir le sujet de la Tradition des impasses de la théorie des deux sources. La dynamique dont il vient d'être question menait à la première grande crise du concile.³⁶ Le 20 novembre 1962, une majorité absolue des pères conciliaires vota contre le *schema De fontibus revelationis*. Cependant, la majorité requise pour un rejet du *schema* étant les deux tiers des pères conciliaires, le texte réprouvé par plus de la moitié des évêques ne fut retiré des travaux conciliaires que suite à une intervention personnelle de Jean XXIII. Le pape établit une commission mixte présidée par les cardinaux Ottaviani et Bea et chargée de rédiger un nouveau *schema*.³⁷ Lors de ces travaux, il était certes toujours question d'un « plus » de la Tradition quant au contenu de la Révélation, même si Yves Congar et d'autres oeuvraient pour une amélioration des énoncés sur la Tradition. Ainsi, la tendance générale alla désormais de plus en plus dans le sens d'une compréhension de la Tradition qui ne la considéra plus comme une source de la Révélation, mais inversement. Ceci dit,

³⁴ Pour ces rencontres, voir notamment G. WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, coll. « Innsbrucker theologische Studien », n. 59, Innsbruck, Tyrolia, 2001, pp. 182-186 ; et M. QUINSKY, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vatikanum*, coll. « Dogma und Geschichte », n. 6, Münster, LIT Verlag, 2007, p. 300.

³⁵ Les deux textes sont publiés comme annexe à Y. CONGAR, « Erinnerungen an eine Episode auf dem II. Vatikanischen Konzil », dans E. KLINGER – K. WITTSTADT (éd.), *Glaube im Prozeß*, pp. 22-64, ici p. 33-64.

³⁶ G. RUGGIERI, « Der erste Konflikt in Fragen der Lehre », dans G. ALBERIGO – K. WITTSTADT, *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, Bd. 2 : *Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio. Oktober 1962-September 1963*, Mainz, Grünewald, 2000, pp. 273-314.

³⁷ Pour ce qui suit, voir H. HOPING, « Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* », pp. 728ss.

le rapport entre l'Écriture et la Tradition allait rester une question disputée tout au long de la rédaction de *Dei Verbum*. Il est donc d'autant plus important de saisir le contexte de *DV*, n. 8, non seulement au sein de la constitution sur la Révélation et de son histoire, mais aussi dans l'ensemble du *corpus* textuel de Vatican II.

1.1.2 « *La Tradition et les traditions* » d'Yves Congar

Il est toujours risqué d'attribuer tel ou tel texte, telle ou telle avancée du concile à un seul théologien. Même dans les cas où il est possible de déterminer exactement l'influence d'un seul théologien sur un document ou sur un énoncé de Vatican II, il faut prendre en considération que c'est l'Église qui se prononce à travers un concile, certes parfois en s'appuyant sur l'expertise d'un ou de plusieurs théologiens ou encore, fait non négligeable mais rarement analysé de manière théologique, d'une commission.³⁸ On ne saurait donc pas attribuer au seul ouvrage *La Tradition et les traditions*³⁹ d'Yves Congar (1904-1995) l'approfondissement conciliaire du sujet de la Tradition. En revanche, s'il est quasiment impossible de déterminer avec exactitude l'influence de cette œuvre magistrale sur les acteurs conciliaires et sa portée dans les différentes discussions publiques et en coulisses, on peut néanmoins soulever le caractère exemplaire de

³⁸ Pour quelques réflexions sur le statut ecclésiologique et théologique des commissions conciliaires, voir M. QUINSKY, « Vers un Concile pastoral ? La réception (ou non-réception) des travaux de Chenu et Congar au cours de la phase préparatoire de Vatican II », dans G. ROUTHIER – P.J. ROY – K. SCHELKENS (éd.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires par le concile Vatican II*, coll. « Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique », n. 95, Leuven, Brepols, 2011, pp. 145-178, en particulier p. 176.

³⁹ W. DE PRIL, « History and Tradition in Yves Congar's *La Tradition et les traditions* », dans C. DICKINSON – L. BOEVE – T. MERRIGAN (éd.), *The Shaping of Tradition. Context and Normativity*, coll. « *Annua Nuntia Lovaniensia* », n. 70, Leuven, Peeters Publishers, 2013, pp. 59-71. Pour l'ensemble de la compréhension de la Tradition et des traditions par Congar, voir J. BUNNENBERG, *Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionsverständnis Yves Congars*, coll. « Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Theologische Reihe », n. 14, Mainz, Grünewald, 1989.

ce livre. En quelque sorte, il symbolise le passage opéré par Vatican II vers une compréhension plus « traditionnelle » de la Tradition, donc une vision historique plus globale, une vision systématique plus pastorale et une vision ecclésiale plus catholique. Puisque Congar est fortement inspiré par une lecture renouvelée de S. Thomas d'Aquin comme Marie-Dominique Chenu (1895-1990) l'a mise en œuvre, il n'est sans doute pas exagéré d'appliquer à la Tradition et aux traditions ce que selon Thomas il faut appliquer aux énoncés théologiques : *fides non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*.⁴⁰ Dans ce sens, la Tradition est avant tout une manière humaine d'exprimer une dynamique de la foi situant celle-ci entre Création et Rédemption sous l'angle de la grâce divine qui rend possibles la foi et, par là, la vie et la pensée chrétiennes.

Dans l'ensemble, les recherches congariennes sur la Tradition illustrent particulièrement cette réception par Vatican II des découvertes et apprentissages pastoraux et théologiques préconciliaires.⁴¹ Dans ce sens, la théologie de la Tradition selon Congar, cet historien et théologien à l'écoute de l'Église et du monde de son temps, est en quelque sorte la pointe de l'iceberg. Elle est une expression de cette tendance plus générale qui essaie avant même Vatican II de considérer la vie de l'Église comme un lieu théologique. Cette tendance mène à la vision encouragée et approfondie par la compréhension de la Tradition proposée par le

⁴⁰ M.D. CHENU, « Contribution à l'histoire du traité de la foi. Commentaire historique de la *Ila Ilae*, q. 1, a. 1 [1923] », dans IDEM, *La parole de Dieu*, T. 1 : *La foi dans l'intelligence*, coll. « Cogitatio Fidei », n. 10, Paris, Cerf, 1964, pp. 31-50, ici p. 49 ; Y. CONGAR, « Marie-Dominique Chenu », dans H. VORGRIMLER – R. VAN DER GUCHT (éd.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, T. IV : *Bahnbrechende Theologen*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1970, pp. 99-122, ici p. 104, souligne l'importance de cet article pour l'oeuvre de Chenu ; et l'on peut ajouter que c'est surtout la théologie de Congar qui était sensible aux implications eschatologiques de pareil énoncé érigé en principe sous-jacent de toute théologie.

⁴¹ Pour cette dimension de Vatican II, voir G. ROUTHIER, « Orientamenti per lo studio del Vaticano II come fatto di ricezione », dans M.T. FATTORI – A. MELLONI (éd.), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, coll. « Testi e ricerche di scienze religiose, NS », n. 20, Bologna, Il Mulino, 1997, pp. 465-499.

concile.⁴² Dans ce sens, le livre de Congar est aussi l'expression d'un moment-charnière de la compréhension de la Tradition.

Car la division de l'ouvrage en deux volumes, une première partie historique et une deuxième partie systématique, qui reflète l'état et la manière de la réflexion théologique de l'époque avant le concile, n'est pas sans poser de problèmes, comme on a pu le constater notamment grâce aux perspectives ouvertes par cet ouvrage même. Car quoi qu'il en soit, la distinction entre « Tradition » et « traditions »⁴³ – parfois difficile à mettre en œuvre, mais essentielle pour la compréhension de la foi dans l'histoire –, soutenue par une terminologie comme celle des « monuments de la Tradition », a pu dépasser les débats sclérosés et contribuer à mettre en une relation plus fructueuse la pastorale et la théologie, à l'instar du programme de Vatican II. Aussi, elle a pu fortement enrichir le débat œcuménique.⁴⁴

Au-delà du rôle général du livre de Congar et de sa signification quelque peu « atmosphérique », il exemplifie de manière particulièrement nette la « traduction » de recherches théologiques

⁴² M. QUINSKY, « Vers un Concile pastoral ? », pp. 146-174s ; pour l'après-Concile, voir IDEM, « "L'Église tout entière est en état de Concile" (Paul VI), Französische Theologen auf dem II. Vatikanischen Konzil », dans F.X. BISCHOF (éd.), *Das II. Vatikanische Konzil. Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum*, Stuttgart, Kohlhammer, 2012, pp. 131-157, en particulier pp. 152s.

⁴³ Voir aussi G. BEDOUELLE, « La Tradition et les traditions dans la théologie catholique. Remarques et précisions de vocabulaire », dans IDEM – C. BELIN – S. DE REYFF, *L'art de la Tradition*, coll. « Studia Friburgensia. Series historica », n. 3, Fribourg, Academic Press, 2005, pp. 105-113.

⁴⁴ Pour la quatrième conférence mondiale de *Foi et Constitution* à Montréal 1963, voir le paragraphe suivant ; pour une réflexion théologique protestante sur « la Tradition et les traditions », voir J.L. LEUBA, « Tradition und Traditionen. Entwurf einer systematisch-theologischen Klärung », dans K.E. SKYDSGAARD – L. VISCHER (éd.), *Schrift und Tradition*, Zürich, EVZ-Verlag, 1963, pp. 9-23 ; K. BONIS, « Zur Frage der Tradition und der Traditionen. Versuch einer orthodoxen Stellungnahme », dans *ibidem*, pp. 62-68.

en « pragmatique conciliaire ». ⁴⁵ Dans un commentaire paru le 11 juillet 1963 dans la collection « Études et documents » de l'épiscopat français, Yves Congar résume en quelque sorte des aspects centraux de sa théologie de la Tradition. ⁴⁶ Ce compte-rendu, largement répandu, anticipe quelques-unes des idées-clés de *Dei Verbum* quant à la Tradition. Ainsi, Congar plaide pour une mise en perspective fondamentale de la Tradition à partir de la Révélation. Ensuite, il propose de situer le rapport entre l'Écriture et la Tradition dans une vision plus globale, délaissant la perspective « héritée par la Contre-Réforme ». ⁴⁷ Puis, il plaide pour une compréhension de la Tradition comme « transmission vivante » ⁴⁸ qui englobe l'ensemble de la vie et de la pensée chrétiennes des « réalités » telles que la liturgie et l'*ethos*, « et pas seulement des paroles ». ⁴⁹ Il esquisse aussi l'idée d'une « Tradition vivante, qui implique un aspect très important de développement ». ⁵⁰ D'ailleurs, on trouve dans ce paragraphe une petite remarque qui pourrait diminuer certaines tensions autour du rapport entre lettre et esprit de Vatican II : ce qui importe, c'est qu'on aborde un sujet – dans ce cas-là la question du développement – « avec ou sans le mot ». Congar explique la portée de cette question du développement : selon lui, il faut « une

⁴⁵ À ce sujet, voir P. HÜNERMANN, « Das II. Vatikanum als Ereignis und die Frage nach seiner Pragmatik », dans IDEM (éd.), *Das II. Vatikanum – Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen*, coll. « Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums », n. 1, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1998, pp. 107-126.

⁴⁶ Y. CONGAR, « Le schema "De Revelatione" » (Études et documents, 11 juillet 1963, n. 14). Je cite d'après l'exemplaire qui se trouve dans les archives conciliaires de Mgr Elchinger auprès de l'archevêché de Strasbourg, en renouvelant mes remerciements au P. Bernard Xibaut et à Jean-Louis Engel. Pour quelques répercussions de ce document sur les travaux conciliaires voir M. QUINSKY, *Geschichtlicher Glaube*, pp. 333s.

⁴⁷ Y. CONGAR, « Le schema "De Revelatione" », n. 4.

⁴⁸ *Idem*, n. 5.

⁴⁹ *Ibidem*. Plus loin, Congar revient aussi aux rôles complémentaires du Magistère et de l'ensemble de fidèles.

⁵⁰ *Idem*, n. 6.

compréhension progressive que l'Église acquiert sous l'action du Saint Esprit, du contenu du dépôt dont elle vit : non seulement par une réflexion sur les textes, faite par une Église qui "conserve toutes ces choses en son cœur", mais par une intelligence progressive des réalités qui sont en elle et dont elle fait spirituellement l'expérience, en en vivant ». ⁵¹ Ainsi, nous rencontrons une dimension chère à Congar, à savoir la dimension pneumatologique. Son commentaire prend en considération les acquis des différentes étapes de l'histoire de la Tradition. Congar nomme notamment l'école de Tübingen et John Henry Newman (1801-1890). Surtout, on retient l'insistance de Congar sur la dimension œcuménique, lorsqu'il évoque par exemple le rôle de « cet aspect de la Tradition-réalité (...) dans la notion orientale-orthodoxe de la Tradition » ⁵², sensibilisant ses lecteurs catholiques pour le *kairos* de la quatrième conférence mondiale de *Foi et Constitution* qui allait avoir lieu à Montréal quelques jours après la publication de son commentaire. ⁵³

1.1.3 Rome et Montréal

En effet, Vatican II était aussi un « événement du mouvement œcuménique » ⁵⁴. C'est ainsi que le caractérise le théologien réformé Lukas Vischer, « observateur non-catholique » du Conseil Œcuménique des Églises à Vatican II. De fait, comme le montre au mieux l'itinéraire de Vischer – en réalité, il était « observateur non-catholique » non seulement du concile Vatican II, mais aussi de sa réception et de son historiographie ⁵⁵ –, Vatican II avait des

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Idem*, n. 5.

⁵³ Cf. *ibidem*.

⁵⁴ L. VISCHER, « Das Konzil als Ereignis in der ökumenischen Bewegung », dans G. ALBERIGO – G. WASSILOWSKY (éd.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, Bd. 5 : *Ein Konzil des Übergangs. September – Dezember 1965*, Ostfildern, Grünewald, 2008, pp. 559-618.

⁵⁵ M. QUINSKY, « Lukas Vischer als "nichtkatholischer Beobachter" von Konzilsereignis, Konzilsrezeption und Konzilshistoriographie », *Münchener Theologische Zeitschrift* 63 (2012), pp. 308-326.

répercussions profondes sur l'ensemble des chrétiens du monde. Ceci devient tout particulièrement évident avec la quatrième conférence mondiale de *Foi et Constitution* qui fut tenue à Montréal du 12 au 26 juillet 1963.⁵⁶ Lors de cette assemblée, des théologiens catholiques – notamment Yves Congar – étaient présents à titre d'« observateurs »⁵⁷, et à l'instar des « observateurs » non-catholiques à Vatican II, leur rôle dépassait de loin une simple observation.⁵⁸ Au contraire, de même que Lukas Vischer put contribuer considérablement aux documents de Vatican II,⁵⁹ les discussions et les documents de Montréal témoignent d'un

⁵⁶ M. VILLAIN, « La quatrième conférence mondiale de "Foi et constitution". Montréal, 12-26 juillet 1963 », *Nouvelle revue théologique* 85 (1963), pp. 819-846 (accessible sur le site www.nrt.be/docs/articles/1963/85-8/2014) ; P.C. RODGER – L. VISCHER (éd.), *Bericht der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Montreal 12.-26. Juli 1963*, Zürich, EVZ-Verlag, 1963.

⁵⁷ Ceci implique un véritable changement de paradigme, que l'on se souvienne de « l'affaire de Rhodes » – les théologiens catholiques étant présents sous le titre de « journalistes » – quelques années auparavant. Voir K. SCHELKENS, « L'"affaire de Rhodes" au jour le jour. La correspondance inédite entre J.G.M. Willebrands et C.J. Dumont », *Istina* 54 (2009), pp. 253-277.

⁵⁸ Y. CONGAR, « Le rôle des "observateurs" dans l'avancée œcuménique », dans IDEM, *Le Concile de Vatican II. Son Eglise peuple de Dieu et corps du Christ*, Préface de René Rémond, coll. « Théologie historique », n. 71, Paris, Beauchesne, 1984, pp. 91-98 ; É. FOUILLOUX, « Des observateurs non catholiques », dans IDEM, (éd.), *Vatican II commence... Approches francophones*, coll. « Instrumenta theologica », n. 12, Leuven, Peeters Publishers, 1993, pp. 235-261 ; M. VELATI, « Gli osservatori del Consiglio ecumenico delle chiese al Vaticano II », dans M.T. FATTORI – A. MELLONI (éd.), *L'Evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, coll. « Testi e ricerche di scienze religiose, NS », n. 20, Bologna, Il Mulino, 1997, pp. 189-257 ; T.F. STRANSKY, « Paul VI and the Delegated Observers/Guests to Vatican Council II », dans *Paolo VI e l'ecumenismo. Colloquio internazionale di studio, Brescia 25-26-27 settembre 1998*, coll. « Pubblicazioni dell'istituto Paolo VI », n. 23, Brescia, Studium, 2001, pp. 118-158 ; A. BIRMÉLÉ, « Le Concile Vatican II vu par les observateurs des autres traditions chrétiennes », dans J. DORÉ – A. MELLONI (éd.), *Volte di fine Concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, coll. « Testi e ricerche di scienze religiose, NS », n. 27, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 225-264.

⁵⁹ M. QUINSKY, « The ecumenical dynamic of Vatican II – Lukas Vischer between Geneva and Rome », *Cristianesimo nella storia* 34 (2013), pp. 273-314.

rapprochement d'acteurs et de positions catholiques et autres.⁶⁰ À l'instar du côté catholique, il y avait aussi un processus de fermentation du côté protestant et orthodoxe. En fait, à Lund 1952, la troisième conférence mondiale de *Foi et Constitution* reconnut qu'une simple comparaison des traditions ne mène ni à une meilleure compréhension des différences ni à une meilleure compréhension commune de la Tradition. Par la suite, deux commissions – l'une en Europe, l'autre en Amérique – furent fondées afin de préparer une mise au point au sujet de la Tradition. Ainsi, en 1963 à Montréal, un texte intitulé « Écriture, Tradition et traditions »⁶¹ put être promulgué. Il présente la Tradition sous plusieurs angles. Ainsi, le terme « Tradition » peut désigner l'Évangile transmis par l'Église et le processus de la transmission. Ce terme est distingué de celui des « traditions ». Le document traite également du rapport entre Écriture et Tradition, ainsi que de la pluralité et de l'unité des traditions.

Selon le théologien de Neuchâtel Jean-Louis Leuba (1912-2005)⁶², membre actif de la sous-section qui a élaboré le document de *Foi et*

⁶⁰ Pour ce qui suit, voir en outre J. KOSLOWSKI, *Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog*, coll. « Studien zur systematischen Theologie und Ethik », n. 52, Münster, LIT Verlag 2008, pp. 65-68. Pour une mise en contexte voir aussi P. NEUNER, *Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen*, Darmstadt, WBG, 1997, pp. 47s.

⁶¹ Une version allemande se trouve dans P. RODGER – L. VISCHER (éd.), *Bericht der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung Montreal 12.-26. Juli 1963*, Zürich, EVZ-Verlag, 1963. Pour une évaluation catholique voir M. VILLAIN, « La quatrième conférence mondiale de "Foi et constitution". Montréal, 12-26 juillet 1963 », pp. 833-839.

⁶² D. MÜLLER, « Jean-Louis Leuba », dans S. LEIMGRUBER – M. SCHOCH (éd.), *Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau / Basel, Herder, 1990, pp. 546-560. Pour le contexte, voir aussi G. Hammann, « "L'École de Neuchâtel" et l'unité des Églises autour de Vatican II », dans G. BEDOUELLE – M. DELGADO (éd.), *La réception du concile Vatican II par les théologiens suisses*, coll « Studia Friburgensia. Series historica », n. 7, Fribourg, Academic Press, 2011, pp. 51-59.

Constitution sur la Tradition,⁶³ il existe une véritable convergence œcuménique entre les dynamiques à l'œuvre à Vatican II et à Montréal : tandis que *Dei Verbum* va au-delà d'une parallélisation entre Écriture et Tradition et insiste sur la valeur irremplaçable de l'Écriture pour la vie de l'Église, Montréal reconnaît la valeur de la Tradition.⁶⁴ Certes, les textes de Vatican II et de Montréal ne répondent pas à toutes les questions débattues dans le dialogue œcuménique et en soulèvent même de nouvelles : ces « questions que soulèvent, sans les résoudre, la Constitution et le Rapport relèvent toutes du problème suivant : comment structurer avec quelque rigueur la réalité même de la Tradition ? »⁶⁵ Leuba aborde les problèmes « de la connexion entre l'ontologie du *traditum* et la noétique de l'*actus tradendi* », celui du progrès de la tradition et celui du magistère.⁶⁶ Malgré les questions ouvertes, dans une perspective historique, le document constitue un pas majeur sur le chemin vers une unité toujours plus profonde entre les confessions et traditions chrétiennes. C'est dans ce sens que Lukas Vischer attribue la plus grande importance à cette coïncidence non pas seulement chronologique mais aussi spirituelle et théologique que constitue la simultanéité de Vatican II et Montréal, sans minimiser les questions que les non-catholiques continuent de poser aux positions catholiques. De fait, dans l'un de ses résumés des différentes sessions conciliaires pour le Conseil Œcuménique des Églises, Vischer souligne que Vatican II a situé la thématique

⁶³ Lors des travaux, il avait même proposé la formule « *Sola Traditio* » (M. VILLAIN, « La quatrième conférence mondiale de "Foi et constitution". Montréal, 12-26 juillet 1963 », p. 835) pour exprimer que la vérité du Christ nous parvient par la voie de la Tradition au sens large. Si la formule elle-même a été abandonnée pour ne pas choquer, l'idée qu'elle exprime a été sauvegardée dans le document final.

⁶⁴ Voir J.L. LEUBA, « La Tradition à Montréal et à Vatican II. Convergences et questions », dans B.D. DUPUY (éd.), *La Révélation divine*, coll. « Unam Sanctam », n. 70b, Paris, Cerf, 1968, pp. 475-497, ici pp. 479ss ; pour le « cheminement catholique », pp. 481ss.

⁶⁵ J.L. LEUBA, « La Tradition à Montréal et à Vatican II », p. 484.

⁶⁶ *Idem*, pp. 486-497.

« Écriture et Tradition » dans un nouveau contexte. C'est ainsi que la notion de la Tradition permet de voir les choses « d'une manière nouvelle ».⁶⁷

1.1.4 Le deuxième chapitre de « *Dei Verbum* »

En ce qui concerne *Dei Verbum*, on peut considérer le deuxième chapitre comme « *Herzstück* », c'est-à-dire la « pièce maîtresse ».⁶⁸ Certes, toutes les questions n'y sont pas abordées ni résolues. Mais au-delà des tensions subsistantes, en quelque sorte, les notions de la Tradition et de la Révélation s'approfondissent mutuellement. En ce qui concerne plus précisément la Tradition, un certain nombre de points mentionnés dans ce deuxième chapitre de *Dei Verbum* mérite qu'on s'y arrête avant de procéder à une analyse plus détaillée des perspectives dégagées dans une telle lecture.

DV, n. 7 rappelle que l'horizon fondamental de la Révélation est qu'elle est « donnée pour le salut de toutes les nations »⁶⁹. Aussi, « Dieu, avec la même bienveillance, a pris des dispositions pour qu'elle demeure toujours en son intégrité et qu'elle soit transmise à

⁶⁷ « The Council of Trent's distinction between Scripture and Tradition was not given up by the Second Vatican Council. It is expressly repeated by the Constitution [*Dei Verbum*]. But it is placed in another context. The newly-formulated concept of Tradition opens the possibility of a new way of looking at things. » [« La distinction du concile de Trente entre Écriture et Tradition n'a pas été abandonnée par le concile Vatican II. Elle est expressément reprise dans la constitution [*Dei Verbum*]. Mais elle est placée dans un autre contexte. Le concept de Tradition ainsi nouvellement formulé ouvre la possibilité d'une nouvelle manière de voir les choses. »] (L. VISCHER, « After the fourth session of the Second Vatican Council », p. 155) ; pour les questions ouvertes malgré la coïncidence avec Montréal, voir *ibidem*, p. 156). Dans ce sens, on lira avec intérêt R. LARINI, « Text and Contexts – Hermeneutical Reflections on Receptive Ecumenism », dans P.D. MURRAY (éd.), *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning. Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*, New York, Oxford University Press, 2008, pp. 89-101, et en particulier pp. 91s, la mise en contexte de Montréal.

⁶⁸ H. HOPING, « Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* », p. 750.

⁶⁹ Si aucune autre référence n'est indiquée, les citations suivantes sont tirées des paragraphes de *Dei Verbum* dont il est question.

toutes les générations.» Cet horizon universel se révèle concrètement en Jésus Christ. Quant à eux, les apôtres témoignent de cette Révélation en Jésus Christ. La question du comment ce témoignage peut continuer après la disparition des apôtres ne peut trouver sa réponse que dans le but même de toutes les formes éventuelles de ce témoignage postapostolique, à travers lesquelles doit être « gardé intact et vivant l'Évangile dans l'Église ». C'est dans ce but de garder intact et vivant l'Évangile, qui est en même temps son critère central, qu'il faut mettre en relation les différentes formes de ce témoignage, notamment la transmission orale et la transmission écrite. Selon *Dei Verbum*, d'un processus complexe sont nées la « sainte Tradition » et la « sainte Écriture de l'un et l'autre Testament », qui « sont donc comme un miroir où l'Église en son cheminement terrestre contemple Dieu, dont elle reçoit tout jusqu'à ce qu'elle soit amenée à le voir face à face tel qu'il est (cf. 1 Jn 3,2) ».

Ces formules impliquent certainement des tensions héritées de l'histoire, notamment celle qui consiste dans la question du rapport entre Écriture et Tradition. Si tous les enjeux et défis de Trente et de Vatican I ne sont pas explicités dans *DV*, n. 7, on peut néanmoins souligner que ces tensions inévitables, qu'elles soient mentionnées dans la constitution sur la Révélation ou pas, sont désormais à considérer dans l'horizon du salut qu'on vient de démontrer comme horizon fondamental de notre document conciliaire.

Ceci permet notamment de traiter les tensions autour de la question du rapport entre Écriture et Tradition d'une manière constructive et prospective : la réflexion qui accompagne ce rapport ne cesse jamais et c'est pour cela même que la Tradition peut intégrer de nouvelles connaissances et en stimuler d'autres. L'image du miroir peut surprendre, mais elle s'inscrit parfaitement dans la ligne esquissée par d'autres images que Vatican II utilise pour caractériser l'Église, notamment celle du « sacrement universel du salut » (*LG*, n. 48) : l'Église n'est pas un but en soi, mais elle vient de l'Évangile vers

lequel elle veut mener. C'est dans ce sens que *DV*, n. 7 parle aussi du Magistère, qui est au service de l'Évangile.

Ici, on peut se demander s'il n'est pas contradictoire d'affirmer qu'on veut sauvegarder l'Évangile de manière à la fois intacte et vivante. Au sein de la Tradition, « être intact » et « être vivant » sont deux dimensions qui s'interpénètrent sans cesse dans une dynamique permanente commune, même si chacune des deux dimensions est marquée en même temps par une dynamique propre. Là encore, on a affaire à une tension inévitable que le concile Vatican II permet de traiter de manière constructive : car implicitement, on reconnaît ainsi que l'Évangile est toujours et nécessairement vécu de manière concrète (et donc partielle), sans pour autant qu'on puisse dissocier ces concrétisations partielles de l'horizon universel dont l'Évangile témoigne. Au contraire, les concrétisations ouvrent l'horizon de l'universel. On trouve ici, sans que Vatican II n'en utilise la terminologie, l'un des fondements de cette catholicité qui caractérise l'essence et la vie de l'Église. Aussi, ceci permet d'aborder de manière constructive et prospective la question d'une éventuelle critique de la Tradition. En renvoyant à 1 Jean 3,2, *DV*, n. 7 situe toutes les tensions inévitables qu'on vient de mentionner dans une perspective eschatologique. C'est cette perspective-là qui est la raison « théo-logique » (au sens propre du mot) de l'attitude constructive et prospective qui permet aux chrétiens de vivre et penser la Tradition au service du monde.

D'après *DV*, n. 8, ce ne sont pas seulement en première ligne les apôtres et leurs successeurs, mais l'ensemble des fidèles qui constituent le corps ecclésial, sujet et agent de la Tradition. C'est ici qu'intervient la phrase célèbre que l'on a déjà citée au début de cette contribution : « L'Église perpétue dans sa doctrine, sa vie et son culte et elle transmet à chaque génération, tout ce qu'elle est elle-même, tout ce qu'elle croit ». En prenant en considération tous les fidèles et l'ensemble de la vie de l'Église, le concile situe ainsi tout naturellement la Tradition dans l'histoire humaine composée d'innombrables histoires humaines. Ceci dit, dans chaque

« appropriation » personnelle de la Tradition vivifiante, celle-ci fait part d'un processus d'apprentissage qui ne peut pas ne pas enrichir la Tradition elle-même. Ceci est aussi l'une des raisons pour lesquelles il faut poser la question du comment la Tradition « progresse ».

Ici encore, *DV* rappelle une dimension centrale de la Révélation et à sa suite de la Tradition, à savoir la dimension pneumatologique. Car c'est « sous l'assistance de l'Esprit Saint » que les fidèles parviennent non pas à une extension du donné révélé, mais à sa meilleure compréhension. Concrètement, cela peut se faire, selon notre texte, « soit par la contemplation et l'étude des croyants qui les méditent en leur cœur (cf. Lc 2,19.51), soit par l'intelligence intérieure qu'ils éprouvent des réalités spirituelles, soit par la prédication de ceux qui, avec la succession épiscopale, ont reçu un charisme certain de vérité ». C'est ainsi que la transmission de la Vérité révélée est une « présence vivifiante ». On ne peut pas surestimer le rôle de ce paragraphe pour une conceptualisation de la foi chrétienne qui prend résolument au sérieux son conditionnement historique. En revanche, on peut aussi avoir l'impression que les protagonistes conciliaires étaient en quelque sorte marqués par leur enthousiasme d'avoir enfin pu ouvrir de nouveaux horizons et de permettre de nouveaux apprentissages pastoraux et théologiques : or, la question d'un éventuel progrès d'une Tradition vivifiante implique un certain nombre de problèmes. Plus la compréhension de la Tradition, à l'instar de *DV*, n. 8, est large, plus ces questions deviennent fondamentales, et parfois même épineuses. Qu'il suffise d'évoquer la question centrale d'une critériologie qui permet de vérifier l'authenticité évangélique des multiples aspects, dimensions et processus de la Tradition.

La question du rapport entre Écriture et Tradition, traitée par *DV*, n. 9, a une histoire bien particulière. La question même n'est pas sans poser de problèmes, car si la juxtaposition des deux termes Écriture et Tradition est fort courante avant Vatican II et au-delà, elle est issue de discussions théologiques et ecclésiales très complexes. Face

à cette histoire et à ces défis, *DV*, n. 9 continue avec cette attitude qui a caractérisé les paragraphes précédents et qui consiste à ouvrir des horizons et des perspectives plutôt que de répondre directement à une question théologique issue des débats des derniers siècles. Ainsi, *DV*, n. 9 insiste d'abord sur la relation intrinsèque entre Écriture et Tradition : elles « sont donc reliées et communiquent étroitement entre elles. Car toutes deux, jaillissant de la même source divine, ne forment pour ainsi dire qu'un tout et tendent à une même fin ». On perçoit ici très clairement le changement de perspective opéré par Vatican II, qui consiste à mettre la Révélation au centre de l'argumentation, l'Écriture et la Tradition ayant par là même une source et un but communs, ce qui renvoie d'ailleurs aussi à la dimension eschatologique de la Révélation.

En même temps, le texte conciliaire établit clairement une distinction entre Écriture et Tradition : « La Sainte Écriture est la Parole de Dieu en tant que, sous l'inspiration de l'Esprit divin, elle est consignée par écrit ; quant à la sainte Tradition, elle porte la Parole de Dieu, confiée par le Christ Seigneur et par l'Esprit Saint aux Apôtres, et la transmet intégralement à leurs successeurs, pour que, illuminés par l'Esprit de vérité, en la prêchant, ils la gardent, l'exposent et la répandent avec fidélité : il en résulte que l'Église ne tire pas de la seule Écriture Sainte sa certitude sur tous les points de la Révélation. » Comme le paragraphe précédent a lié Écriture et Tradition par leur source, la Révélation et leur but, l'accomplissement, le paragraphe qui distingue Écriture et Tradition le fait en introduisant une troisième dimension dont il désigne ainsi la juste place dans l'ensemble de la foi : le collège des évêques qui sont les successeurs des apôtres. Cette mise en perspective du lien entre Tradition, Écriture et Magistère reprend d'un côté les énoncés conciliaires concernant l'épiscopat et permet de l'autre côté d'aller au-delà de certains unilatéralismes et impasses qui ont pu gagner le terrain après Trente et marquer ainsi le paysage ecclésiastique et théologique.

Enfin, *DV*, n. 10 reprend le motif de la relation intrinsèque entre Écriture et Tradition en les appelant « unique dépôt sacré de la Parole de Dieu, confié à l'Église ». Là encore, Vatican II opère une mise en perspective qui défie l'Église autant qu'elle lui ouvre de nouveaux horizons. En effet, l'expression « dépôt de la Parole de Dieu » telle qu'elle est utilisée ici implique la question du rapport entre la Révélation et la Parole de Dieu. En même temps, *DV*, n. 10 démontre que ce ne sont pas les distinctions, certes indispensables, des différents aspects et dimensions, enjeux et niveaux qui sont les plus importantes, mais bien une vue d'ensemble responsable, autrement dit une certaine attitude spirituelle au sein de la communion ecclésiale. Car le « dépôt » dont il est question réunit les chrétiens : « (...) en s'attachant à lui, le peuple saint tout entier uni à ses pasteurs reste assidûment fidèle à l'enseignement des Apôtres et à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières (cf. Ac 2,42 grec), si bien que, pour le maintien, la pratique et la profession de la foi transmise, s'établit, entre pasteurs et fidèles, un remarquable accord. » Ici, le renvoi à l'eucharistie s'avère particulièrement important.

Si l'on continue l'analyse de *DV*, n. 10, on s'aperçoit du rôle fondamental du Magistère : celui-ci « n'est pas au-dessus de la Parole de Dieu, mais il est à son service, n'enseignant que ce qui a été transmis, puisque par mandat de Dieu, avec l'assistance de l'Esprit Saint, il écoute cette Parole avec amour [...] ». Certes, il revient à ce même Magistère de garder cette Parole « saintement et [de] l'expose[r] aussi avec fidélité, et [de] puise[r] en cet unique dépôt de la foi tout ce qu'il propose à croire comme étant révélé par Dieu. » Si le Magistère ainsi décrit est caractérisé comme « vivant » – on retrouve ici le terme qu'on applique aussi à la Tradition –, c'est parce qu'il fait partie de l'Église qui, dans son ensemble, écoute la Parole de Dieu. En reprenant la notion du salut, *DV*, n. 10 précise : « Il est donc clair que la sainte Tradition, la Sainte Écriture et le Magistère de l'Église, selon le très sage dessein de Dieu, sont tellement reliés et solidaires entre eux qu'aucune de ces réalités ne

subsiste sans les autres, et que toutes ensemble, chacune à sa manière, sous l'action du seul Esprit Saint, elles contribuent efficacement au salut des âmes. » Cette mention du Magistère « vivant » est avant tout une mise en évidence du caractère ecclésial et de la Tradition et de la lecture de l'Écriture.

C'est tout au long de ces paragraphes du deuxième chapitre de la constitution dogmatique sur la Révélation qu'on peut s'apercevoir d'une dimension centrale de la compréhension conciliaire de la Tradition : il s'agit d'introduire dans une vue d'ensemble au sein de laquelle chaque question et chaque dimension ont certes leur place unique et leur rôle indispensable, mais où cette place et cette dimension sont saisies à partir d'un tout relationnel, fondé dans la Révélation, dont la dynamique est, en fin de compte, eschatologique. Car ce n'est pas en vain que *DV*, n. 10 termine avec la notion du salut dont il était déjà question, plus exactement avec le salut des âmes.

Aussi central et fondamental que soit ce deuxième chapitre pour la compréhension conciliaire de la Tradition, celle-ci ne peut en aucun cas se limiter à ces quelques paragraphes. Comme le montrent les exemples de la liturgie et du Magistère qui ont été abordés dans *DV*, n. 10, des interférences multiples existent aussi avec d'autres documents conciliaires.

1.2 L'horizon théologique de la Tradition à la lumière de l'ensemble de *Dei Verbum* : le salut et la Trinité

Si nous avons commencé notre lecture de *Dei Verbum* avec le chapitre sur la Tradition, il faut néanmoins situer ce chapitre dans l'ensemble de la constitution et de son horizon théologique. Ainsi, *DV*, n. 2 rappelle que si Dieu s'est autorévéélé, c'est pour que « les hommes, par le Christ, le Verbe fait chair, accèdent dans l'Esprit Saint, auprès du Père et sont rendus participants de la nature divine (cf. Ep 2,18 ; 2 P 1,4.) Par cette révélation, le Dieu invisible (cf. Col 1, 15 ; 1 Tm 1, 17) s'adresse aux hommes en son surabondant amour

comme à des amis (cf. Ex 33,11 ; Jn 15,14-15), il s'entretient avec eux (cf. Ba 3,28) pour les inviter et les admettre à partager sa propre vie ». Une fois de plus, on s'aperçoit que l'horizon de la constitution est donc avant tout un horizon du salut. Si Jésus est « à la fois le Médiateur et la plénitude de toute la Révélation » (*DV*, n. 2, voir *DV*, n. 4), ceci s'inscrit dans la dimension trinitaire de la Révélation, préparée par le Père (*DV*, n. 3) vers lequel le Saint-Esprit fait tourner les cœurs qui accueillent cette Révélation (*DV*, n. 5). L'« économie de la Révélation » (*DV*, n. 2) situe donc, de manière spécifique, la foi personnelle de tout un chacun qui s'« entretient » avec Dieu et « partage sa vie » avec lui dans une « économie du salut »⁷⁰.

Par ailleurs, insister sur la dimension trinitaire de la Révélation revient aussi à soutenir un certain christocentrisme qui a marqué la notion de la Tradition jusque dans *Dei Verbum* par une prise en considération plus explicite encore de la pneumatologie. Des voix orientales ont plaidé pour cela dès Vatican II,⁷¹ ce qui répond aussi à une intention profonde de la théologie protestante.⁷² Selon Yves Congar, il s'agit là d'une sorte de « devoirs » pour la théologie catholique après Vatican II, ce qui n'est pas sans répercussion sur la

⁷⁰ Pour cette notion, voir M. QUINSKY, « Tradition and the Normativity of History within an "Economy of Salvation" », dans C. DICKINSON – L. BOEVE – T. MERRIGAN (éd.), *The Shaping of Tradition. Context and Normativity*, coll. « Annuia Nuntia Lovaniensia », n. 70, Leuven, Peeters, 2013, pp. 73-90.

⁷¹ Dans les discussions autour de *Dei Verbum*, la théologie orientale a été représentée en outre par le groupe des évêques melkites. Ainsi, Neophytos Edelby avait remarqué que la conception catholique de la Tradition était trop unilatéralement christocentrique, tandis que l'observateur du Conseil Œcuménique des Églises, le théologien grec-orthodoxe Nikos A. Nissiotis regrettait une profondeur insuffisante de la dimension pneumatologique dans *DV* (voir H. HOPING, « Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* », p. 759).

⁷² Voir les réflexions de D. WIEDERKEHR, « Das Prinzip Überlieferung », dans W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (éd.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4 : *Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schlussteil : Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1988, pp. 100-123, ici pp. 119s.

suite de l'évolution de la compréhension de la Tradition.⁷³ En montrant le rapport entre l'économie du salut et la Trinité,⁷⁴ Karl Rahner a également établi le lien entre le salut et la Révélation. Au sein de l'économie du salut, la Révélation et la Tradition sont certes distinctes, mais non moins unies de manière intense et complexe. D'une certaine manière, on pourrait désigner comme « économie du salut » l'histoire de Dieu avec l'homme, et comme « Tradition » l'histoire de l'homme avec ce Dieu.⁷⁵ Certes, comme le montre Josef Wohlmuth dans une esquisse se basant sur le lien intrinsèque entre vie et pensée chrétiennes, situer la Tradition dans une économie du salut n'est pas à confondre avec une téléologie de l'histoire. Plutôt, les dimensions entremêlées de l'« *Eschato-Ästhetik* », de l'« *Eschato-Logik* » et de l'« *Eschato-Praxis* » permettent en permanence des ouvertures de perspectives et d'horizon qui transforment la vie humaine.⁷⁶

1.3 La dimension eschatologique – *Dei Verbum* et au-delà

En liant la Tradition et l'Écriture avec le Magistère, *DV*, n. 10 tourne le regard au-delà de la constitution sur la Révélation *Dei Verbum* et

⁷³ Y. CONGAR, « La pneumatologie dans la théologie catholique », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 51 (1967), pp. 250–258 ; ainsi que IDEM, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, Cerf, 1979. Voir aussi F.M. HUMANN, « Christologie pneumatique et foi trinitaire chez Yves Congar », dans E. DURAND – V. HOLZER (éd.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle*, coll. « Cogitatio Fidei », n. 273, Paris, Cerf, 2010, pp. 163-174.

⁷⁴ K. RAHNER, « Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte », *Mysterium Salutis*, Bd. 2 (1975), pp. 317-401, ici p. 319 : « Man kann wohl sagen, dass in der Theologie des II. Vatikanums die Trinität in einem heilsökonomischen Kontext vorkommt » [« On peut bien dire que dans la théologie de Vatican II, la Trinité apparaît dans un contexte d'économie du salut. »]

⁷⁵ Voir les sous-titres d'O.H. PESCH, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Bd. 1/1 et 1/2 : *Die Geschichte der Menschen mit Gott* ; Bd. 2 : *Die Geschichte Gottes mit den Menschen*, Ostfildern, Grünewald, 2008 et 2010.

⁷⁶ J. WOHLMUTH, « Eschato-Ästhetik – Eschato-Logik – Eschato-Praxis. Bruch der Totalität – Mysterium der Verwandlung », dans E. ARENS (éd.), *Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs*, coll. « Quaestiones disputatae », n. 234, Freiburg im Breisgau, Herder, 2010, pp. 193-221, en particulier pp. 203s.

crée un lien intrinsèque avec celle sur l'Église *Lumen Gentium*. En fait, dans *LG*, le Magistère apparaît tout sauf isolé mais est inscrit dans l'ensemble de l'Église. La dimension ecclésiale de la Tradition est donc à concevoir à partir de cet horizon ecclésiologique qui est celui de *LG* et selon lequel l'Église est « sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (*LG*, n. 1). Aussi, nous retrouvons en *LG*, n. 48 la même juxtaposition des dimensions du salut et de la Trinité que dans *DV* : « Le Christ élevé de terre a tiré à lui tous les hommes (cf. Jn 12,32 grec) ; ressuscité des morts (cf. Rm 6,9), il a envoyé sur ses Apôtres son Esprit de vie et par lui a constitué son Corps, qui est l'Église, comme le sacrement universel du salut ; assis à la droite du Père, il exerce continuellement son action dans le monde pour conduire les hommes vers l'Église, se les unir par elle plus étroitement et leur faire part de sa vie glorieuse en leur donnant pour nourriture son propre Corps et son Sang. La nouvelle condition promise et espérée a déjà reçu dans le Christ son premier commencement ; l'envoi du Saint-Esprit lui a donné son élan et par lui elle se continue dans l'Église où la foi nous instruit sur la signification même de notre vie temporelle, dès lors que nous menons à bonne fin, avec l'espérance des biens futurs, la tâche qui nous a été confiée par le Père et que nous faisons ainsi notre salut (cf. *Ph* 2,12). »⁷⁷

Comme le montre cette perspective, qui émane d'une vision d'économie du salut, mais aussi d'un enracinement eucharistique, l'Église n'a pas son but en elle-même, mais est au service du salut. C'est pour cela même que l'Église et avec elle la Tradition sont pleinement inscrites dans l'histoire qui est ainsi la condition de toutes ses expressions de vie sous le signe de l'eschatologie. Ainsi, « l'Église, à laquelle dans le Christ Jésus nous sommes tous appelés et dans laquelle par la grâce de Dieu nous acquérons la sainteté, n'aura que dans la gloire céleste sa consommation, lorsque viendra

⁷⁷ www.vatican.va / *Lumen gentium*.

le temps où sont renouvelées toutes choses (Ac 3,1) et que, avec le genre humain, tout l'univers lui-même, intimement uni avec l'homme et atteignant par lui sa destinée, trouvera dans le Christ sa définitive perfection » (LG, n. 48). Cette promesse salutaire oriente toute expression de vie ecclésiale et la relativise en même temps, car « jusqu'à l'heure où seront réalisés les nouveaux cieux et la nouvelle terre où la justice habite (cf. 2 P 3,13), l'Église en pèlerinage porte dans ses sacrements et ses institutions, qui relèvent de ce temps, la figure du siècle qui passe ; elle a sa place parmi les créatures qui gémissent présentement encore dans les douleurs de l'enfantement, attendant la manifestation des fils de Dieu (cf. Rm 8,19-22) » (LG, n. 48). Ainsi, la relativisation dont on vient de parler n'est pas l'expression d'une quelconque dictature, mais d'une relationalité de la réalité gracieusement offerte par le Créateur et Rédempteur de cette même réalité.

1.4 Aspects et dimensions de la Tradition à la lumière de quelques textes exemplaires de Vatican II

Indubitablement, cette mise en perspective eschatologique de l'Église concerne directement la compréhension de la Tradition. Ceci d'autant plus que dans la genèse des deux constitutions sur la Révélation et sur l'Église, la répartition des différents sujets n'était pas claire dès le début. Au contraire, c'est justement le sujet de la Tradition qui démontre la complexité de la rédaction simultanée de plusieurs documents conciliaires. Ainsi, l'on peut montrer que si une initiative de Congar d'insérer un paragraphe sur la Tradition, rédigé selon une perspective de l'histoire du salut, dans le *schema* sur l'Église n'a pas abouti,⁷⁸ le caractère eschatologique de la Tradition qui y est développé se trouvera, quoiqu'avec des accentuations

⁷⁸ Voir aussi les conversations de Congar avec Mgr Elchinger (Y. CONGAR, *Mon journal du Concile*, I, p. 413 (1 octobre 1963)) et Mgr Garrone (*ibidem*, p. 437 (6 octobre 1963)).

différentes, dans *LG*, n. 9⁷⁹ et *LG*, n. 48.⁸⁰ Surtout, on le trouve dans *DV*, n. 8.⁸¹ Certes, ce travail rédactionnel multiforme de Congar, présent en plusieurs documents conciliaires, ne peut que servir d'exemple, car il ne s'agit nullement, dans l'interprétation des textes conciliaires, de tout ramener à un seul auteur, même si cet auteur nourrit sa pensée dans celle de S. Thomas d'Aquin, dont Vatican II souligne le rôle central (*OT*, n. 16). En revanche, à partir d'un auteur, on peut déceler des dimensions profondes de plusieurs textes dans la mesure où leur histoire révèle les raisons pour lesquelles on ne parle pas de tout à tous les endroits, mais où on a bien affaire à une certaine répartition des sujets – qui ne réduit en rien leur interdépendance.

En ce qui concerne l'ensemble des documents conciliaires dans lequel il faut donc inscrire et à partir duquel il faut considérer la compréhension conciliaire de la Tradition, nous ne pouvons pas ici entreprendre une analyse exhaustive des passages dans les différentes constitutions, déclarations et décrets de Vatican II qui sont directement ou indirectement en lien avec ce qui est dit en *DV*, n. 8.⁸² De plus, un tel procédé, si complet qu'il puisse vouloir être, aurait l'inconvénient de prétendre à une forme d'exhaustivité qui, en réalité, risquerait avant tout de mettre un terme précoce à une dynamique de lectures et relectures transversales du *corpus* textuel du concile Vatican II, qui, marquées par leurs contextes respectifs,

⁷⁹ Cf. M. QUINSKY, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt*, pp. 355-367.

⁸⁰ Cf. *idem*, pp. 367-374. Pour le rapport entre *DV*, n. 8 et *LG*, n. 48, voir aussi H. SAUER, *Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, coll. « Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie », n. 12, Frankfurt, Peter Lang, 1993, pp. 432s.

⁸¹ M. QUINSKY, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt*, pp. 346ss.

⁸² Pour l'histoire de *DV* sous cet angle, voir C. THEOBALD, « Die Kirche unter dem Wort Gottes », dans G. ALBERIGO – G. WASSILOWSKY (éd.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, Bd. 5 : *Ein Konzil des Übergangs. September – Dezember 1965*, Ostfildern, Grünewald, 2008, pp. 408-411 (« *Dei Verbum* und die anderen Konzilsdokumente »).

font elles-même partie de la Tradition multiforme. Qu'il suffise donc de démontrer cette dynamique à partir de quelques exemples particulièrement significatifs.

■ Comme c'était le cas dans l'Église ancienne, Vatican II lie Tradition et eucharistie. C'est donc vers la constitution sur la liturgie *Sacrosanctum Concilium* que se tourne en premier le regard, constitution qui met en outre en évidence que la suite de différentes expressions historiques fait en quelque sorte partie de la transmission de la foi. Il n'est donc pas anodin que cela soit explicité dans *SC*, puisqu'il s'agit, d'un côté, du premier document de Vatican II, et, de l'autre, du document qui traite de la liturgie et donc du « sommet et [de la] source de la vie de l'Église » (*SC*, n. 10).⁸³ Ainsi, *SC*, n. 23 parle à la fois de « saine tradition » et du « progrès légitime » ainsi que du rapport entre les deux : « Afin que soit maintenue la saine tradition, et que pourtant la voie soit ouverte à un progrès légitime, pour chacune des parties de la liturgie qui sont à réviser, il faudra toujours commencer par une soigneuse étude théologique, historique, pastorale. En outre, on prendra en considération aussi bien les lois générales de la structure et de l'esprit de la liturgie que l'expérience qui découle de la récente restauration liturgique et des indults accordés en divers endroits. Enfin, on ne fera des innovations que si l'utilité de l'Église les exige vraiment et certainement, et après s'être bien assuré que les formes nouvelles sortent des formes déjà existantes par un développement en quelque sorte organique. »

Certes, il s'agit ici d'un aspect spécifique de la tradition liturgique et non pas simplement de la Tradition dans son ensemble. Mais vu le rapport étroit entre liturgie et Tradition depuis le début du christianisme, ce procédé herméneutique mis en œuvre par *SC* ne peut pas ne pas avoir des répercussions sur l'ensemble de la compréhension de la Tradition, qui dépasse évidemment les aspects

⁸³ Voir aussi M. FAGGIOLI, *True Reform. Liturgy and Ecclesiology in Sacrosanctum Concilium*, Collegeville, Pueblo Books, 2012.

mentionnés dans *SC*, n. 23. Ce qui frappe rétrospectivement, et par rapport à certaines discussions concernant la réforme de la liturgie, et par rapport à une herméneutique conciliaire qui cherche à pleinement assumer l'historicité de la foi, c'est une certaine évidence avec laquelle *SC* parle de changements éventuels, certes tout en donnant des critères.⁸⁴ Aussi, il convient de souligner le rapport établi entre théologie, histoire et pastorale. En ce qui concerne le caractère « organique » mentionné par *SC*, il est surtout une manière d'exprimer l'histoire de la foi, sans pour autant que cette notion puisse résoudre tous les problèmes liés aux changements historiques et plus particulièrement à la question du rapport entre continuité et discontinuité.

■ Un autre sujet déjà abordé lors de notre brève analyse du deuxième chapitre de *DV* est celui du Magistère. Ici, Vatican avait la tâche de compléter Vatican I qui, pour des raisons historiques bien particulières, ne put pas inscrire ses définitions concernant le ministère du pape dans une vue ecclésiologique d'ensemble. C'est ce que *LG*, n. 25 entreprend en situant l'infailibilité du pape dans le contexte de la constitution hiérarchique de l'Église et de sa mission. Si, d'après ce texte, il revient au Magistère des évêques de transmettre la Révélation – « qui est transmise intégralement, sous forme écrite ou par tradition, par la succession légitime des évêques, et, avant tout, par le soin du Pontife romain lui-même » - , les évêques et le pape ne reçoivent « aucune nouvelle révélation publique ». Ce sont donc très clairement la Révélation et l'Évangile qui déterminent le rôle des évêques, mais aussi cette transmission vivante qui permet d'amener au Christ de « nouveaux disciples ». Ainsi, en témoignant de la foi, les évêques font « fructifier la foi ». Nous nous trouvons ici, analogiquement, face à la même tension – qui peut être source de fécondité avant d'être un problème – que

⁸⁴ Pour une vue d'ensemble des réformes liturgiques, particulièrement illustratifs pour la compréhension des enjeux de la notion de la Tradition, voir M. KLÖCKENER – B. KRANEMANN (éd.), *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*, coll. « Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen », n. 88, Münster, Aschendorff Verlag, 2002.

nous avons déjà rencontrée : la transmission même fait qu'il faut à la fois « garder intacte » la foi et la rendre « vivante ». Quant à *LG*, n. 25, cette tension productive est fort bien exprimée dans la formule selon laquelle les évêques font « rayonner cette foi sous la lumière de l'Esprit Saint, dégageant du trésor de la Révélation le neuf et l'ancien (cf. Mt 13,52) » – le neuf et l'ancien coexistant ainsi dans la vie de l'Église, unis par l'horizon du salut qui est celui de la Révélation.

■ *LG*, n. 25 renvoie donc à la question du rapport entre le neuf et le l'ancien. Cette question s'est radicalisée dès avant Vatican II qui s'y consacre en particulier dans sa constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*. Ainsi, sans qu'il soit explicitement question de la Tradition dans sa définition théologique, *GS*, n. 56 renvoie au contexte contemporain de toute transmission, non seulement celle de la foi : « Dans de telles conditions, il n'est pas étonnant que l'homme, se sentant responsable du progrès culturel, soit animé d'un plus grand espoir, mais envisage aussi avec quelque anxiété les nombreuses antinomies qu'il lui faut résoudre ». En outre, la question surgit : Comment peut-on « favoriser le dynamisme et l'expansion d'une culture nouvelle sans que disparaisse la fidélité vivante à l'héritage des traditions ? Cette question se pose avec une acuité particulière lorsqu'il s'agit d'harmoniser la culture, fruit du développement considérable des sciences et des techniques, avec la culture qui se nourrit d'études classiques, conformes aux différentes traditions. » L'ouverture au monde opérée par *GS* est donc tout sauf naïve, mais elle reconnaît d'emblée que ce monde même est en train de se chercher. La Tradition, elle, ne peut pas se faire en dehors et en-deçà de cette situation. Au contraire, elle n'en fait pas seulement partie de manière passive, mais elle doit contribuer de manière active à ce que puisse s'« épanouir intégralement et harmonieusement la personne humaine » et à ce que les chrétiens puissent « aider les hommes à accomplir les charges auxquelles tous sont appelés, et

particulièrement les chrétiens, fraternellement unis au sein de l'unique famille humaine ».

■ Vatican II est aussi le premier concile « à la dimension du monde », dans le sens que l'Église est désormais vraiment « présente » au monde entier.⁸⁵ C'est ainsi que Karl Rahner parle d'« Église mondiale »⁸⁶. Ainsi, le décret sur l'activité missionnaire de l'Église *Ad gentes* ne concerne pas seulement les régions qui ont été traitées jusqu'ici comme des régions « missionnaires », mais l'horizon du document est la dimension missionnaire de l'Église en tant que telle, même dans des régions dite de « chrétienté »⁸⁷ au sein desquelles le christianisme est désormais souvent dans une situation précaire, comme les années préconciliaires l'ont de plus en plus souvent montré.⁸⁸ Certes, le défi de ce qu'on allait plus tard appeler « inculturation » concerne en particulier les « jeunes Églises », au sein desquelles « la vie du Peuple de Dieu doit acquérir sa maturité dans tous les domaines de la vie chrétienne, qui doit être renouvelée selon les dispositions de ce concile » (AG, n. 19). Ceci implique en outre « une catéchèse adaptée », « une législation canonique appropriée » et « une liturgie conforme au génie du peuple ». Un

⁸⁵ M.D. CHENU, « Un concile à la dimension du monde », dans IDEM, *La Parole de Dieu*, T. 2 : *L'Évangile dans le temps*, coll. « Cogitatio Fidei », n. 11, Paris, Cerf, 1964, pp. 633-637.

⁸⁶ « Das II. Vatikanische Konzil ist in einem ersten Ansatz, der sich erst tastend selber zu finden sucht, der erste amtliche Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche. » [« Le concile Vatican II est d'un premier point de vue qui tend à peine à s'affirmer, la première réalisation officielle de l'église comme *Église mondiale*. »] (K. RAHNER, « Über eine theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils », *Zeitschrift für katholische Theologie* 101 (1979), pp. 290-299, ici p. 290).

⁸⁷ Pour ce concept historiographique avec des implications théologiques considérables, voir G. ALBERIGO (éd.), *La chrétienté en débat. Histoire, formes et problèmes actuels*, coll. « Théologies », n. 7, Paris, Cerf, 1984.

⁸⁸ Voir H. GODIN – Y. DANIEL, *La France: pays de mission ?*, Lyon, Les Éditions de l'Abeille, 1943 ; Cardinal SUHARD, *Vers une Église en état de mission*, Introduction, choix et présentation des textes par O. DE LA BROUSSE, o.p., Paris, Cerf, 1965. Voir aussi T. CAVALIN – N. VIET-DEPAULE, *Une histoire de la Mission de France. La riposte missionnaire 1941-2002*, coll. « Signes des Temps », Paris, Karthala, 2007.

exemple particulièrement illustratif pour ce dernier point est d'ailleurs le nouveau rite de la messe dans les diocèses du Zaïre (actuelle République Démocratique du Congo).⁸⁹

Or, si Vatican II établit des règles pour cette « inculturation », il s'agit là d'une herméneutique qui ne concerne pas seulement quelques régions lointaines en train d'être christianisées. *Mutatis mutandis*, cette herméneutique peut indiquer des manières de penser et de vivre chrétiennement les changements culturels dans des régions christianisées, mais marquées par une « exculturation »⁹⁰ du catholicisme. En revanche, la catholicité décrite et revendiquée dans *AG* implique un double mouvement et toutes les Églises locales, qui sont les lieux privilégiés de l'inculturation, peuvent apprendre les unes des autres au sein d'une Église universelle qui, par là même, devient véritablement catholique. Ceci inclut une critique constructive et prospective et de la Tradition et de la culture.

Aussi, l'inculturation est-elle une dimension permanente d'une Tradition prenant au sérieux à la fois sa catholicité et la suite de Jésus Christ qui ne se réalise que de manière concrète. C'est ainsi que Guido Vergauwen démontre le lien intrinsèque non seulement entre cultures et Tradition, mais aussi entre vie et pensée chrétiennes : « Dans la rencontre avec les cultures l'Église, qui prêche et vit cet

⁸⁹ L. BERTSCH (éd.), *Der neue Messritus im Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1993. Il est d'ailleurs intéressant de relever que ce rite ne joue pratiquement aucun rôle dans les discussions déclenchées par les décisions de Benoît XVI concernant la liturgie. Voir par exemple A. GERHARDS (éd.), *Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2008.

⁹⁰ D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003, p. 97 définit l'exculturation comme « déliaison de l'affinité élective que l'histoire a établie en profondeur entre les représentations partagées des Français (la "culture" qui leur est commune) et la culture catholique » ; le terme est repris de manière programmatique par N. DE BREMOND D'ARS, *Catholicisme, zone de fractures. Que devient le catholicisme en France ?*, Montrouge, Bayard, 2010, pp. 9s. Si Hervieu-Léger parle d'exculturation du catholicisme français (*ibidem*), elle décrit néanmoins un phénomène qu'on peut rencontrer d'une manière ou d'une autre dans d'autres pays en Europe et au-delà.

Évangile, porte en elle-même la tradition de tant d'époques, de tant de luttes de pensée, de tant de péchés et de souffrances : s'inculturer, c'est ne pas perdre cette tradition, mais c'est aussi l'enrichir grâce à l'originalité d'une nouvelle, d'une autre culture qui l'accueille. L'inculturation de l'Église et de sa théologie peut purifier la tradition qu'elles apportent grâce au pardon et à la miséricorde que ceux qui reçoivent le message dans leur culture lui manifestent – en ne prenant pas égard des fautes historiques, des infidélités et des injustices commises "au nom de la vérité". La vraie inculturation est – aussi pour la théologie – sa conformité à celui qui a pris pour nous la condition d'esclave. [...] Inculturation, c'est avant tout *configuration au Christ* pour vivre et former, à partir du Christ, une humanité renouvelée et, dans l'existence de disciple, être Église, pour ainsi constituer une forme de vie qui rend possible le développement d'une rationalité qui convient à la théologie – *sermo de Deo*. »⁹¹

■ Ces quelques aperçus de documents conciliaires ont montré que la Tradition est une dimension centrale de Vatican II dans son ensemble. Au lieu de continuer cette analyse d'aspects de la Tradition contenus dans le *corpus* textuel de Vatican II, revenons à *DV* afin d'explicitier le rôle de la théologie que G. Vergauwen mentionne. C'est à elle que revient, comme partie intégrante de la vie de l'Église, la tâche d'analyser et d'accompagner les différents processus et aspects de la Tradition dont il a été question jusqu'ici, ce qui ne réduit bien entendu en rien le rôle du Magistère. Ceci dit, c'est aussi en large partie la théologie en tant qu'intelligence de la foi qui a préparé les énoncés conciliaires et donc magistériels, et c'est encore elle qui joue un rôle central pour l'élaboration d'une

⁹¹ G. VERGAUWEN, « Tradition, inculturation et renouveau », dans O.H. PESCH – J.M. VAN CANGH (éd.), *Comment faire de la théologie aujourd'hui ?*, Paris, Cerf, 2003, pp. 347-366, ici pp. 365s. Cf. aussi G. VERGAUWEN, « Wider die schwache Vernunft. Notizen am Rande der Enzyklika *Fides et Ratio* », dans A.R. BATLOGG – M. DELGADO – R.A. SIEBENROCK (éd.), *Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi. Festschrift für Karl H. Neufeld SJ*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2004, pp. 308-319, ici pp. 318s.

saine herméneutique conciliaire, qui, évidemment, s'inscrit, elle aussi, dans l'ensemble de la vie de l'Église qu'elle veut en même temps servir.⁹² De toute façon, en évoquant la théologie, *DV*, n. 24 résume fort bien l'enracinement de la Tradition dans un ensemble qui explicite en quelque sorte, certes à partir d'une tâche particulière dans la vie de l'Église, l'horizon global décrit en *DV*, n. 8, tout en démontrant le caractère fondamental de la Parole de Dieu : « La théologie sacrée s'appuie sur la Parole de Dieu écrite, inséparable de la sainte Tradition, comme sur un fondement permanent ; en elle aussi elle se fortifie, s'affermite et se rajeunit toujours, tandis qu'elle scrute, sous la lumière de la foi, toute la vérité qui se puise cachée dans le mystère du Christ. Les Saintes Écritures contiennent la Parole de Dieu et, puisqu'elles sont inspirées, elles sont vraiment cette Parole ; que l'étude de la Sainte Écriture soit donc pour la théologie sacrée comme son âme. Que le ministère de la parole, qui comprend la prédication pastorale, la catéchèse, et toute l'instruction chrétienne, où l'homélie liturgique doit avoir une place de choix, trouve, lui aussi, dans cette même parole de l'Écriture, une saine nourriture et une sainte vigueur. »

Comme le montre le concile même, la théologie n'existe pas sans théologiens, ce qui renvoie à la fois à une certaine subjectivité de toute approche théologique, mais aussi à sa dimension spirituelle et existentielle. En même temps, ces approches théologiques subjectives, enracinées et donc partielles, s'inscrivent dans une rationalité et une scientificité de la théologie qui dépasse, selon différentes manières, la subjectivité des différents théologiens et

⁹² Pour l'herméneutique conciliaire, voir notamment G. ROUTHIER, *Vatican II. Herméneutique et réception*, coll. « Héritage et projet », n. 69, Montréal, Fides, 2006.

leurs théologies.⁹³ Ceci est encore plus vrai de son ecclésialité.⁹⁴ Comme le montrent également au mieux le concile et sa réception, il faut prendre en considération la succession des générations, chacune marquée par son temps, mais aussi par le rapport à la génération précédente.⁹⁵ Dans ce sens, dégager dans quel sens on peut ainsi parler de Vatican II comme concile de la Tradition revient à essayer de correspondre à cette « vocation des théologiens de la génération postconciliaire (qui) est de permettre au corps ecclésial tout entier de faire les apprentissages réalisés au cours du concile ». ⁹⁶

⁹³ Pour mieux comprendre Vatican II, E. FOUILLOUX, « Les théologiens romains à la veille de Vatican II », dans J.D. DURAND (éd.), *Histoire et théologie. Actes de la Journée d'études de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine*, coll. « Bibliothèque Beauchesne », n. 27, Paris, Beauchesne, 1994, pp. 137-160, ici p. 137, propose donc de « glisser de la théologie aux théologiens ». Voir aussi M. QUINSKY, « Vers un Concile pastoral ? La réception (ou non-réception) des travaux de Chenu et Congar au cours de la phase préparatoire de Vatican II », pp. 149-164, pour la complémentarité de cette perspective avec celle qui va dans l'autre sens : « des théologiens à la théologie ». Un certain nombre d'enjeux sont soulevés dans les contributions, certes très nuancées, de J.P. JOSSUA, « De la théologie au théologien », *Concilium* 60 (supplément) (1970), pp. 55-60 ; IDEM, « La condition des théologiens depuis Vatican II, vue par l'un d'entre eux », *Archives des sciences sociales des Religions* 62 (1986), pp. 119-134.

⁹⁴ À titre d'exemple, C. DAGENS, « Le ministère théologique et l'expérience spirituelle des chrétiens », *Nouvelle revue théologique* 98 (1976), pp. 530-543, met en rapport Vatican II et une théologie qui l'avait « accompagné et souvent devancé » (p. 532) à partir des parcours théologiques de Marie-Dominique Chenu et d'Yves Congar – ce dernier se référant « au mouvement profond de la Tradition » (p. 531) : « Le Concile ne faisait ainsi que manifester, au niveau de l'Église universelle, les liens très étroits qui s'étaient tout naturellement tissés entre la réflexion théologique de Chenu et de Congar et l'expérience des chrétiens » (p. 532).

⁹⁵ À ce sujet, voir G. ROUTHIER, « Le Concile Vatican II livré aux interprétations de générations successives », *Science et Esprit* 61 (2009), pp. 237-255.

⁹⁶ G. ROUTHIER, « Les avatars de la crise moderniste », p. 292.

2. La mise en perspective de la Tradition dans le sillage de Vatican II

La Tradition est mise en valeur par le concile comme une dimension qui permet d'équilibrer, d'orienter et d'inspirer la vie ecclésiale aux prises avec l'histoire, et ceci dans un souci pastoral. Afin de mesurer la portée du texte de Vatican II, il convient donc de bien saisir ces nouvelles perspectives impliquées, d'une manière ou d'une autre, dans les documents conciliaires.

2.1 Un nouveau regard sur la relation entre « Écriture et Tradition »

Si Vatican II n'a pas résolu tous les problèmes contenus dans l'expression « Écriture et Tradition », il a permis de reconsidérer l'ensemble de cette relation dans une perspective constructive et ouverte pour l'avenir.⁹⁷ Avant tout, il faut considérer que l'expression « Écriture et Tradition » n'est pas anodine, mais qu'elle résulte d'un certain nombre d'évolutions et de processus de l'histoire chrétienne. En lien avec une théologie controversiste de l'époque de la Réforme et de la Contre-Réforme, l'expression risque de perpétuer des impasses qui ont pu accompagner les questions et les réponses dans leur forme historique.⁹⁸ Or, Vatican II permet de situer l'ensemble des questions liées à la relation entre « Écriture et Tradition » dans une théologie renouvelée de la Révélation d'un côté, et dans une vision renouvelée de l'histoire de la pensée chrétienne de l'autre.

Tel que cela est exprimé dans la constitution *Dei Verbum*, la Révélation est, à divers titres, à l'origine et de l'Écriture et de la Tradition. Ce n'est donc que par rapport à elle qu'on peut concevoir

⁹⁷ Voir A. BUCKENMAIER, « *Schrift und Tradition* » seit dem Vatikanum II, coll. « Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien », n. 62, Paderborn, Bonifatius, 1996.

⁹⁸ Pour les enjeux voir D. WIEDERKEHR, « Das Prinzip Überlieferung », pp. 103s.

le but et le contenu de l'Écriture et de la Tradition. Cette clarification de Vatican II a permis une vision œcuménique de la relation entre Écriture et Tradition, à l'instar de celle exprimée par la *Gemeinsame Erklärung* de l'*Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen* [la *Déclaration commune du groupe de travail œcuménique de théologiens réformés et catholiques*] au sujet du canon, de l'Écriture et de la Tradition.⁹⁹ Certes, toutes les questions débattues entre les confessions ne sont pas résolues, mais

⁹⁹ « Im ökumenischen Dialog zu dem Themenkreis ‚Kanon-Schrift-Tradition‘ zeigen sich bemerkenswerte Übereinstimmungen bzw. Verständigungsfortschritte. Einverständnis besteht darüber, dass die Hl. Schrift zu ihrer Heilsgenügsamkeit einer inhaltlichen Ergänzung durch kirchliche Zusatztraditionen nicht bedarf. [...] Die These der materialen Suffizienz der Schrift hat sich in der katholischen Theologie der Gegenwart inzwischen weithin durchgesetzt und als sachlich überzeugend erwiesen. Katholische und evangelische Theologen können sonach gemeinsam bezeugen : Die Hl. Schrift enthält alle heilsnotwendige Wahrheit des Glaubens und lässt sie als solche verstehen. Weil sie im materialen Sinne suffizient ist, kann sie als Kriterium für die Evangeliumsgemässheit aller kirchlichen Verkündigung und allen kirchlichen Lebens fungieren. Das Verhältnis von Schrift und Tradition ist daher nicht als das zweier sich ergänzender Offenbarungsquellen vorzustellen. Vielmehr gibt es nur eine Quelle des Heils, nämlich die im Geist manifeste Offenbarung Gottes in Jesus Christus, dem auferstandenen Gekreuzigten, wie sie in der apostolischen Verkündigung als Evangelium bezeugt und in der Hl. Schrift suffizient beurkundet ist. » [« Dans le dialogue œcuménique à propos de la thématique "Canon – Écriture - Tradition", des concordances et des progrès de compréhension remarquables se font jour. L'accord consiste en ce que la sainte Écriture du fait de sa complétude salvifique n'a pas besoin d'un complément de contenu par des traditions ecclésiales supplémentaires. [...] La thèse de la suffisance matérielle de l'Écriture s'est entretenu largement imposée dans la théologie catholique contemporaine et s'est avérée comme fondamentalement convaincante. Les théologiens catholiques et protestants peuvent ainsi affirmer de concert : la sainte Écriture contient toute la vérité de foi nécessaire au salut, et celle-ci se laisse comprendre en tant que telle. Comme elle est suffisante matériellement, elle peut fonctionner comme critère de conformité évangélique pour toute prédication ecclésiale et toute vie ecclésiale. Le rapport entre Écriture et Tradition ne doit donc pas être représenté comme celui de deux sources de Révélation qui se complètent. Bien plus, il n'y a qu'une seule source de salut, à savoir la Révélation de Dieu manifestée par l'Esprit en Jésus Christ, le Crucifié Ressuscité, telle qu'elle est affirmée dans la prédication apostolique en tant qu'Évangile et qu'elle est documentée de manière suffisante dans l'Écriture sainte. »] (ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN, « Kanon – Heilige Schrift – Tradition. Gemeinsame Erklärung », dans W. PANNENBERG – T. SCHNEIDER (éd.), *Verbindliches Zeugnis, I. Kanon – Schrift – Tradition*, coll. « Dialog der Kirchen », n. 7, Freiburg im Breisgau / Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, pp. 371-397, ici pp. 385s.).

il est incontestable que c'est grâce à Vatican II que la compréhension catholique de la Tradition est entrée dans une nouvelle phase œcuménique. Cette sensibilité œcuménique est le résultat d'une plus grande fidélité à la Tradition catholique au sens propre du terme. C'est ce que démontre également un essai de classification de Walter Kasper,¹⁰⁰ dont l'œuvre est en quelque sorte une réception de Vatican II, inscrivant par la même occasion le concile dans l'ensemble de la Tradition.¹⁰¹ Cet essai est exemplaire dans ce qu'il permet en guise de nouvelles perspectives ouvertes par Vatican II au sujet de la relation entre Écriture et Tradition.¹⁰² C'est pourquoi il vaut la peine de s'arrêter un peu plus longuement sur les interprétations de Kasper avant de dégager une autre nouvelle perspective ouverte par l'*Arbeitskreis*.

Kasper distingue trois modèles principaux de la relation entre Écriture et Tradition. Le premier modèle est celui de l'Église ancienne, dont le deuxième concile de Nicée est l'expression la plus emblématique, le deuxième modèle résulte du concile de Trente et le troisième est celui de Vatican II. Dans l'Église ancienne d'abord, les notions de Révélation, Église et Tradition s'entremêlent et ne sont guère distinguées. Si l'Écriture contient toutes les vérités indispensables pour le salut, la nécessité d'une certaine interprétation de la Bible est incontestée. Selon Kasper, il s'agit là d'une grande

¹⁰⁰ W. KASPER, « Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive », dans W. PANNENBERG – T. SCHNEIDER (éd.), *Verbindliches Zeugnis, I. Kanon – Schrift – Tradition*, pp. 335-370.

¹⁰¹ Pour le rôle de Vatican II dans son cheminement théologique et plus particulièrement ecclésiologique, voir W. KASPER, « Die Kirche Jesu Christi – auf dem Weg zu einer Communio-Ekklesiologie » (pp. 15-120, ici p. 23-25) et « Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen » (pp. 200-211), dans IDEM, *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I*, coll. « Walter Kasper Gesammelte Schriften », n. 11, Freiburg im Breisgau, Herder, 2008. Pour une vue d'ensemble, voir G. ROUTHIER, « L'ecclésiologie catholique dans le sillage de Vatican II. La contribution de Walter Kasper à l'herméneutique de Vatican II », *Laval théologique et philosophique* 60 (2004), pp. 13-51.

¹⁰² En fait, le résumé suivant de la classification opérée par Kasper est orienté par cette conviction que Vatican II a ouvert de nouvelles perspectives.

vision intégrale.¹⁰³ L'Église est considérée comme une représentation « réelle-symbolique » et sacramentelle de Jésus Christ. Les nombreuses références des énoncés de l'Écriture et des Pères avaient pour but d'illustrer cette continuité et identité de la foi – si on vivait la Tradition, on était en quelque sorte dispensé de la théoriser de manière abstraite.¹⁰⁴ Ceci dit, Kasper ajoute que cette vision intégrale est bien évidemment marquée par son temps. Il est donc tout naturel que les critères appliqués par des époques ultérieures à la compréhension de l'histoire n'entrent pas en jeu et que la manière de traiter l'histoire et l'historicité reste à un état précritique.

Au fur et à mesure,¹⁰⁵ les différents aspects réunis dans cette vision intégrale ainsi que cette vision intégrale elle-même ont été confrontés à de nouveaux défis résultant de l'évolution dans la vie et la pensée chrétiennes : des auteurs tels qu'Henri de Gand (1217-1293), Jean Duns Scot (1266-1308) ou Marsile de Padoue (1275-1342) témoignent d'une sorte d'éveil de la pensée historique critique : Au 12^{ème} siècle notamment, des groupes à l'intérieur de l'Église cherchaient à mener une vie correspondant à la simplicité de l'Évangile. Les querelles entre le pape et l'empereur conduisaient à des débats canoniques très vifs. Des théologiens tels que Jan Hus

¹⁰³ « Eine grossartige ganzheitliche Einheitsschau » (W. KASPER, « Das Verhältnis von Schrift und Tradition », p. 344). Voir aussi *idem*, p. 340 : « So sind Schrift und Tradition nicht zwei sich ergänzende Quellen, sondern zwei Wege und Formen, in denen der eine apostolische Glaube im Heiligen Geist auf uns kommt. Man kann ebensogut sagen, die Schrift sei alles, wie, die Tradition sei alles. Beide gehören unlösbar zusammen. Weder ist die Schrift ohne die Kirche noch die Kirche ohne die Schrift. » [« Ainsi, l'Écriture et la Tradition ne sont pas deux sources qui se complètent, mais deux voies et formes par lesquelles l'unique foi apostolique nous parvient dans l'Esprit Saint. On peut ainsi bien affirmer que l'Écriture est le tout ou que la Tradition est le tout. Les deux appartiennent de manière indissoluble l'une à l'autre. L'Écriture n'existe pas sans l'Église, ni l'Église sans l'Écriture. »]

¹⁰⁴ « Man lebte die Tradition; das entledigte der Aufgabe, sich ihrer angestrengt zu vergewissern. » [« On vivait la Tradition ; cela dispensait de la tâche de devoir s'en assurer assidûment. »] (W. KASPER, « Das Verhältnis von Schrift und Tradition », p. 344)

¹⁰⁵ Pour ce qui suit, voir *idem*, pp. 344s.

(1369-1415) et John Wyclif (1330-1384) argumentaient avec la Bible contre certaines traditions humaines, ce qui n'était pas sans susciter des positions opposées. Autour des conciles du 15^{ème} siècle à Constance et à Bâle-Ferrare-Florence, les rapports entre le concile et le pape furent fortement disputés. Si l'humanisme favorisait le jugement de conscience, la plupart des théologiens argumentaient alors en faveur de l'autorité de l'Église.¹⁰⁶ La question principale était donc le rapport entre l'Église et l'Écriture.

La Réforme a poussé plus loin les questions théologiques liées à ce rapport. Martin Luther (1483-1546), mettant en œuvre le principe du « *sola Scriptura* », ne concevait plus ce rapport entre Évangile et Église comme un ensemble intégral. Il opposa plutôt en quelque sorte l'Évangile et l'Église, celui-ci étant le critère et le correctif de celle-là. Ceci mena à une modification de la question des relations entre Écriture et Église, qui se déplaça vers celle des rapports entre Écriture et Tradition. Car si l'Écriture est le critère et la base de l'Église, les questions du comment il faut l'interpréter et de qui en a l'autorité ne sont pas évidentes. On comprend dès lors que la définition de la Tradition, et plus particulièrement la valeur théologique qu'on attribue à ses différents aspects et dimensions (Trente parle effectivement plutôt des traditions que de la Tradition), est établie de plus en plus en face à face de celle de l'Écriture.

C'est dans ce contexte que le concile de Trente, non sans tenir compte de la dimension intégrale de la Tradition héritée de l'Église ancienne, a entrepris une définition des rapports entre Écriture et Tradition. Ainsi, le 8 avril 1546, lors de sa quatrième session, Trente proclama que Dieu est l'auteur de l'Ancien comme du Nouveau Testament. Selon le concile, il faut porter la même révérence envers les deux Testaments, d'une part, et envers la Tradition, d'autre

¹⁰⁶ *Idem*, p. 345, où Kasper n'hésite pas de parler d'un « *kirchlicher Fideismus* » [un « *fidéisme ecclésial* »].

part.¹⁰⁷ Contrairement à une certaine interprétation posttridentine, très influente il est vrai pour la suite de l'histoire de la théologie, le concile de Trente n'a pas défini le rapport entre Écriture et Tradition dans le sens d'un « *partim-partim* », selon lequel la vérité serait contenue en partie dans l'Écriture et en partie dans la Tradition ou les traditions.¹⁰⁸ Au contraire, le « et » utilisé par Trente permet effectivement de considérer ce rapport de manière beaucoup plus nuancée. Selon Kasper, Trente renoue ainsi avec la vision de l'Église ancienne. Certes, le contexte apologétique régnant après Trente a favorisé une définition beaucoup moins ouverte de ce rapport, selon les intentions profondes des Réformateurs et c'est ainsi que la théorie des deux sources de la Révélation put se développer.¹⁰⁹ Du côté catholique, la question se tourna avant tout vers celle de l'autorité du Magistère.¹¹⁰ Selon Kasper, c'est le principe de l'autorité qui prévaut de plus en plus sur le principe de la Tradition, et il n'hésite pas à parler d'une compréhension de la Tradition monopolisant le rôle du Magistère.¹¹¹ Cette compréhension serait devenue caractéristique pour les temps modernes.

¹⁰⁷ « Omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. » [« Tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, ayant tous deux Dieu pour unique auteur, ainsi que les traditions touchant aussi bien à la foi qu'aux mœurs, celles issues de la bouche même du Christ, celles dictées par le Saint Esprit et conservées dans l'Église catholique selon une succession ininterrompue méritent un accueil et une révérence fidèle de même degré. »] (*Denzinger-Hünemann*, p. 1501)

¹⁰⁸ Cf. W. KASPER, « Das Verhältnis von Schrift und Tradition », p. 349, avec référence à Joseph Rupert Geiselmann. Pour la discussion déclenchée par le professeur de Tübingen, voir en outre A. BUCKENMAIER, « *Schrift und Tradition* » *seit dem Vatikanum II*, pp. 198-207.

¹⁰⁹ Cf. W. KASPER, « Das Verhältnis von Schrift und Tradition », p. 349.

¹¹⁰ Cf. *idem*, p. 350.

¹¹¹ Dans *idem*, p. 352, Kasper parle de « lehramtszentriertes, ja lehramtsmonopolistisches Traditionsverständnis » [« une compréhension de la Tradition centrée sur le Magistère, ou mieux monopolisée par le Magistère »].

Il est évident qu'un certain nombre de questions non résolues par Trente allaient défier d'autant plus l'Église et la théologie que de nouvelles questions surgissaient à l'horizon, en particulier celle d'une conscience historique de plus en plus marquée. C'est dans ce sens que la compréhension de la Tradition entra dans une nouvelle phase avec Vatican II, troisième modèle évoqué par Kasper. Ce modèle renoue non seulement avec la vision intégrale de l'Église ancienne, mais prend aussi en considération les nouveaux acquis et défis de la pensée humaine. En ce qui concerne la question des rapports entre Écriture et Tradition, Vatican II insiste sur la Révélation comme source et sur l'Évangile comme base, ce qui est d'une importance œcuménique majeure. Comme le montre Kasper, une réflexion œcuménique a pu saisir l'histoire de la Tradition non plus dans une perspective controversiste et apologétique, mais dans une vision complémentaire et constructive. Ce qu'on avait l'habitude de considérer comme un rapport tendu peut désormais être considéré comme une relation fructueuse, les tensions mêmes pouvant engendrer par là de nouvelles perspectives.

C'est ce que montrent au mieux les conclusions tirées par l'*Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen* dans son document déjà cité sur le canon, l'Écriture Sainte et la Tradition. Ainsi, les catholiques peuvent reconnaître, suite à Vatican II, la suffisance de l'Écriture,¹¹² de même que les protestants reconnaissent la nécessité d'une prise en considération de la Tradition, puisque l'Écriture elle-même en est une expression.¹¹³

¹¹² *Gemeinsame Erklärung*, p. 385.

¹¹³ « Berücksichtigt man Begriffsgeschichte und Bedeutungswandel des Wortes "Tradition", dann widerspricht es nicht dem evangelischen Verständnis von der Bedeutung der Hl. Schrift, wenn man sagt : Die in einem langen Überlieferungsprozess im Raum der Kirche entstandene und kanonisch gewordene Schrift ist selbst eine Traditions-gestalt, nämlich die bleibend massgebliche Gestalt der apostolischen Verkündigung mit Einschluss ihrer Grundlagen in den alttestamentlichen Schriften. Unter denselben Voraussetzungen widerspricht es nicht dem römisch-katholischen Schriftverständnis, wenn man sagt : Alle kirchlichen Traditionen haben an der Schrift den Massstab ihrer Geltung. » [« Si l'on considère l'histoire du concept et le changement de signification du mot "Tradition", cela ne

Jusque dans la formule, on voit ici préfiguré ce *consensus différencié* qui n'est pas en premier lieu une méthode technique, mais une manière chrétienne de saisir la pluralité dans l'unité et l'unité dans la pluralité.¹¹⁴ Quant aux questions concrètes liées à la relation entre Écriture et Tradition, le dialogue œcuménique peut désormais les situer dans un horizon plus large, au sein duquel les accentuations confessionnelles n'ont plus de caractère exclusif, mais mènent plus loin la recherche commune de la vérité.¹¹⁵ Plus généralement, la

contredit pas la compréhension protestante de l'importance de la sainte Écriture que d'affirmer : l'Écriture née et devenue canonique à travers un long processus de Tradition dans le cadre de l'Église est elle-même une forme de Tradition, à savoir la forme de la prédication apostolique qui demeure la référence en employant ses fondements dans les écrits vétérotestamentaires. Selon les mêmes présupposés, cela ne contredit pas la compréhension catholique-romaine de l'Écriture si l'on affirme : Toutes les traditions ecclésiales trouvent dans l'Écriture la mesure de leur validité. »] (*idem*, p. 388)

¹¹⁴ H. LEGRAND, « Le consensus différencié sur la doctrine de la Justification (Augsbourg 1999). Quelques remarques sur la nouveauté d'une méthode », *Nouvelle revue théologique* 124 (2002), pp. 30-56 ; IDEM, « La légitimité d'une pluralité de "formes de pensée" (*Denkformen*) en dogmatique catholique. Retour sur la thèse d'un précurseur : Otto Hermann Pesch », dans F. BOUSQUET et al. (éd.), *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, Desclée, 2002, pp. 685-704 ; IDEM, « Receptive Ecumenism and the Future of Ecumenical Dialogues – Privileging Differentiated Consensus and Drawing its Institutional Consequences », dans P.D. MURRAY (éd.), *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning*, pp. 385-398. Pour le rapport entre dogme et vie dans le contexte des discussions autour du *consensus différencié*, voir aussi H.C. ASKANI, « Le statut des énoncés dogmatiques. Réponse à : *Herméneutique et vérité. Des énoncés dogmatiques en contexte œcuménique* d'Hervé Legrand », *Recherches de science religieuse* 95 (2007), pp. 529-544.

¹¹⁵ « Es ist unstrittig, dass sogar für die bleibend massgebliche Traditionsgestalt der Schrift, erst recht dann für die kirchlichen Traditionen an der Unterscheidung von Gotteswort und Menschenwort und an dem Kriterium festzuhalten ist, nach dem zwischen evangeliumsgemässer und evangeliumswidriger Lehre und Praxis in der Kirche zu unterscheiden ist. Eine Verständigung darüber wird die Verhältnisbestimmung von Geist und Buchstaben sowie Gesetz und Evangelium einbeziehen müssen. Die dafür vorhandenen gemeinsamen Ansätze (Augustin, Thomas von Aquin, Luther u.a.) müssten im Blick auf die richtende und rettende Wirkung des Wortes Gottes behandelt werden. » [« Il est incontestable que même pour la forme de Tradition de l'Écriture demeurant la référence, et donc ensuite pour les traditions ecclésiales, qu'il faut s'en tenir à la différenciation entre Parole de Dieu et parole des hommes et à ce critère selon lequel il faut distinguer entre un enseignement et une pratique dans l'Église conformes ou opposées à l'Évangile. Une explication à ce propos doit englober les déterminations des rapports entre Esprit et lettre et entre

Révélation n'est pas seulement la source de toute compréhension de l'Écriture et de la Tradition, mais elle oriente aussi le processus de l'interprétation de l'Écriture qui coïncide, dans la vie de l'Église, avec la transmission de la foi dans un sens eschatologique.¹¹⁶ C'est en effet la dimension eschatologique qui permet de considérer la pluralité comme une richesse inépuisable, inscrivant les innombrables vies humaines dans cette histoire entre Dieu et les hommes, dont témoigne la Bible.

2.2 Un nouveau regard sur l'Écriture

Le plus important dans ce changement de perspective est sans doute que l'élargissement et l'approfondissement de la compréhension de la Tradition vont de pair avec un élargissement et un approfondissement de la compréhension de l'Écriture, comme le montrent les exemples suivants. Dans le sillage de la mise en perspective opérée par Vatican II, il est désormais possible de reconsidérer les rapports entre Écriture et Tradition dans le sens d'une tension fructueuse tournée vers l'avenir. En fait, la question des rapports entre Écriture et Tradition a attiré l'attention sur une question qu'il faut traiter au préalable, à savoir celle de savoir ce qui est désigné par « Écriture ». Il n'est pas lieu ici de retracer l'histoire de la question du « canon »¹¹⁷.

Or, poser la question du canon revient à se demander comment la Révélation peut être mise sous forme de texte,¹¹⁸ question

loi et Évangile. Les approches convergentes disponibles à ce propos (Augustin, Thomas d'Aquin, Luther, entre autres) devraient être traitées en fonction de la puissance de jugement et de salut de la Parole de Dieu. »] (*Gemeinsame Erklärung*, p. 388)

¹¹⁶ Pour la dimension eschatologique du *consensus différencié*, voir H. LEGRAND, « Le consensus différencié », en particulier pp. 47-49.

¹¹⁷ *Gemeinsame Erklärung*, en particulier pp. 374-383.

¹¹⁸ Pour des réflexions pertinentes à ce sujet voir O. RIAUDEL, « La Parole et sa lettre », dans J. FAMERÉE (éd.), *Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile*, coll. « Unam Sanctam – Nouvelle Série », Paris, Cerf, 2012, pp. 247-264, en particulier pp. 248 et 261 ; voir aussi K. LEHMANN, « Von

étroitement en rapport à celle de savoir comment la Révélation ainsi documentée peut être transmise. Ainsi, au lieu de parler sans différencier d'« Écriture et Tradition », on pourrait préciser cette relation complexe en recourant à des expressions complémentaires telles que « Tradition dans l'Écriture », « Tradition en tant qu'Écriture », « Écriture en tant que Tradition », « Écriture dans la Tradition », chacune renvoyant à un aspect particulier de la formation et de la transmission du canon. Considéré dans cette multiformité, le rapport entre Écriture et Tradition, avant d'être source de conflits, est source d'une réflexion plus poussée sur l'articulation entre éléments divins et humains dans la Bible, et, à partir de là, dans l'histoire humaine. Si cela implique évidemment des questions telles que celle du rapport entre nature et grâce, ces questions sont par là même renvoyées à la Révélation comme horizon de réponse.

L'existence même de la question du canon implique l'aveu que nous n'arriverons jamais à une fin en voulant saisir la multiplicité inhérente de la Bible. Au contraire, elle renvoie à cette richesse inépuisable que même une réponse définitive à la question du canon ne saurait limiter. Dans le sens où la question du canon fait partie de la Tradition, c'est inhérent à la Tradition de ne cesser de s'orienter à l'Écriture dans sa diversité. Ainsi, on comprend aussi l'intérêt du débat autour d'une « exégèse canonique »¹¹⁹. Ce débat illustre particulièrement bien les questions liées à cette richesse du témoignage biblique que les différentes approches scientifiques et spirituelles mettent en lumière. Si *Dei Verbum*, n. 12 a clairement

der Schriftwerdung des Wortes Gottes. Besinnung rund um das Wort Tradition », dans W. EISELE – C. SCHAEFER – H.U. WIEDEMANN (éd.), *Aneignung durch Transformation. Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum. Festschrift für Michael Theobald*, coll. « Herders Biblische Studien », n. 74, Freiburg im Breisgau, Herder, 2013, pp. 509-523.

¹¹⁹ Voir à ce sujet COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, coll. « Documents des Églises », Paris, Cerf, 1994, en particulier le paragraphe I.C.1, « Approche canonique ». Pour les discussions qui ont accompagné l'élaboration ce document voir aussi H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt, Primus Verlag, 2007, pp. 89-93.

reconnu l'intérêt de l'exégèse historico-critique,¹²⁰ l'exégèse canonique peut être comprise comme une manière de saisir l'Écriture dans son ensemble. L'idée d'une « exégèse topologique » esquisse une possibilité de démontrer la complémentarité des différentes approches.¹²¹ Cette complémentarité se fait à l'aide de la Tradition qui, pour cette même raison, doit être en permanence reconsidérée à la lumière de l'Écriture. En effet, et ceci d'autant plus que l'on reconnaît la place centrale de la Bible dans la vie de l'Église, c'est la question de l'herméneutique biblique qui apparaît ainsi au centre des réflexions sur la Tradition – et vice versa.

Cette question honore à la fois les intentions profondes de la théologie issue de la Réforme, comme le montre la réaction de Lukas Vischer, mais aussi les acquis du ressourcement patristique qui a marqué les alentours de Vatican II et qui est représenté au mieux par Henri de Lubac.¹²² D'une certaine manière, la formule « Tradition

¹²⁰ Voir aussi H. HOPING, « Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* », pp. 771-774.

¹²¹ Selon U. ROTH, *Die Grundparadigmen christlicher Schriftauslegung – im Spiegel der Auslegungsgeschichte von Psalm 110*, coll. « Dogma und Geschichte », n. 8, Münster, LIT Verlag, 2008, p. 274, *Dei Verbum* est le « Höhe- und zugleich Wendepunkt » [« le sommet et en même temps le tournant »] d'un processus d'*aggiornamento* dans le domaine de l'herméneutique biblique. Son plaidoyer pour une vue d'ensemble des différentes intentions exégétiques et notamment ses réflexions autour d'une « *topologische Exegese* » (p. 294) légitimant, à partir de *Dei Verbum* (p. 295) la pluralité des interprétations méritent attention, même si cela ne nécessite pas forcément de souscrire à l'ensemble de son interprétation, marquée par la philosophie de Heribert Boeder, de l'histoire de la Tradition.

¹²² L. FIGOUREUX, « Lubac, Henri de », dans M. QUINSKY – P. WALTER (éd.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, pp. 178-180 ; R. VODERHOLZER, « Henri de Lubac Wegbereiter und Kommentator des Zweiten Vatikanischen Konzils », dans H. DE LUBAC, *Krise zum Heil. Eine Stellungnahme zur nachkonziliaren Traditionsvergessenheit*, Berlin, Morus Verlag, 2003², pp. 7-20 ; R. VODERHOLZER, « Dogma und Geschichte. Henri de Lubac und die Wiedergewinnung der historischen Dimension als Moment der Erneuerung der Theologie », dans IDEM, *Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung. Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 2013, pp. 17-36.

ecclésiale en tant qu'herméneutique biblique »¹²³, qu'il faut bien sûr comprendre selon une visée très large, résume l'essence même de la Tradition dans le sens que le rapport entre l'Écriture et la vie ecclésiale en est constitutif. Ceci dit, l'Église ne cesse d'apprendre à lire la Bible, que ce soit à travers des expériences au niveau pastoral ou à travers le dialogue philosophico-théologique.¹²⁴ Ainsi conçue dans sa dimension ecclésiale, l'herméneutique biblique n'est de loin pas une simple affaire de quelques biblistes professionnels, mais de toute l'Église « dans le monde de ce temps »¹²⁵. C'est ainsi qu'elle est à la base d'une Tradition conçue comme « processus créatif »¹²⁶.

2.3 Un nouveau regard sur l' « extérieur » de la Tradition

Tout au long de son histoire, la Tradition a généré des connaissances, savoirs et compréhensions, mais elle a également été enrichie et défiée par des connaissances, savoirs et compréhensions qui ont été générées à l'extérieur des processus et dynamiques de la Tradition chrétienne. Il suffit de mentionner, au plan historique, le nom de Galileo Galilei (1564-1642), dont Mgr Elchinger a réclaté la réhabilitation lors de l'élaboration de la constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes* afin de parvenir à une meilleure relation entre foi, culture et sciences.¹²⁷

¹²³ U. KUTHER, *Kirchliche Tradition als geistliche Schriftauslegung. Zum theologischen Schriftgebrauch in Henri de Lubacs "Die Kirche. Eine Betrachtung"*, coll. « Studien zur Traditionstheorie / Studies in tradition theory », n. 5, Münster, LIT Verlag, 2001.

¹²⁴ Voir de manière exemplaire F.X. AMHERDT, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School*. Préface de Philibert Secretan, Paris / Saint-Maurice, Cerf / Saint-Augustin, 2004.

¹²⁵ Voir aussi C. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II*, pp. 753ss.

¹²⁶ C. THEOBALD, « Tradition als kreativer Prozess. Eine fundamentaltheologische Herausforderung », dans W. EISELE – C. SCHAEFER – H.U. WIEDEMANN (éd.), *Aneignung durch Transformation. Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum*, pp. 483-508.

¹²⁷ M. QUINSKY, *Geschichtlicher Glaube*, p. 426.

Dans le monde de notre temps, ce sont par exemple les découvertes scientifiques à propos du fonctionnement du cerveau humain, d'un côté, et les découvertes sur l'univers – notamment au CERN près de Genève – de l'autre, qui, chacune à sa manière, défient et enrichissent les réponses de la Tradition par rapport à la foi en Dieu-Créateur.¹²⁸ Plus que jamais, l'ouverture au monde opérée par Vatican II rend explicite cette question de l'intégration d'un savoir initialement généré à l'extérieur de la rationalité théologique. Or, on peut dire qu'elle a marqué certaines époques du christianisme plutôt de manière implicite. Ce n'est donc pas par hasard qu'à la suite de Vatican II, Hans-Joachim Sander et Ottmar Fuchs évoquent le rôle indispensable de cet « extérieur » pour la foi chrétienne dans toutes ses dimensions, liant par là même dans une approche fondamentale et de manière très étroite dogme et pastorale.¹²⁹

Il en va de même dans le domaine interreligieux qui est un exemple particulièrement illustratif quand il s'agit d'analyser les enjeux des rapports entre la Tradition chrétienne et son « extérieur ». Dans un passage-clé, *Nostra Aetate* ne trace pas seulement le chemin d'un dialogue interreligieux qui ne pouvait que commencer avec Vatican

¹²⁸ Voir par exemple J. RAHNER, « Gott im Gehirn ? Neurotheologie zwischen der "Vermessung des Glaubens" und der Vermessenheit naturalistischer Erklärungsversuche von Glaube, Religion und Gott », dans C. BÖTTIGHEIMER – F. BRUCKMANN (éd.), *Glaubensverantwortung im Horizont der « Zeichen der Zeit »*, coll. « Quaestiones disputatae », n. 248, Freiburg im Breisgau, Herder, 2012, pp. 287-303 ; et la documentation du colloque « Vom Higgsteilchen zur Weltformel. "Gottesteilchen" oder : Was die Welt im Innersten zusammenhält » du 18 décembre 2012 à l'Académie catholique du diocèse de Rottenburg-Stuttgart : www.forum-grenzfragen.de.

¹²⁹ H.J. SANDER, « Das Aussen des Glaubens – eine Autorität der Theologie. Das Differenzprinzip in den Loci Theologici des Melchior Cano », dans IDEM – H. KEUL, *Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung*, Würzburg, Echter, 1998, pp. 240-258 ; O. FUCHS, « Glaubenspastoral zwischen Innen und Aussen. Gnadentheologische Überlegungen zum Weltendienst der Kirche », dans J.H. TÜCK (éd.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2012, pp. 493-536.

II.¹³⁰ La déclaration esquisse également un défi pour la compréhension de la Tradition : « L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent sous bien des rapports de ce qu'elle-même tient et propose, cependant reflètent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes. Toutefois, elle annonce, et elle est tenue d'annoncer sans cesse, le Christ qui est "la voie, la vérité et la vie" (Jn 14,6), dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié toutes choses. Elle exhorte donc ses fils pour que, avec prudence et charité, par le dialogue et par la collaboration avec les adeptes d'autres religions, et tout en témoignant de la foi et de la vie chrétiennes, ils reconnaissent, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles qui se trouvent en eux » (NA, n. 2).¹³¹

Avec Vatican II, l'Église reconnaît donc des valeurs qui se trouvent dans les autres religions que le christianisme, tout en annonçant le Christ dont on rappelle la dimension universelle. Le concile incite même les chrétiens à les respecter et même les promouvoir. Plus encore que la question de déterminer si cette reconnaissance constitue un changement de la position de l'Église, la question de savoir comment et de quelles manières, dans une perspective chrétienne, on peut saisir ces valeurs se pose. Plus exactement, il s'agit de savoir quel est le rapport de la Tradition chrétienne à ces manières de saisir des valeurs non-chrétiennes : est-ce que les manières chrétiennes de saisir les valeurs des autres religions sont issues de la seule Tradition chrétienne ou est-ce que ces manières chrétiennes sont générées par le dialogue même, donc par la rencontre de la foi chrétienne avec l'autre ? Dans quelle mesure cette

¹³⁰ R.A. SIEBENROCK, « Theologischer Kommentar zur Erklärung der Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* », *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3 (2005), pp. 591-693, ici p. 665.

¹³¹ [www.vatican.va / Nostra aetate](http://www.vatican.va/Nostra_aetate).

rencontre qui permet aux chrétiens de découvrir les valeurs qui existent dans d'autres religions leur donne-t-elle aussi de redécouvrir leur propre Tradition, et ceci peut-être dans une visée nouvelle qui fait surgir de nouvelles perspectives de cette Tradition ? Quelles sont les limites des rationalités générées par la Tradition quand il s'agit de saisir et de promouvoir les valeurs des autres religions et comment faut-il juger ces limites ?

Quoi qu'il en soit, avec la déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes *Nostra Aetate*, Vatican II ne fait rien de moins que d'inscrire, à partir d'une christologie kénotique et pneumatologique, la foi chrétienne telle qu'elle est pensée et vécue au sein de l'Église dans une vue d'ensemble de l'histoire religieuse du monde selon la perspective d'une histoire du salut.¹³² En fait, « [T]ous les peuples forment, en effet, une seule communauté ; ils ont une seule origine, puisque Dieu a fait habiter tout le genre humain sur toute la face de la terre ; ils ont aussi une seule fin dernière, Dieu, dont la providence, les témoignages de bonté et les desseins de salut s'étendent à tous, jusqu'à ce que les élus soient réunis dans la Cité sainte, que la gloire de Dieu illuminera et où tous les peuples marcheront à sa lumière » (*NA*, n. 1). La « tâche » concrète de l'Église est donc « de promouvoir l'unité et la charité entre les hommes, et aussi entre les peuples » (*NA*, n. 1). Nous retrouvons ici cette mise en perspective eschatologique de la Tradition dans l'histoire du salut au sein de laquelle la Tradition a une dimension sacramentelle.¹³³

¹³² R.A. SIEBENROCK, « Theologischer Kommentar zur Erklärung der Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* », p. 666. Pour les enjeux de la déclaration voir aussi T. RODDEY, *Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Die Erklärung « Nostra aetate » des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt*, coll. « Paderborner Theologische Studien », n. 45, Paderborn, Ferdinand Schöningh Verlag, 2005.

¹³³ W. KASPER, « Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive », p. 358 ; B. SCHOPPELREICH, *Zeichen und Zeugnis. Zum sakramentalen Verständnis kirchlicher Tradition*, coll. « Studien zur Traditionstheorie / Studies in tradition theory », n. 3, Münster, LIT Verlag, 2001, pp. 209s.

Ainsi, le dialogue interreligieux défie la Tradition, mais ceci dans une perspective d'unité de l'humanité qui résulte de l'unité – certes mystérieuse – de l'histoire du salut.¹³⁴ Ceci dit, si cette vue d'ensemble de l'histoire du salut est l'horizon général de la Tradition, elle demande des concrétisations épistémologiques quant aux questions relatives à la Tradition qu'on vient d'esquisser.¹³⁵ Ces concrétisations sont certes plus modestes qu'une vue d'ensemble (humainement impossible) de l'histoire du salut, mais on peut espérer qu'elles contribuent, à leur manière, à faire avancer en commun sur ce chemin de l'histoire du salut tel qu'il est vécu et pensé chrétiennement.

3. Un oubli de Vatican II ? La critique de la Tradition

3.1 Enjeux d'une question

Comme les quelques esquisses précédentes ont pu le démontrer, Vatican II est bien un concile de la Tradition, puisque la largeur et la profondeur de cette dimension centrale de la vie et de la pensée chrétiennes ont été mises en valeur. Ceci dit, pour cette même raison, on peut aussi porter un regard critique sur le concile. C'est ce que fait Walter Kasper quand il affirme que selon Vatican II la notion de la Tradition est si large qu'elle devient pesante et lourde,¹³⁶ malgré l'indéniable grandeur de cette « nouvelle synthèse, qui est dans ses composantes très ouverte ».¹³⁷ De manière générale, faisant

¹³⁴ M. QUINSKY, « Tradition and the Normativity of History within an "Economy of Salvation" ».

¹³⁵ Voir par exemple les recherches de K. VON STOSCH autour d'une théologie comparative, *Komparative Theologie als Wegweiser in die Welt der Religionen*, coll. « Beiträge zur komparativen Theologie », n. 6, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2012.

¹³⁶ « [...] ein so umfassender Traditionsbegriff, wie ihn das Konzil vertritt, kann, ja muss lähmend und erdrückend wirken » [« [...] un concept de Tradition aussi large, tel que le concile l'envisage, peut et même doit paraître pesant et lourd »] (W. KASPER, « Das Verhältnis von Schrift und Tradition », p. 363).

¹³⁷ « [...] eine neue, im einzelnen sehr offene Synthese » (*idem*, p. 362). Notamment, Kasper renvoie aux ouvertures par rapport à la théologie

référence à *DV*, n. 8, l'article central sur la Tradition, Kasper se demande si l'on peut vraiment considérer que tout ce que l'Église a fait ou fait est expression de l'Évangile¹³⁸ et ainsi « Tradition » au sens propre du terme. Aussi, il se demande si ces énoncés de Vatican II ne sont pas un pas en arrière par rapport à Trente et les tentatives prudentes de ce concile du XVI^{ème} siècle de porter un regard critique sur les traditions, même si Kasper ajoute aussitôt que la compréhension de la Tradition par Vatican II n'est « acritique »¹³⁹ qu'à première vue.

De son côté, Joseph Ratzinger renvoie à l'intervention *in aula* du cardinal Albert Gregory Meyer (1903-1965)¹⁴⁰ lors de la congrégation générale du 30 septembre 1964.¹⁴¹ D'après l'archevêque de Chicago, on ne peut pas qualifier tout ce qui se passe dans la vie de l'Église comme Tradition légitime, de même que toutes les traditions qui se forment ne sont pas en elles-mêmes des réalisations du mystère de Jésus Christ. Aussi, il y aurait des traditions qui défigurent le message évangélique. Suite à cette intervention du cardinal états-unien, le texte final de *Dei Verbum* ne formule plus que l'Église transmet « omne [...] quod ipsa est, omne quod habet, omne quod credit » [« tout ce qu'elle est, tout ce qu'elle a, tout ce qu'elle croit »], comme c'était prévu dans une certaine phase de sa rédaction, mais seulement « omne quod ipsa est, omne quod credit » [« tout ce qu'elle est, tout ce qu'elle croit »]. Joseph Ratzinger fait sien la critique de Meyer et juge en plus que le changement de texte ne reprend pas suffisamment en compte la

néoscholastique, la capacité d'intégrer la compréhension moderne de la Tradition telle qu'elle s'est exprimée chez Möhler, Newman et Scheeben.

¹³⁸ Cf. *idem*, p. 357.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ M. QUINSKY, « Meyer, Albert Gregory », dans IDEM – P. WALTER (éd.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, pp. 193s.

¹⁴¹ Voir J. RATZINGER, « Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution "Dei Verbum" », pp. 756s.

profondeur de ses remarques.¹⁴² Ainsi, Vatican II n'aurait pas apporté de solution à un problème déjà laissé sans réponse par Trente, de même qu'une chance pour le dialogue œcuménique n'aurait pas été saisie. Ceci d'autant plus que la mention de la possibilité d'une critique de la Tradition aurait été plus fructueuse pour le dialogue œcuménique que la dispute « fictive »¹⁴³ autour de la suffisance matérielle de l'Écriture.

Comment faut-il juger le fait que Vatican II ne parle guère de la critique de la Tradition ? Tout d'abord, Vatican II a renoué en quelque sorte avec une vision patristique et donc « holistique » de la Tradition qui en voit notamment la valeur positive. Ensuite, le concile voulait démontrer, dans un langage positif, une compréhension renouvelée de la Tradition. Or, la critique de la Tradition est une de ces potentialités de la constitution sur la Révélation que le texte même de *Dei Verbum* n'explicite pas. Car, comme notre lecture transversale des documents conciliaires l'a démontré de manière exemplaire, il faut lire les textes du concile dans leur ensemble. On pourrait dire que la compréhension de la Tradition donnée par Vatican II permet un regard critique sur la Tradition, sans pour autant que Vatican II ne l'explicite. Avant tout, c'est avec la mise en valeur de l'Écriture que Vatican II reconnaît le rôle de celle-ci comme critère de la Tradition. Or, comme l'histoire de l'interprétation de l'Écriture au 20^{ème} siècle l'a abondamment montré, on touche là à des questions qui concernent l'ensemble de la foi et son origine.¹⁴⁴ Dans la vie de l'Église, le rôle de l'Écriture est cependant loin d'être uniquement critique, au contraire. En plus, et ceci justement à cause des rapports étroits qui existent entre Écriture et Tradition, une critique de la Tradition ne peut pas en

¹⁴² Cf. *ibidem*.

¹⁴³ *Idem*, p. 758.

¹⁴⁴ Voir par exemple F. LAPLANCHE, *La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XX^e siècle*, coll. « L'évolution de l'humanité », Paris, Albin Michel, 2006.

rester à la critique, mais elle doit nécessairement avoir une dimension vivifiante et édifiante.

C'est cette dimension constructive et prospective de la critique de la Tradition qui me semble être une piste non pas explicitée par Vatican II, mais néanmoins impliquée par l'ensemble du *corpus* textuel et de sa genèse.¹⁴⁵ La question cruciale n'est dans ce sens-là pas en premier lieu celle de la critique de la Tradition, mais celle des critères de la Tradition vivante, ce qui inclut automatiquement une dimension critique de l'histoire et du présent de la Tradition en vue de l'avenir. Regrettant que Vatican II n'ait pas repris les quelques avancées de Trente à ce sujet,¹⁴⁶ Walter Kasper évoque en 1988 la théorie posttridentine des *loci theologici* qui serait insuffisamment mise en valeur après Vatican II.¹⁴⁷ D'un côté, ce jugement est juste si l'on se limite à la question de la critique de la Tradition. De l'autre côté, c'est justement après Vatican II – et à cause de lui – que la notion des *loci theologici* est de plus en plus au centre de l'intérêt d'une théologie qui veut à la fois être fidèle à la Tradition et au monde d'aujourd'hui, ce qui est le principe même de l'*aggiornamento*. C'est Karl Lehmann qui résume fort bien qu'une herméneutique topologique est à la fois marquée par la confiance en la Tradition et qu'elle implique également une critique de la Tradition.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Par rapport à *DV*, n. 8, C. THEOBALD, « Dans les traces... » de la constitution « *Dei Verbum* » du concile Vatican II. *Bible, théologie et pratiques de lecture*, coll. « *Cogitatio Fidei* », n. 270, Paris, Cerf, 2009, p. 50, parle de la nécessité d'une « réception créative ».

¹⁴⁶ Pour la critique de la Tradition à Trente, voir aussi W. KASPER, « Das Verhältnis von Schrift und Tradition », p. 349.

¹⁴⁷ Cf. *idem*, p. 363. En *idem*, p. 349, Kasper regrette néanmoins que les critères de Trente, dans ce sens, n'aient pas eu d'influence sur la doctrine des *loci theologici* de Melchior Cano.

¹⁴⁸ K. LEHMANN, « Dogmengeschichte als Topologie des Glaubens. Programmskizze für einen Neuanfang », dans *IDEM – W. LÖSER – M. LUTZ-BACHMANN* (éd.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg, Echter Verlag, 1985, pp. 513-528, ici p. 526.

Qu'en est-il de la « topologie » au sein de la théologie catholique ? Dès 1936, Marie-Dominique Chenu parle de « *loci theologici in actu* »¹⁴⁹ afin d'intégrer de nouvelles perceptions de la réalité dans la théologie, ce qui est d'ailleurs une des sources de la notion des « signes des temps »¹⁵⁰. Cette réinterprétation systématique-pastorale de la notion des *loci theologici* est, après Vatican II, accompagnée par une redécouverte plus historico-systématique, comme le montrent notamment les réflexions de Hermann Josef Pottmeyer dans le cadre d'une critériologie de la Tradition.¹⁵¹ En effet, le dominicain espagnol Melchior Cano (1509-1560) distingue dix *loci*. D'ailleurs, une comparaison de Cano avec Philipp Melanchthon (1497-1560) démontre la dimension œcuménique de la discussion.¹⁵² Chez Cano, il y a tout d'abord sept *loci proprii* : l'Écriture Sainte, la transmission par le Christ et les apôtres, l'Église

¹⁴⁹ M.D. CHENU, *Une école de théologie : le Saulchoir* (avec les études de Giuseppe Alberigo, Etienne Fouilloux, Jean Ladrière et Jean-Pierre Jossua), coll. « Théologies », Paris, Cerf, 1985, p. 142. Pour une mise en contexte, voir C. BAUER, *Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift « Une école de théologie : le Saulchoir »*, coll. « Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik », n. 42, Münster, LIT Verlag, 2010, pp. 477ss. Voir *idem*, pp. 716-753 pour une réflexion systématique-pastorale sur les *loci*.

¹⁵⁰ Pour l'ensemble de la discussion autour les « signes des temps », voir P. HÜNERMANN – B.J. HILBERATH – L. BOEVE (éd.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2006 ; G. ROUTHIER, « "Les signes des temps". Fortune et infortune d'une expression du concile Vatican II », *Transversalités* 118 (2011), pp. 77-102 ; C. BÖTTIGHEIMER – F. BRUCKMANN (éd.), *Glaubensverantwortung im Horizont der « Zeichen der Zeit »*, coll. « Quaestiones disputatae », n. 248, Freiburg im Breisgau, Herder, 2012.

¹⁵¹ H.J. POTTMEYER, « Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung », dans IDEM – W. KERN – M. SECKLER (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4 : *Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schlussteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1988, pp. 124-152, ici pp. 132s. ; B. KÖRNER – M. CANO, *De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Graz, Styria, 1994.

¹⁵² P. WALTER, « Philipp Melanchthon und Melchior Cano. Zur theologischen Erkenntnis- und Methodenlehre im 16. Jahrhundert », dans G. FRANK – K. MEERHOFF (éd.), *Melanchthon und Europa*, 2. Teilband, *Westeuropa*, coll. « Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten », n. 6, Stuttgart, Thorbecke, 2002, pp. 67-84, surtout pp. 79-82. Voir aussi *idem*, p. 70, pour l'histoire des éditions.

catholique, les conciles, l'Église romaine, les pères de l'Église et les théologiens. Ensuite, trois *loci alieni* s'ajoutent : la raison humaine, les philosophes et l'histoire.¹⁵³

Selon Rudolf Voderholzer, *Dei Verbum* a « dynamisé » la doctrine des *loci theologici*, auxquels il rajoute, en se référant à Hans Urs von Balthasar, deux autres *loci*. Ainsi, l'autorité des saints et l'axiome « *Lex orandi lex credendi* »¹⁵⁴ peuvent « enrichir »¹⁵⁵ la théologie dogmatique. C'est aussi ce que montre Peter Hünermann, qui reconsidère les *loci theologici* de Cano à la lumière de Vatican II. Ce faisant, il introduit dans la réflexion théologique des *loci alieni* « modernes » qui mettent en rapport des visions contemporaines « universelles » de la réalité avec la foi chrétienne : la culture, la société, les religions et l'histoire.¹⁵⁶ Sa proposition de considérer la liturgie comme un « nouveau » *locus theologicus*¹⁵⁷ est reprise par Julia Knop qui parvient ainsi à une conception de la *Traditio liturgica* comme dimension performatrice de la foi.¹⁵⁸ Margit

¹⁵³ « [1.] auctoritas sacrae Scripturae, [2.] auctoritas Traditionum Christi et Apostolorum, [3.] auctoritas Ecclesiae Catholicae, [4.] auctoritas Conciliorum praesertim generalium, [5.] auctoritas Ecclesiae Romanae, [6.] auctoritas Sanctorum veterum, [7.] auctoritas Theologorum scholasticorum, quibus adjungamus etiam Juris Pontificii peritos, [8.] ratio naturalis, [9.] auctoritas philosophorum qui naturam ducem sequuntur. In quibus sine dubio sunt Caesarei Jurisconsulti, [10.] humanae auctoritas Historiae (I 3 ; 2b) » (cit. d'après P. WALTER, « Philipp Melanchthon und Melchor Cano », p. 74).

¹⁵⁴ R. VODERHOLZER, « Dogmatik im Geiste des Konzils. Die Dynamisierung der Lehre von den Loci theologici durch die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* », dans IDEM, *Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung*, pp. 61-81, ici p. 80.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ P. HÜNERMANN, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Wahrheitsgeschehen*, Münster, Aschendorff, 2003, pp. 207-251, ici p. 225.

¹⁵⁷ *Idem*, p. 222.

¹⁵⁸ J. KNOP, *Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2012, pp. 198-212 et 290-303. Dans le chapitre « *Traditio liturgica* : Glaube im Vollzug » (pp. 290-303), Knop intègre la liturgie dans une reconsidération fort instructive des *loci theologici* suite à Vatican II, tout en esquissant par là même le rôle de SC dans l'ensemble du *corpus* conciliaire (voir

Eckholt inscrit sa reconceptualisation des *loci theologici* comme « dialectique topique » dans la recherche rendue possible et nécessaire par Vatican II d'une théologie de la culture, mieux encore : des cultures, car sa perspective est celle du dialogue interculturel.¹⁵⁹

Dans une approche originale et qui ouvre beaucoup de perspectives à la théologie, Hans Joachim Sander, s'appuyant notamment sur *Gaudium et spes*,¹⁶⁰ repense résolument la notion des *loci theologici* à l'horizon de la vie et de la pensée contemporaines, défiant ainsi celles-ci autant que la Tradition.¹⁶¹ Ce faisant, il insiste particulièrement sur le rôle critique de l'histoire comme *locus theologicus alienus*.¹⁶² Ainsi, la question d'une critique ou, mieux, d'une critériologie de la Tradition fait partie d'une herméneutique théologique plus globale de la Tradition, qui la considère comme

en particulier p. 301). À ce sujet, voir aussi M. FAGGIOLI, *True Reform. Liturgy and Ecclesiology* in « *Sacrosanctum Concilium* ».

¹⁵⁹ M. ECKHOLT, *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2002, pp. 353-423.

¹⁶⁰ H.J. SANDER, « Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* », dans *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4 (2005), pp. 581-886.

¹⁶¹ Voir notamment H.J. SANDER, « Das singuläre Geschichtshandeln Gottes – eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit », dans *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 5 (2006), pp. 134-147 ; IDEM, « Gott. Vom Beweisen zum Verorten », dans T. FRANZ – H. SAUER (éd.), *Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (FS Elmar Klinger)*, vol. 1 : *Profilierungen*, Würzburg, Echter, 2006, pp. 574-596 ; H.J. SANDER, « Gottes pastorale Orte. Ein topologischer Vorschlag », dans R. BUCHER – R. KROCKAUER (éd.), *Gott. Eine pastoraltheologische Annäherung*, Münster, LIT Verlag, 2007, pp. 39-56.

¹⁶² H.J. SANDER, « Fundamentaltheologie – eine Theologie der Andersorte der Theologie. Stellungnahme zu Bernhard Kömer », dans J. MEYER ZU SCHLOCHTERN – R.A. SIEBENROCK (éd.), *Wozu Fundamentaltheologie ?*, Paderborn, Ferdinand Schöningh Verlag, 2010, pp. 39-57, ici p. 55, le considère comme « eine topologisch qualifizierte Form von Kritik » [« une forme de critique qualifiée topologiquement »].

une certaine manière de concevoir l'historicité de la foi.¹⁶³ En quelque sorte, le programme de Vatican II de lier dogme et pastorale se concrétise dans cette sensibilité pour l'historicité de sa foi. Si cette sensibilité concerne, notamment dans un souci pastoral, le présent et l'avenir, elle implique aussi une certaine manière de concevoir l'histoire de la foi.

3.2 Un nouveau regard sur l'histoire de la foi

Selon Melchior Cano, l'histoire fait partie des *loci alieni*. Ceci dit, les autres *loci* ont également une dimension historique. C'est dans ce sens que l'entrée de la dimension historique dans la pensée théologique concerne l'ensemble de la foi et de ses expressions. En tant que concept théologique, la Tradition implique donc un ensemble complexe de notions méthodologiques mettant notamment en rapport, dans une approche prenant au sérieux l'historicité de tous les aspects individuels, la Parole de Dieu et les signes des temps.¹⁶⁴

¹⁶³ M. QUINSKY, « Can Tradition (Not) Change ? Truth in the History between God and Humanity », *Ephemerides theologicae lovanienses* 86 (2010), pp. 107-136.

¹⁶⁴ Ainsi, Hermann Josef Pottmeyer résume fort bien: « Neben der *Topik*, die die Fundorte und Bezeugungsinstanzen wahrer Überlieferung darlegt, und der *Kriteriologie*, in der es um die Normen der Überlieferung und die Kriterien zur Beurteilung der Überlieferungszeugnisse geht, ist eine *Hermeneutik* erforderlich, die dazu anleitet, den wahren Sinn der Überlieferungszeugnisse zu erschliessen und das Wort Gottes im Blick auf die "Zeichen der Zeit" auszulegen. Schliesslich sind die Subjekte des Überlieferungsvorgangs und dessen Eigenart als ein Interaktionsgeschehen in den Blick zu nehmen; das verlangt nach einer *Pragmatik*. » [« À côté de la *topique*, qui présente les lieux où l'on trouve et les instances qui attestent la vraie Tradition, et de la *critériologie* dans laquelle il s'agit des normes de la Tradition et des critères d'évaluation des témoignages de la Tradition, une *kérygmatrique* est requise, qui conduit à déterminer le vrai sens des témoignages de la Tradition et à lire la Parole de Dieu en lien avec les "signes des temps". Finalement, il convient de considérer les sujets du processus de Tradition et le caractère spécifique de ce dernier comme un déploiement interactif ; cela exige une *pragmatique*. »] (H.J. POTTMEYER, « Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung », p. 140, mises en évidence par l'auteur). Pour une prolongation de Pottmeyer voir B. KÖRNER, « Welche Rolle spielen die *loci theologici* in der Fundamentaltheologie ? », dans J. MEYER ZU SCHLOCHTERN – R.A. SIEBENROCK (éd.), *Wozu Fundamentaltheologie ?*, pp. 15-37, en particulier pp. 30-35.

Au niveau des disciplines théologiques, cette reconnaissance de l'historicité comme dimension centrale de la foi dans ses fondements comme dans ses expressions demande d'attribuer un rôle important à l'histoire de l'Église, qui a en quelque sorte comme devoir de « préparer la table de la Tradition entière »¹⁶⁵. Ceci a une dimension œcuménique, comme le remarque Lukas Vischer, selon lequel le regard commun sur l'histoire de l'Église fait partie des tâches œcuméniques les plus importantes. Certes, l'histoire de l'Église n'est pas la Tradition, mais on ne peut pas considérer celle-ci sans une conscience aiguë de celle-là. C'est pourquoi Vischer plaide pour une considération interconfessionnelle de l'histoire du christianisme comme une histoire commune, plaidoyer mis en œuvre dans les années 1980 à l'occasion du 550^{ème} anniversaire du concile de Bâle et des grandes manifestations organisées par Vischer au sujet d'une « historiographie ecclésiastique dans une perspective œcuménique »¹⁶⁶. D'ailleurs, pour Vischer, la critique de la Tradition implique bien entendu aussi une critique de sa propre tradition confessionnelle.¹⁶⁷ Dans ce sens, l'historiographie de la foi, qui partage certes avec les disciplines historiques les méthodes et la rigueur scientifiques, fait partie de la foi et de son histoire. Ainsi, l'historiographie de la foi ne doit pas seulement ne pas avoir peur d'élucider la part d'ombre de l'histoire concrète de la foi, mais elle

¹⁶⁵ H. WOLF, « Den ganzen Tisch der Tradition decken. Tendenzen und Perspektiven neuzeitlicher Kirchengeschichte », *Theologische Quartalschrift* 184 (2004), pp. 254-276.

¹⁶⁶ L. VISCHER, « Vorwort » à *Kirchengeschichte in ökumenischer Perspektive. Vorträge und Berichte einer internationalen ökumenischen Tagung vom 12.-17. Oktober 1981 im Basler Missionshaus*, *Theologische Zeitschrift* Basel 38 (1982), pp. 259-261 ; L. VISCHER, « Eine ökumenische Kirchengeschichte ? », dans IDEM, *Gottes Bund gemeinsam bezeugen. Aufsätze zu Themen der ökumenischen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, pp. 157-177. Pour la mise en perspective de ces activités et articles voir M. QUISINSKY, « Lukas Vischer als "nichtkatholischer Beobachter" von Konzilsereignis, Konzilsrezeption und Konzilshistoriographie », pp. 321ss.

¹⁶⁷ Voir par exemple ce qu'on peut appeler un examen de conscience ecclésiale réformée chez L. VISCHER, « Verlust der Gemeinschaft ? » *Evangelische Theologie* 57 (1997), pp. 63-68.

a un potentiel constructif et innovatif en tant que « *memoria innovans* »¹⁶⁸. Au sein de la foi, et dans une sorte de « compréhension communiale de l'histoire »¹⁶⁹, les différentes étapes de la Tradition ne sont pas seulement d'un intérêt purement historique. Au contraire, les représentants des différentes étapes restent en quelque sorte des partenaires de discussion qui peuvent enrichir les recherches contemporaines par les potentiels de leurs pensées, que ces potentiels soient déjà exploités au cours de l'histoire de la foi ou non. En même temps, la conscience historique met en garde contre une répétition pure et simple qui ne rendrait justice ni aux témoins de la Tradition ni à sa réalisation contemporaine. Sans succomber à la tentation d'écrire une histoire de l'Église de manière idéalisante, un regard sur cette même histoire avec ses points positifs et négatifs au nom de la Tradition ne cessera d'y déceler le potentiel constructif et innovatif. En examinant les grandeurs et limites de chaque époque, on peut espérer prendre conscience des potentialités et des défis de l'histoire de la foi pour la Tradition vivante dans le monde de ce temps.

Pour donner quelques exemples d'un regard neuf sur l'histoire de la foi qui en dégage quelques potentialités sans négliger la dimension critique,¹⁷⁰ il suffit de mentionner trois exemples. Premièrement, il s'agit du temps patristique, dont la prise en considération par Vatican II est due en grande partie aux protagonistes du renouveau patristique avant le concile et dont l'un des fruits le plus

¹⁶⁸ Voir l'horizon esquissé par M. DELGADO, « Auf dem Weg zu einer fundamentaltheologischen Kirchengeschichte », dans IDEM – A.R. BATLOGG – R.A. SIEBENROCK (éd.), *Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi. Festschrift für Karl H. Neufeld SJ*, pp. 338-350, en particulier p. 347.

¹⁶⁹ M. QUINSKY, « Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt », pp. 135ss.

¹⁷⁰ Bien entendu, il ne s'agit dans ce qui suit que d'un aperçu très général de quelques aspects de certaines époques de l'histoire de l'Église. Je me base ici notamment sur quelques grandes lignes décrites par Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, vol. I, sans pouvoir mentionner toutes les références qui seraient entretemps devenues nécessaires.

emblématique est la collection des « Sources chrétiennes »¹⁷¹. La nécessité de réagir à une nouvelle situation par rapport aux temps apostoliques et postapostoliques, la dimension de l'histoire du salut, explicitée par Irénée de Lyon (~130-202), la formation de plusieurs écoles théologiques, la conciliarité de la vie de l'Église restent des inspirations incontournables pour une compréhension contemporaine de la Tradition. En revanche, nous connaissons désormais les limites d'une certaine conception du « dépôt de la foi » telle qu'elle a pu se développer aux temps patristiques et qui, dans des conditions autres, devient trop statique.

Le temps scolastique, deuxièmement, nous rappelle en particulier ce souci d'une vue d'ensemble à la hauteur du savoir et de la pensée d'une époque donnée. Cela inclut l'idéal d'une unité organique entre dimensions spirituelles et scientifiques de la théologie, et, par là même, entre la foi et la raison. En revanche, une certaine manière de procéder par des « conclusions » ne nous est plus aussi facilement possible aujourd'hui si nous voulons respecter les exigences d'une compréhension de la foi avec les moyens rationnels de notre temps. Après la Réforme, dont les partenaires dans le dialogue œcuménique peuvent désormais exploiter en commun le potentiel à travers notamment le *consensus différencié* et la lecture de l'histoire qui en fait partie, et après le siècle des Lumières dont les répercussions en théologie restent assez méconnues et mériteraient de plus amples études, c'est le 19^{ème} siècle qui peut servir de troisième exemple. En effet, c'est l'*école de Tübingen* qui a mis l'accent sur la dimension vivante et organique de la Tradition. En plus, les représentants de l'*école romaine* ont, aux alentours de Vatican I, contribué à une réflexion plus ample sur le rôle du Magistère et John Henry Newman s'est efforcé d'intégrer tous les acteurs du processus de la Tradition dans une compréhension ecclésiale de la Tradition. Si ces évolutions théologiques du 19^{ème} siècle peuvent inspirer, aujourd'hui encore, la réalisation d'une véritable ecclésiologie de communion, c'est aussi

¹⁷¹ É. FOUILLOUX, *La collection « Sources chrétiennes ». Éditer les Pères de l'Église au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1995.

parce qu'elles sont, en outre, des réactions contre certains unilatéralismes réels ou potentiels de cette époque qui a marqué l'Église jusqu'à nos jours.

La raison fondamentale pour le potentiel constructif et innovatif de l'histoire de la foi réside cependant dans la source de cette foi, qui est en même temps le sens de la Révélation : le salut et sa dimension existentielle.¹⁷² Car *a priori*, tous les acteurs de la Tradition de tous les temps l'étaient et le sont parce que la réflexion théologique faisait et fait partie de leur manière de concevoir et d'exprimer leur foi, ce qui explique d'ailleurs aussi pourquoi la foi, dont l'horizon divin est le salut, est marquée par la réalité humaine du péché.¹⁷³ En même temps, cette dimension existentielle est la raison pour laquelle ni un schéma de décadence ni un schéma d'évolution ne peuvent saisir la Tradition, car Dieu est et veut être présent à l'ensemble de l'histoire.¹⁷⁴ Ceci dit, une telle approche historique consciente est à la fois consciente des dimensions du salut et de la grâce et prend

¹⁷² Voir H.J. POTTMEYER, « Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung », p. 145.

¹⁷³ « Die Traditionszeugnisse sprechen die Sprache ihrer Zeit und nehmen damit an den immer begrenzten Aussagemöglichkeiten einer bestimmten Kultur teil; sie sind ausserdem mitbestimmt durch geschichtliche Interessen und Kontroversen; nicht zuletzt können sie mitgeprägt sein von der Tatsache, dass die Kirche eine Kirche der Sünder ist, deren Erkenntnis durch die Sünde verdunkelt ist. Auch sie können einseitig, voreilig und oberflächlich sein; sie können sich sogar vorstellungsmässiger und begrifflicher Mittel bedienen, die sich als solche später als irrig erweisen. Sie können jedoch nicht in dem Sinn irrig sein, dass sie in keiner Weise mehr vergegenwärtigendes Zeichen für die Wahrheit Jesu Christi sind. » [« Les témoignages de la Tradition parlent la langue de leur temps et participent ainsi aux possibilités d'expression toujours limitées d'une culture donnée ; ils sont en outre déterminés également par des intérêts et des controverses historiques ; de plus, ils peuvent être marqués par le fait que l'Église est une Église de pécheurs dont la reconnaissance est assombrie par le péché. Ils peuvent aussi être unilatéraux, précipités ou superficiels. Ils peuvent même se servir de moyens plus adaptés aux représentations et plus compréhensibles, mais qui par la suite s'avèrent erronés. Ils ne peuvent cependant pas être erronés dans le sens qu'ils ne seraient plus d'aucune manière les signes rendant présente la vérité de Jésus Christ. »] (W. KASPER, « Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip », p. 95)

¹⁷⁴ Voir *ibidem*.

notamment au sérieux les souffrances humaines.¹⁷⁵ C'est ainsi que l'histoire de la foi rappelle les chrétiens à prendre leur responsabilité pour les réalisations et les expressions présentes et futures de leur foi. La critique est en fin de compte une expression de cette responsabilité.

Or, les chrétiens ne vivent pas leur foi en tant qu'individus isolés, mais en tant que membres d'une communion ecclésiale, même si dans la situation contemporaine, les liens avec l'Église institutionnelle se structurent et se restructurent d'une manière qui met au défi l'ensemble de cette communauté ecclésiale. Néanmoins, la condition historique de la foi fait que le milieu naturel de la Tradition est l'Église qu'il faut situer plus que jamais dans le monde, ce qui revient à intégrer les raisons souvent inconscientes d'une distance par rapport à la communauté ecclésiale dans la réflexion sur l'Église. Plutôt que de chercher à dé-limiter l'Église dans le monde, il faut saisir son caractère de « sacrement » dont il a déjà été question, ce qui permet de valoriser les recherches et les questions des contemporains. Si la Tradition en tant qu'ecclésiale participe à sa manière à cette structure sacramentelle, c'est parce qu'elle renvoie également à une mise en rapport saine entre moyen et but.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Pour l'importance dogmatique et pastorale de ce dernier point, voir M. DELGADO, « Mystagogische Seelsorge aus dem Geist der Mystik und die Weitergabe des Glaubens », dans M. FELDER – J. SCHWARATZKI (éd.), *Glaubwürdigkeit der Kirche. Würde der Glaubenden. Für Leo Karrer*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2012, pp. 184-198, ici p. 185 : « Die Chancen einer Erneuerung durch Rückbesinnung auf den Traditionsprozess hängen nicht zuletzt davon ab, inwieweit wir bereit sind, die kritische Autorität der Leidenserfahrungen – auch und gerade der mit der Kirche gemachten Leidenserfahrungen – in den lebendigen Überlieferungsprozess aufzunehmen. » [« Les chances d'un renouveau à travers une relecture du processus de Tradition dépendent particulièrement du fait que nous soyons prêts à prendre en compte l'autorité critique des expériences de souffrances – y compris et surtout les expériences des souffrances dues à l'Église – dans le processus vivant de transmission. »]

¹⁷⁶ Voir B. SCHOPPELREICH, *Zeichen und Zeugnis. Zum sakramentalen Verständnis kirchlicher Tradition*, coll. « Studien zur Traditionstheorie / Studies in tradition theory », n. 3, Münster, LIT Verlag, 2001.

Cela rappelle la dimension d'analogie de toute expression humaine de la vérité divine dont parle le concile de Latran (1215).¹⁷⁷

Ainsi, les critères pour la Tradition s'inscrivent dans cette triple « analogie » qui, comme le dit Walter Kasper en s'appuyant sur Vatican I,¹⁷⁸ résume la Tradition comme « principe de connaissance théologique » : une *analogia entis*, une *analogia fidei* et une *reductio in mysterium* (une « analogie de l'être », une « analogie de la foi » et une « réduction au mystère »).¹⁷⁹ Ce faisant, le

¹⁷⁷ Cf. *Denzinger-Hünemann*, p. 806.

¹⁷⁸ Cf. *idem*, p. 3016.

¹⁷⁹ « [Die Traditionszeugnisse] müssen in einer dreifachen Entsprechung (Analogie) ausgelegt werden : [1.] Sie müssen interpretiert werden in Entsprechung zu den jeweiligen "Zeichen der Zeit", den natürlichen Erkenntnissen und Erfahrungen der Menschen damals wie heute (*analogia entis*). [2.] Sie müssen interpretiert werden in Entsprechung zum Ganzen des Glaubens der gesamten Kirche, in Entsprechung zu den jeweils früheren wie den späteren Zeugnissen, besonders aber in Entsprechung zum biblischen Zeugnis von Jesus Christus (*analogia fidei ; hierarchia veritatum*). [3.] Sie müssen interpretiert werden in Entsprechung zum eschatologischen Ziel, wo Gott alles in allem sein wird (vgl. 1 Kor 15,28). [...] In diesem umfassenden Sinn müssen alle Traditionzeugnisse verstanden werden als Einweisung in den Glaubensvollzug, der sein Ziel nicht in einzelnen Sätzen, sondern in Gott selbst hat. Gott ist ja nach Thomas von Aquin das eine und einende Thema der Theologie. Deshalb muss jeder theologisch verantwortbare Umgang mit der Tradition zu einer *reductio in mysterium* führen und in der Verherrlichung Gottes enden. » [« [Les témoignages de la Tradition] doivent être interprétés selon une triple correspondance (analogie) : [1.] Ils doivent être interprétés en correspondance avec les "signes des temps" en question, les connaissances et les expériences naturelles des hommes de l'époque et d'aujourd'hui (*analogia entis*). [2.] Ils doivent être interprétés en correspondance avec la totalité de la foi de l'ensemble de l'Église, en correspondance avec chaque fois les témoignages antérieurs et postérieurs, particulièrement en correspondance avec le témoignage biblique de Jésus Christ (*analogia fidei ; hierarchia veritatum*). [3.] Ils doivent être interprétés en correspondance avec le but eschatologique lorsque Dieu sera tout en tous (cf. 1 Co 15,28). [...] Dans le sens large, les témoignages de la Tradition doivent être compris comme une insertion dans le déploiement de la foi qui n'a pas son aboutissement dans les phrases isolées mais en Dieu même. Dieu est bien selon Thomas d'Aquin le thème unique et unificateur de la théologie. C'est pourquoi chaque usage théologiquement responsable de la Tradition doit conduire à une *reductio in mysterium* et mener à la louange de Dieu. »] (W. KASPER, « Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip », pp. 99s.)

« processus ecclésial pour trouver la vérité »¹⁸⁰ peut devenir véritablement « catholique »¹⁸¹ s'il correspond à la dimension diachronique (la fidélité critique mais constructive à l'histoire de l'Église) et à la dimension synchronique (la fidélité aux différentes Églises locales et à l'Église universelle) de la communion et du consensus de la foi.¹⁸² Au vu de cette catholicité, la critique de la Tradition – pour revenir à ce qui était notre point de départ – a toujours deux fonctions : d'un côté, elle doit révéler ce qui, dans l'histoire et dans le présent de l'Église et de la foi, ne correspond pas à l'Évangile afin de pouvoir les réorienter vers Jésus Christ et le plérôme révélé dans son Incarnation et sa Résurrection. De l'autre côté, elle doit empêcher qu'un seul aspect ou critère de la foi ne se confonde avec la foi dans son ensemble, puisque ce plérôme vers lequel tend cette foi n'est gracieusement offert aux êtres humains que dans une dynamique eschatologique qui par là même réoriente en permanence, à son tour, la foi et l'Église.

4. Des défis pour la Tradition après Vatican II

L'un des plus grands défis pour la Tradition est sa mise en question dans le contexte contemporain. Ceci dit, cette mise en question est un phénomène hétérogène, dont les expressions sont à la fois marquées par des racines communes et des conséquences contradictoires.

¹⁸⁰ « Kirchlicher Wahrheitsfindungsprozess » (H.J. POTTMEYER, « Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung », p. 140).

¹⁸¹ À ce sujet, voir R.J. SCHREITER, *The New Catholicity : Theology between the Global and the Local*, Maryknoll, Orbis Books, 1997.

¹⁸² H.J. POTTMEYER, « Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung », p. 143 distingue plus précisément entre « ekklesiologisches communio-Prinzip » [« un principe de communion ecclésiologique »] et « kriteriologisches Konsens-Prinzip » [« un principe de consensus critériologique »].

4.1 La fin de la Tradition ?

Dans une société « détraditionnée »¹⁸³, on peut se poser la question si la Tradition est arrivée à son terme.¹⁸⁴ Des termes tels que « postmoderne », mais aussi « post-chrétien » ou « post-séculaire » indiquent certes la fin d'une certaine manière de concevoir les traditions et plus fondamentalement la Tradition. Néanmoins, ils expriment *nolens volens* une référence à la modernité, au christianisme et à la sécularisation qu'ils prétendent avoir dépassés. D'ailleurs, Markus Gabriel n'hésite pas à déclarer terminée l'époque du postmodernisme, suivi selon lui par un « nouveau réalisme » défiant en outre la pensée contemporaine par la tradition de la métaphysique et vice versa.¹⁸⁵

Quoi qu'il en soit, l'« *aggiornamento* » conciliaire s'est fait à un moment où le monde a connu des changements profonds et accélérés, ce qui influença considérablement la réception du concile. Après la fin de la Deuxième Guerre Mondiale, les années 1960 ont vu apparaître de nouvelles formes de vie et de pensée.¹⁸⁶ Souvent,

¹⁸³ K. GABRIEL, « Tradition im Kontext enttraditionalisierter Gesellschaft », dans D. WIEDERKEHR (éd.), *Wie geschieht Tradition ?*, pp. 69-88.

¹⁸⁴ L. BOEVE, *Interrupting Tradition. An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context*, coll. « Louvain Theological & Pastoral Monographs », n. 30, Leuven, Peeters Publishers, 2003, p. 51.

¹⁸⁵ M. GABRIEL, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin, Ullstein, 2013⁷, pp. 9s.

¹⁸⁶ Pour la Suisse, voir de manière exemplaire U. ALTERMATT, *Schweizer Katholizismus im Umbruch 1945-1990*, coll. « Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz », n. 7, Fribourg, Paulusverlag, 1993 ; IDEM (éd.), *Katholische Denk- und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert*, Fribourg, Paulusverlag, 2003 ; voir aussi IDEM, *Konfession – Nation – Rom. Metamorphosen im schweizerischen und europäischen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frauenfeld, Huber, 2009. Pour l'histoire de l'Allemagne, qui a marqué le contexte de la théologie d'un grand nombre d'auteurs cité dans cette contribution, voir H.U. WEHLER, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 5. *Bundesrepublik und DDR (1949-1990)*, München, Beck, 2008. Pour la situation de l'Église et de la foi, voir par exemple W. DAMBERG, *Abschied vom Milieu ? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945-1980*, coll. « Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte », Reihe B. Forschungen n. 79, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1997 ; IDEM, « Pfarr-

ceci s'est fait en opposition contre des formes traditionnelles, comme en témoignent les conflits générationnels qui font partie de « 1968 ». ¹⁸⁷ Le christianisme se trouve donc en quelque sorte « entre la Tradition et le postmodernisme » ¹⁸⁸. La raison de la disparition de nombreuses traditions dans la société et par conséquent dans l'Église se trouve dans le fait que les fondements sociaux et mentaux de ces traditions sont disparus rapidement. ¹⁸⁹ Si cela défie évidemment la

gemeinden und katholische Verbände vor dem Konzil », dans G. WASSILOWSKY (éd.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen*, coll. « Quaestiones disputatae », n. 207, Freiburg im Breisgau, Herder, 2004, pp. 9-30. Bien évidemment, la situation est différente d'un pays à l'autre. Qu'il suffise de renvoyer à la collection E. GATZ (éd.), *Kirche und Katholizismus seit 1945*, 7 vol., Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1998-2010.

¹⁸⁷ Au sujet de « 1968 », voir G.R. HORN, *The Spirit of '68. Rebellion in Western Europe and North America 1956-1976*, Oxford, Oxford University Press, 2007. Pour les conséquences sur la réception de Vatican II, voir en outre G. ROUTHIER, « La périodisation », dans IDEM (éd.), *Réceptions de Vatican II. Le Concile au risque de l'histoire et des espaces humains*, coll. « Instrumenta theologica », n. 27, Leuven, Peeters Publishers, 2004, pp. 225-244, en particulier pp. 230.236.

¹⁸⁸ Même si, dans ce domaine, le temps semble passer plus vite encore qu'ailleurs, les observations de K. GABRIEL, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, coll. « Quaestiones disputatae », n. 141, Freiburg im Breisgau, Herder, 1998⁶, restent particulièrement instructives.

¹⁸⁹ Au lieu d'énumérer des exemples et références sociologiques, qu'il suffise de renvoyer de manière exemplaire – et en nous limitant aux régions européennes marquées par l'agriculture au détriment de celles marquées dès le 19^{ème} siècle par l'industrialisation – au jugement de P. HERSCHE, *Agrarische Religiosität. Landbevölkerung und traditionaler Katholizismus in der voralpinen Schweiz 1945-1960*, Baden, Hier und Jetzt, 2013, p. 384, selon lequel l'agriculture de 1945 était plus proche de celle du Moyen Âge que de celle en 2000, ce qui a évidemment conditionné la réception de Vatican II (voir *ibidem*, pp. 375ss.). En revanche, si A. LION, « Nous les dominicains », *Medium* 20/21 (décembre 2008), pp. 41-58, ici p. 54, affirme de manière semblable qu'« à divers égards, le mode de vie des dominicains de 1960 était plus près de celui de 1220 que de celui qu'ils allaient connaître en 1970 », il attribue les changements à Vatican II plus encore qu'aux « remous de 1968 » – même s'ils ne furent pas négligeables. Cette différence dans la description du rôle de Vatican II s'explique en grande partie par le fait que Hersche examine la société dans son ensemble, tandis que Lion évalue les changements au sein d'un couvent, donc dans un contexte bien particulier de religiosité fortement institutionnalisée. En quelque sorte, au niveau des paroisses, les changements « *ad extra* » (décrits par Hersche) et « *ad intra* » (décrits par Lion) s'interpénètrent, chaque paroisse ayant bien entendu sa propre dynamique. Pour quelques études de cas, voir notamment M. QUINSINSKY, « Das II. Vaticanum in der Pfarrgemeinde. Der Freiburger Pfarrer und Theologe Eugen Walter (1906-1999)

Tradition, on ne saurait sous-estimer la formation de nouvelles traditions, même temporaires, qui peuvent enrichir cette même Tradition.

De manière générale, la question est de savoir comment être « présent » dans une société de plus en plus diversifiée. Malgré l'apparence d'une fin de la Tradition ou plutôt des traditions, on peut se demander si ce n'est justement pas la compréhension de la Tradition selon Vatican II qui peut indiquer des pistes responsables pour vivre et penser chrétiennement dans un monde de plus en plus complexe. Car, comme le dit Marie-Dominique Chenu en décrivant les « lieux théologiques en acte » de son temps, « la Tradition, c'est, dans la foi, la présence même de la Révélation ».¹⁹⁰ La Tradition peut donc être cette dimension qui rend possible vie et pensée chrétiennes, comme Vatican II et sa réception l'ont démontré. Dans ce sens, la fin apparente de la Tradition n'est qu'une chimère que cachent les transformations quasiment naturelles et nécessaires de la Tradition, qui en font partie depuis toujours. La question fondamentale est donc de savoir comment saisir la présence de la Révélation, autrement dit, la présence de Dieu dans le monde contemporain. Plus encore, on peut se demander quel est le rôle de la Tradition dans cette présence : Qu'en dévoile-t-elle ? Qu'en cache-t-elle ? Et surtout : en quoi cette présence peut-elle inspirer la Tradition comme processus dynamique et vivifiant ?

4.2 La critique de Vatican II au nom de la Tradition

À l'opposé de cette conviction que Vatican II ouvre de nouvelles perspectives pour la Tradition, certaines personnes considèrent le concile comme la fin de la Tradition authentique. Vu la critique émise par Kasper et Ratzinger concernant le caractère global de la

zwischen Liturgischer Bewegung und Konzilsrezeption », *Freiburger Diözesan-Archiv* 128 (2008), pp. 161-203 ; V. SCHMIDT, *Das Bistum Essen und das Zweite Vatikanische Konzil. Eine Untersuchung zum Rezeptionsprozess in den Pfarreien*, Münster, Aschendorff, 2011.

¹⁹⁰ M.D. CHENU, *Une école de théologie : le Saulchoir*, p. 142.

Tradition mis en valeur par Vatican II, il peut à première vue sembler paradoxal que ce concile soit critiqué et même refusé au nom de la Tradition. Plus exactement, Mgr Lefebvre (1905-1991)¹⁹¹ et ses adhérents réclament une compréhension de Vatican II « à la lumière de la Tradition »¹⁹². Le refus de Vatican II qui en découle concerne les tentatives de Vatican II de repenser la Tradition face à une situation historique qui interpelle la foi chrétienne. Ainsi, dans les positions concernant la liberté religieuse ou les religions non chrétiennes que l'Église formule à Vatican II, les traditionalistes ne peuvent voir qu'une décadence, voire une trahison de la Tradition. La notion même de Tradition est ainsi disputée et avec elle, l'ensemble de la compréhension de la foi chrétienne et de son histoire.

En effet, la notion de la Tradition mise en œuvre par Vatican II est beaucoup plus large et dynamique que celle mise en œuvre par les lefebvristes. Les traditionalistes, refusant en grande partie le monde issu des Lumières et de la Révolution française¹⁹³, et par là même une approche herméneutique de la foi qui permettrait d'y intégrer les acquis de la pensée humaine depuis cette époque, ne peuvent que

¹⁹¹ P.J. ROY, art. « Lefebvre, Marcel », dans M. QUINSKY – P. WALTER (éd.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, pp. 164-166. Dans ce qui suit, je me limite aux adhérents de Mgr Lefebvre. S'il nous arrive de les désigner par les deux noms « lefebvristes » et « traditionalistes », c'est pour souligner l'un ou l'autre aspect de la motivation des adhérents de ce groupe. Ceci dit, il y a d'autres groupes de « traditionalistes » dont il n'est pas question ici, même si *mutatis mutandis* ce que nous développons peut être vrai pour eux aussi.

¹⁹² Voir pour une analyse détaillée des textes et documents G. ROUTHIER, « Die Hermeneutik der Reform als Aufgabe für die Theologie », Teil 1, *Theologie der Gegenwart* 55 (2012), pp. 253-268, Teil 2, *Theologie der Gegenwart* 56 (2013), pp. 44-56. Pour l'expression citée, voir partie 1, pp. 258s. et al.

¹⁹³ Voir à ce sujet F.X. BISCHOF, « Widerstand und Verweigerung – Die Priesterbruderschaft St. Pius X. Chronologie eines Schismas », *Münchener Theologische Zeitschrift* 60 (2009), pp. 234-246 ; W. DAMBERG, « Die Priesterbruderschaft St. Pius X. (FSSPX) und ihr politisch geistesgeschichtlicher Hintergrund », dans P. HÜNERMANN (éd.), *Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder*, coll. « Quaestiones disputatae », n. 236, Freiburg im Breisgau, Herder, 2009, pp. 69-122.

critiquer Vatican II, puisque le concile essaie justement de procéder à un « *aggiornamento* ». Si dans leur lecture, Vatican II constitue une « rupture » avec la Tradition, ils opposent à cette rupture une fidélité inconditionnelle aux expressions du catholicisme des siècles précédents.¹⁹⁴

Certes, on peut reprocher aux lefebvristes la facilité considérable avec laquelle ils érigent en critère absolu pour la Tradition une certaine conception et expression du Magistère du 19^{ème} siècle notamment. On peut même avoir l'impression que cette conception figée est tellement coupée de l'ensemble de l'histoire et de la vie de l'Église que le Magistère même n'a plus le droit d'être « vivant » (cf. *DV*, n. 10). Aussi, on pourrait aller jusqu'à caricaturer une manière d'interpréter ce même Magistère et ses expressions qui dépendent en fin de compte des autorités des lefebvristes qui, eux, n'ont pas besoin de rendre compte de leurs critères de jugement puisque ceux-ci font partie de la Tradition dont ils sont les seuls gardiens face à une Église romaine en décadence. Mais de tels reproches et de telles caricatures ne mèneraient finalement pas très loin. Surtout, ils ne prennent pas au sérieux une vraie intuition spirituelle et existentielle exprimée, certes souvent de manière maladroite, à travers les positions théologiques des traditionalistes et qui consiste dans le souci de montrer l'unité entre les croyants d'aujourd'hui et les croyants d'hier.

Ceci dit, on peut se demander si le traditionalisme chrétien, qui refuse d'accepter les temps présents comme cadre de vie et de pensée chrétiens de manière constructive et prospective, n'est pas lui-même plutôt une expression du pluralisme postmoderne qu'une

¹⁹⁴ « Die Lehre des II. Vatikanums brach ihnen zufolge mit der Tradition, weshalb es notwendig war, das Konzil mittels einer absoluten Treue zu jenen Formen, die den Katholizismus des 17., 18. und 19. Jahrhunderts ausmachten, zu bekämpfen » [« L'enseignement de Vatican II a rompu selon eux avec la Tradition, c'est pourquoi il était indispensable de combattre le concile au moyen d'une fidélité absolue aux formes qui avaient marqué les 17^e, 18^e et 19^e siècles. »] (G. ROUTHIER, « Die Hermeneutik der Reform als Aufgabe für die Theologie », Teil 1, p. 255)

réponse rationnelle à la situation qu'il veut pourtant surmonter. Car au lieu d'argumenter avec la pensée contemporaine, on y oppose une conception de la vérité dont les bases sont, en fin de compte, assez éclectiques et partielles (voir subjectives), même si cela se fait moyennant une objectivité affichée dont le manque de présupposés philosophiques cache une insécurité profonde face aux mutations contemporaines de la pensée. Dans la mesure où cette conception traditionaliste de la vérité prétend être universelle, elle implique néanmoins un défi que la théologie contemporaine ne saurait sous-estimer. Car même si l'on accepte la situation contemporaine et son pluralisme comme incontournables et même comme positifs, la question de l'universalité de la foi reste virulente. Malgré les apparences, on peut se demander si ce ne sont pas ceux qui critiquent Vatican II qui peuvent déceler une chance « conciliaire » de « présence » chrétienne dans le monde de ce temps.

4.3 Quel(s) rapport(s) entre continuité(s) et discontinuité(s) ?

Au nom même de la compréhension large et profonde de la Tradition dans le sens de Vatican II, qui élargit l'unité mentionnée entre croyants d'hier et d'aujourd'hui et croyants de demain, et qui met en lien des dimensions pastorales et dogmatiques, on doit donc se demander si le refus de Vatican II au nom de la Tradition ne renvoie pas à des tâches fondamentales pour l'Église et la théologie dans leur ensemble, au-delà des réponses souvent trop courtes données par les traditionalistes.

Parmi ces questions, l'une des plus importantes est celle d'une éventuelle rupture que Vatican II aurait signifiée pour la Tradition. Dépassant le cadre de la question telle qu'elle se présente à la lumière des traditionalistes, on doit même se poser la question de savoir comment il faudrait juger une éventuelle rupture au sein de la Tradition. Dans son discours à la curie romaine le 22 décembre 2005, qui est en rapport étroit avec les discussions avec les

« traditionalistes », ¹⁹⁵ mais aussi avec d'autres prises de position autour de l'herméneutique conciliaire, ¹⁹⁶ le pape Benoît XVI oppose une herméneutique de la rupture à une herméneutique de la continuité afin de plaider, à son tour, pour une herméneutique de la réforme. ¹⁹⁷ Comme cette terminologie le démontre, la question de la continuité et de la discontinuité ne concerne pas seulement l'interprétation de Vatican II, mais aussi l'ensemble de la compréhension de la Tradition. C'est dans ce sens que, dès le concile, Lukas Vischer, dans son analyse du discours d'ouverture *Gaudet Mater Ecclesia* de Jean XXIII avec sa distinction entre le contenu de la foi et son expression, a parlé de la question de la continuité et de la discontinuité comme de l'un des problèmes œcuméniques les plus importants. Il l'a fait en soulignant que la distinction entre le contenu de la foi et son expression est une question fondamentale avec des répercussions et des implications multiples et substantielles. ¹⁹⁸

Sans pouvoir pour l'instant résoudre les problèmes qui vont avec cette distinction et ses implications, il convient de mentionner l'horizon général esquissé par Benoît XVI, selon lequel c'est dans « un ensemble de continuité et de discontinuité à divers niveaux que consiste la nature de la véritable réforme ». ¹⁹⁹ La question est

¹⁹⁵ C'est ce que souligne G. ROUTHIER, « Die Hermeneutik der Reform als Aufgabe für die Theologie », Teil 2, p. 53.

¹⁹⁶ M. FAGGIOLI, « Die kulturelle und politische Relevanz des II. Vatikanischen Konzils als konstitutiver Faktor der Interpretation », dans P. HÜNERMANN (éd.), *Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder*, pp. 153-174, mentionne en pp. 160s notamment la proposition de Peter Hünermann de considérer le *corpus* textuel de Vatican II comme un texte « constitutionnel ».

¹⁹⁷ BENOÎT XVI, « Discours à la curie romaine à l'occasion de la présentation des vœux de Noël, 22 décembre 2005 », <http://w2.vatican.va/>.

¹⁹⁸ Pour des analyses plus détaillées voir M. QUINSKY, « The ecumenical dynamic of Vatican II – Lukas Vischer between Geneva and Rome », pp. 279ss.298ss.

¹⁹⁹ BENOÎT XVI, « Discours à la curie romaine à l'occasion de la présentation des vœux de Noël, 22 décembre 2005 ».

précisément de savoir comment cet « ensemble de continuité et de discontinuité » se fait concrètement.²⁰⁰ Comme l'herméneutique mise en œuvre par les traditionalistes le montre, une conception figée de la Tradition qui réduit celle-ci à un certain nombre d'énoncés résultant d'une certaine époque de l'histoire de l'Église ne permet pas de penser cet ensemble d'une quelconque manière constructive. D'ailleurs, une analyse plus détaillée des positions traditionalistes pourrait montrer que là aussi, on a affaire à un ensemble de continuités et de discontinuités, sans pour autant qu'on avoue que cet ensemble existe. Si, au contraire, on inscrit cette question dans une compréhension large et profonde de la Tradition, telle que Vatican II l'a rendue possible et qui situe la question des critères dans une sorte de vue d'ensemble de la foi, on saisit le rôle

²⁰⁰ De manière abstraite, la pensée de Benoît XVI semble aller plus loin que son application concrète : suite à une analyse de quelques évolutions encourues depuis le siècle des Lumières et de la Révolution Française – il mentionne en outre l'apparition du libéralisme, l'essor des sciences naturelles, les répercussions de la pensée moderne sur l'interprétation de la Bible et la tolérance religieuse –, Benoît XVI s'exprime par rapport à la différence entre le fond de la foi et ses expressions de la manière suivante : « Il s'agit là de thèmes de grande portée – ce furent les thèmes de la seconde partie du concile – sur lesquels il n'est pas possible de s'arrêter plus amplement dans ce contexte. Il est clair que dans tous ces secteurs, dont l'ensemble forme une unique question, pouvait ressortir une certaine forme de discontinuité et que, dans un certain sens, s'était effectivement manifestée une discontinuité dans laquelle, pourtant, une fois établies les diverses distinctions entre les situations historiques concrètes et leurs exigences, il apparaissait que la continuité des principes n'était pas abandonnée – un fait qui peut échapper facilement au premier abord. C'est précisément dans cet ensemble de continuité et de discontinuité à divers niveaux que consiste la nature de la véritable réforme. Dans ce processus de nouveauté dans la continuité, nous devons apprendre à comprendre plus concrètement qu'auparavant que les décisions de l'Église en ce qui concerne les faits contingents – par exemple, certaines formes concrètes de libéralisme ou d'interprétation libérale de la Bible – devaient nécessairement être elles-mêmes contingentes, précisément parce qu'elles se référaient à une réalité déterminée et en soi changeante. Il fallait apprendre à reconnaître que, dans de telles décisions, seuls les principes expriment l'aspect durable, en demeurant en arrière-plan et en motivant la décision de l'intérieur. En revanche les formes concrètes ne sont pas aussi permanentes, elles dépendent de la situation historique et peuvent donc être soumises à des changements. Ainsi, les décisions de fond peuvent demeurer valables, tandis que les formes de leur application dans des contextes nouveaux peuvent varier. » (*ibidem*) Or, n'est-ce pas précisément le rapport entre le principe et l'application qui est la grande question de l'« ensemble de continuité et discontinuité » ?

fondamental de l'Évangile de Jésus Christ comme horizon d'une quelconque réforme. Cela revient aussi à mettre en valeur la dimension pneumatologique de la question.²⁰¹

La perspective ouverte par Vatican II est donc celle d'une dynamique trinitaire, mais aussi économique, et par là eschatologique. C'est ainsi que la Tradition, avec son « ensemble de continuités et discontinuités », est une expression de la relation entre Dieu et les hommes au sein de l'histoire.²⁰² Théologiquement parlant, le pluralisme postmoderne exige donc avant tout une prise au sérieux radicale de l'histoire et de l'historicité, même si c'est la pensée postmoderne qui se refuse à concevoir des « grands récits »²⁰³ concernant l'histoire. Mais rien n'est moins sûr qu'il s'agisse là purement et simplement d'un refus d'ouverture pour cette dimension universelle faisant partie de la foi chrétienne. En revanche, l'un des défis est désormais de vivre et de penser des « styles » du christianisme qui, à la suite de Jésus Christ, mettent en œuvre ces ouvertures concrètes vers l'universel dont ils

²⁰¹ « Die Kontinuität liegt im Heiligen Geiste, der gemäß der Verheißung Christi sein Volk in Wahrheit erhält. Sie liegt nicht so sehr in der Identität der äußeren Formulierungen. Sie kann im Vertrauen auf Christi Verheißung geglaubt und immer wieder neu erfahren, theologisch durchdacht und vielleicht bis zu einem gewissen Grad einsichtig gemacht werden. Sie kann aber nicht im voraus auf Grund von formalen Erwägungen als feststehend betrachtet werden. » [« La continuité se trouve dans l'Esprit Saint qui selon la promesse du Christ maintient son peuple dans la vérité. Elle ne se trouve pas tant dans la reprise littérale des formulations extérieures. Sur la base de la promesse du Christ, elle peut être crue et expérimentée de manière toujours nouvelle, pensée théologiquement et peut-être rendue jusqu'à un certain point compréhensible. Mais elle ne peut pas à l'avance être considérée comme fixe sur la base de considérations formelles. »] (L. VISCHER, « Sichtbare oder unsichtbare Kontinuität der Kirche ? », dans IDEM, *Überlegungen nach dem Vatikanischen Konzil*, Zürich, EVZ-Verlag, 1966, pp. 23-38, ici p. 25s)

²⁰² Voir M. QUINSKY, « Can Tradition (Not) Change ? Truth in the History between God and Humanity » ; IDEM, « Tradition and the Normativity of History within an "Economy of Salvation" ».

²⁰³ J.F. LYOTARD, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, en particulier pp. 63ss.

témoignent.²⁰⁴ D'autant plus il faut considérer la Tradition et la vérité dont il est question dans cette dynamique analogique, mais par là même gracieuse et eschatologique : c'est cette dynamique mystérieuse qui met en relation le concret et le contingent avec l'universalité de la volonté salvifique de Dieu.²⁰⁵

5. Au-delà du concile : la Tradition dans la vie et pensée chrétiennes contemporaines

Si Vatican II est un concile de la Tradition, la Tradition ne s'arrête pas à Vatican II. Ainsi, la question de l'évolution, du progrès ou du développement de la Tradition revient à l'ordre du jour. Il n'est pas lieu ici d'aborder tous les aspects de la question du développement de la Tradition qui a elle-même une certaine histoire.²⁰⁶ En revanche, il convient de chercher une manière prospective de penser la Tradition et son développement au sein de l'histoire de la pensée humaine dans son ensemble. Ceci dit, il convient de préciser qu'il ne faut pas utiliser le terme « développement » comme un jugement, mais comme une description, de même que l'on doit comprendre le « progrès » dans le sens du verbe progresser, autrement dit inscrire la foi dans l'histoire. Une fois de plus, il s'agit là d'une mise en

²⁰⁴ Voir C. THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, 2 T., coll. « Cogitatio Fidei », n. 260 et 261, Paris, Cerf, 2007. Voir aussi M. QUINSKY, « Beziehungsstile in der Nachfolge Jesu Christi. Glaubenspraxis und Glaubenserkenntnis im theologischen Entwurf von Christoph Theobald SJ », *Zeitschrift für katholische Theologie* 132 (2010), pp. 251-272.

²⁰⁵ M. QUINSKY, « Analogia pleromatis – in der Welt von heute. Inkarnationstheologische Perspektiven auf Neuzeit und Gegenwart », *Theologie und Glaube* 102 (2012), pp. 69-91 ; IDEM, « "La relation entre l'histoire humaine et l'histoire du salut doit être expliquée à la lumière du mystère pascal". Une contribution du synode extraordinaire de 1985 à l'horizon théologique de la réception de Vatican II », dans IDEM – K. SCHELKENS – F.X. AMHERDT (éd.), « *Theologia semper iuvenescit* ». *Études sur la réception de Vatican II offertes à Gilles Routhier*, pp. 195-234.

²⁰⁶ Voir par exemple W. KASPER, « Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip », pp. 95s ; IDEM, « Das Verhältnis von Schrift und Tradition », p. 358 ; H. HOPING, « Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* », p. 756.

perspective opérée par Vatican II. Ainsi, *DV*, n. 8 affirme que « cette Tradition qui vient des apôtres progresse dans l'Église, sous l'assistance du Saint-Esprit ; en effet, la perception des réalités aussi bien que des paroles transmises s'accroît, soit par la contemplation et l'étude des croyants qui les méditent en leur cœur (cf. *Lc* 2,19.51), soit par l'intelligence intérieure qu'ils éprouvent des réalités spirituelles, soit par la prédication de ceux qui, avec la succession épiscopale, ont reçu un charisme certain de vérité. » Bien entendu, ce n'est pas la vérité divine révélée qui progresse, mais sa compréhension humaine. Parmi les modalités avec lesquelles *DV*, n. 8 décrit cet accroissement, on ne trouve de manière explicite ni le rapport entre la théologie et la philosophie, ni celui entre vie et pensée. Ce sont néanmoins ces rapports qui dégagent particulièrement bien les enjeux épistémologiques sous-jacents à l'ensemble des modalités de l'évolution, du progrès ou du développement de la Tradition.

5.1 Le rapport entre philosophie et théologie : *Fides et ratio*

C'est dans l'encyclique *Fides et ratio* de Jean Paul II (1998)²⁰⁷ que se trouve un modèle de pensée qui peut non seulement expliciter les rapports entre philosophie et théologie, mais qui, en plus, peut ouvrir de nouvelles perspectives sur les enjeux de la question du développement de la Tradition. L'un des présupposés théologiques de *Fides et ratio* est bien la mise en valeur de l'histoire du salut et

²⁰⁷ www.vatican.va / *Fides et ratio*. Voir aussi C. MENDOZA, « Le développement de la théologie fondamentale dans le monde globalisé après *Fides et ratio* », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 56 (2009), pp. 11-32 ; J.M. FERRY, « Religiöse Erfahrung und öffentliche Vernunft. Über die Beziehungen zwischen verfassungsmässigem Agnostizismus und religiösem Glauben im europäischen Raum », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 56 (2009), pp. 33-50 ; A. MÜLLER, « Philosophie und Theologie. Entwicklungslinien in der deutschsprachigen Welt zehn Jahre nach *Fides et ratio* », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 56 (2009), pp. 51-71 ; P. HÜNERMANN, « *Fides et ratio* – einst und jetzt », *Theologische Quartalschrift* 189 (2009), pp. 161-177.

de l'historicité par Vatican II.²⁰⁸ Dans ce sens, *Fides et ratio* s'inscrit dans la réception de Vatican II comme concile de l'histoire et de la Tradition, d'ailleurs tout en établissant des liens entre les deux conciles du Vatican.

En ce qui concerne la Tradition, *Fides et ratio* contient un certain nombre d'énoncés fondamentaux.²⁰⁹ Mettant en garde contre le rationalisme d'un côté et le fidéisme de l'autre, Jean Paul II insiste sur la réciprocité entre Tradition, Écriture et Magistère (n. 55). Citant l'exemple du thomisme et du néothomisme soutenus notamment par Léon XIII, Jean Paul II loue les efforts de « pratiquer des modèles de spéculation philosophique qui entendaient maintenir vivante la grande Tradition de la pensée chrétienne dans l'unité de la foi et de la raison » (n. 59). La théologie, elle, s'appuie directement sur la Tradition dont elle fait partie : « La théologie s'organise comme la science de la foi, à la lumière d'un double principe méthodologique: *l'auditus fidei* et *l'intellectus fidei*. Selon le premier principe, elle s'approprie le contenu de la Révélation de la manière dont il s'est progressivement développé dans la sainte Tradition, dans les saintes Ecritures et dans le Magistère vivant de l'Eglise. Par le second, la théologie veut répondre aux exigences spécifiques de la pensée, en recourant à la réflexion spéculative. » (n. 65)

Esquissant le rôle des philosophes pour une articulation de la Parole de Dieu,²¹⁰ Jean Paul II se réjouit d'un regain d'intérêt pour la

²⁰⁸ Notamment, Jean Paul II lie l'historicité et le christocentrisme de la Révélation : « Les pères du Concile Vatican II, fixant leur regard sur Jésus qui révèle, ont mis en lumière le caractère salvifique de la Révélation de Dieu dans l'histoire. » (n. 10) Y sont aussi abordées l'histoire du salut et la plénitude eschatologique comme horizon de la vie et pensée chrétiennes (*Fides et ratio*, n. 10s).

²⁰⁹ Par la suite, on n'analysera que ceux qui se réfèrent directement à l'usage spécifiquement théologique du terme « Tradition », l'encyclique utilisant le terme également dans son sens général et non-théologique.

²¹⁰ « Je considère que ceux qui veulent répondre en philosophes aux exigences que la Parole de Dieu présente à la pensée humaine devraient construire leur discours en se fondant sur ces postulats et se situer de manière cohérente en continuité avec la grande Tradition qui, commencée par les anciens, passe par les Pères de l'Eglise

Tradition en philosophie et théologie : « Dans ce sens, il est tout à fait significatif que, dans le contexte d'aujourd'hui, certains philosophes se fassent les promoteurs de la redécouverte du rôle déterminant de la Tradition pour un juste mode de connaissance. En effet, le recours à la Tradition n'est pas un simple rappel du passé; il consiste plutôt à reconnaître la validité d'un patrimoine culturel qui appartient à toute l'humanité. On pourrait même dire que c'est nous qui relevons de la Tradition et que nous ne pouvons pas en disposer à notre guise. C'est bien le fait d'aller jusqu'aux racines de la Tradition qui nous permet d'exprimer aujourd'hui une pensée originale, nouvelle et tournée vers l'avenir. Un tel rappel est encore plus valable pour la théologie. Non seulement parce qu'elle a la Tradition vivante de l'Eglise comme source originelle, mais aussi parce que, à cause de cela, elle doit être capable de retrouver la Tradition théologique profonde qui a jalonné les époques antérieures, de même que la tradition constante de la philosophie qui, dans son authentique sagesse, a su franchir les limites de l'espace et du temps. » (n. 85)

Ceci dit, immédiatement après avoir esquissé ce large horizon, Jean Paul II met en garde contre l'éclecticisme (n. 86), l'historicisme (n. 87), le scientisme (n. 88), le pragmatisme (n. 89) et le nihilisme (n. 90). Au sein de la postmodernité (n. 91), la tâche de la théologie est celle de « remplir la mission que le concile Vatican II lui a confiée en son temps : renouveler ses méthodes en vue de servir plus efficacement l'évangélisation » tout en portant « son regard sur la vérité dernière qui lui est confiée par la Révélation, sans se contenter de s'arrêter à des stades intermédiaires » (n. 92). Ce faisant, la théologie réalise sa dimension ecclésiale, car « la théologie, dans sa recherche de la vérité, est en effet soutenue, de par sa nature même, par son caractère d'*ecclésinalité* et par la Tradition du peuple de Dieu, grâce à son riche foisonnement de savoirs et de cultures dans l'unité

et les maîtres de la scolastique, pour aller jusqu'à intégrer les acquis essentiels de la pensée moderne et contemporaine. S'il sait puiser dans cette Tradition et s'en inspirer, le philosophe ne manquera pas de se montrer fidèle à l'exigence d'autonomie de la pensée philosophique. » (n. 85)

de la foi » (n. 98). Et Jean Paul II de conclure : « Le lien intime entre la sagesse théologique et le savoir philosophique est une des richesses les plus originales de la Tradition chrétienne pour l'approfondissement de la vérité révélée. » (n. 105)

En ce qui concerne le modèle épistémologique présenté par Jean Paul II que l'on vient de mentionner, il s'agit d'une « circularité » (n. 73) entre philosophie et théologie. Au sein de cette circularité, la foi est enrichie par les « capacités de réflexion dans la recherche du vrai à l'intérieur d'un mouvement qui, partant de la Parole de Dieu, s'efforce d'arriver à mieux la comprendre ». Mais c'est aussi la raison qui est enrichie, car elle « est même invitée à explorer des voies que, seule, elle n'aurait même pas imaginé pouvoir parcourir », et, ainsi, « découvre des horizons nouveaux et insoupçonnés » (*ibidem*). Selon Jean Paul II, l'histoire prouve une pareille « fécondité » (n. 74) de la relation entre philosophie et théologie, et il cite comme exemples les Pères de l'Église (notamment Grégoire de Naziance et Augustin), les Docteurs médiévaux (Anselme, Bonaventure et Thomas d'Aquin), mais aussi des penseurs plus récents en Occident (John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Etienne Gilson, Edith Stein) et en Orient (Vladimir S. Soloviev, Pavel A. Florenski, Petr J. Caadaev, Vladimir N. Lossky) (*ibidem*).

Cette présentation rapide du modèle de pensée contenu dans *Fides et ratio* – il s'agit donc de la « circularité » entre foi et raison qui permet d'enrichir les deux et qui fait, selon Guido Vergauwen, de la théologie une inculturation permanente de la foi²¹¹ – ne serait pas complète si l'on ne mentionnait pas le christocentrisme sous-jacent à ce modèle. À deux reprises (n. 12 et 60), Jean Paul II cite la constitution pastorale de Vatican II où l'on trouve cette même circularité dans une forme christologique : « En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe

²¹¹ G. VERGAUWEN, « Wider die schwache Vernunft », p. 310.

incarné » (*GS*, n. 22 ; cf. *Fides et ratio*, n. 12 et 60).²¹² Le fondement de cette circularité est donc l'Incarnation, comme le précise le pape au n. 12 de *Fides et ratio* : « L'incarnation du Fils de Dieu permet de voir se réaliser la synthèse définitive que l'esprit humain, à partir de lui-même, n'aurait même pas pu imaginer : l'Éternel entre dans le temps, le Tout se cache dans le fragment, Dieu prend le visage de l'homme. » Le fondement christologique de cette circularité ne peut que souligner son but : « Favoriser le progrès dans la recherche de la vérité et dans la mise au service de l'homme des résultats obtenus. » (n. 74) Par là même, la circularité est aussi une expression de l'interférence entre dogme et pastorale, elle-même dans l'horizon de l'Incarnation.²¹³

5.2 La Tradition dans la théologie fondamentale contemporaine

Affirmer que Vatican II est un concile de la Tradition revient aussi à se poser la question de déterminer comment le sujet de la Tradition est traité dans la théologie fondamentale, soucieuse d'une manière ou d'une autre d'un « *aggiornamento* » comme l'a initié le concile, dans les années de sa réception explicite et implicite. Au sein du pluralisme incontournable de nos jours, la vérité chrétienne ne cesse de prétendre à une universalité qui dépasse les diversités parfois inconcevables de la vie et de la pensée humaines. Ceci défie tout particulièrement cette dimension de la théologie qui s'efforce de démontrer la rationalité de la foi, celle-ci ne pouvant pas renoncer à être en phase avec l'ensemble de la pensée humaine. Les deux approches théologiques de Hansjürgen Verweyen et de Lieven

²¹² Pour le rôle central de *GS*, n. 22 dans la pensée de Jean Paul II, voir H.J. SANDER, « Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* », pp. 859-861.

²¹³ Voir au sujet des chances et défis d'une théologie de l'Incarnation M. QUINSKY, « Inkarnation. Jesus Christus – Ermöglichung und Herausforderung christlichen Lebens und Denkens », dans H.A.M. MOONEY – K. RUHSTORFER – V.TENGE-WOLF (éd.), *Theologie aus dem Geist des Humanismus. Festschrift für Peter Walter*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2010, pp. 292-331 ; M. QUINSKY « Analogia pleromatis – in der Welt von heute : Inkarnationstheologische Perspektiven auf Neuzeit und Gegenwart », pp. 69-91.

Boeve peuvent, de manière exemplaire, aider à dégager quelques enjeux contemporains de la Tradition dans ce contexte.

5.2.1 Hansjürgen Verweyen

Dans le contexte actuel, pour Hansjürgen Verweyen,²¹⁴ le rapport entre philosophie et théologie, indispensable pour toute mise en évidence de cette rationalité de la foi, mène à la question d'une « première philosophie »²¹⁵. En ce qui concerne Vatican II, Verweyen met en garde contre le « mythe du grand tournant »²¹⁶ qui confond en quelque sorte une réception sereine du concile avec une projection des propres désirs théologiques et pastoraux sur cet événement. Verweyen considère néanmoins le travail entrepris par les pères conciliaires ayant mené à *Dei Verbum* comme l'un des aspects les plus importants de l'histoire récente de la théologie.²¹⁷

²¹⁴ Outre son ouvrage principal H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 2000, et dont il sera question par la suite, mentionnons deux titres qui présentent tout particulièrement son analyse de l'état de la pensée humaine des temps présents : H. VERWEYEN, *Botschaft eines Toten ? Den Glauben rational verantworten*, Regensburg, Friedrich Pustet, 1997 ; IDEM, *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg, Friedrich Pustet, 2000. Pour une présentation en langue française de quelques-uns des points centraux de sa pensée, voir H. VERWEYEN, « Quelle philosophie pour quelle théologie ? Une perspective de théologie fondamentale », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 56 (2009), pp. 72-88.

²¹⁵ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, pp. 63-67. Nous ne pouvons pas ici analyser en profondeur la situation de l'œuvre de Verweyen dans l'ensemble de la théologie fondamentale germanophone, et en particulier en comparaison avec les approches de Thomas Pröpper et Klaus Müller. Voir pour une vue d'ensemble à ce sujet C. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2012², pp. 110-115.

²¹⁶ H. VERWEYEN, *Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?*, Düsseldorf, Patmos, 1993, pp. 114-125. Il s'agit là d'une interprétation nuancée de l'histoire de l'Église entre Vatican II et la parution du *Catéchisme de l'Église catholique* en 1993.

²¹⁷ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, p. 271. Dans IDEM, *Der Weltkatechismus*, pp. 26-52, Verweyen critique sévèrement la manière dont le *Catéchisme de l'Église catholique* réinterprète le Concile et plus concrètement *Dei Verbum*. Il le fait en analysant en particulier les commentaires de Joseph Ratzinger dont il est le disciple.

Ceci dit, le théologien de Freiburg im Breisgau regrette que Vatican II n'ait pas résolu le problème qui le préoccupait tout particulièrement, à savoir la possibilité d'une argumentation et d'une démonstration de sens universellement valables devant l'horizon de la raison humaine.²¹⁸ Ce problème se concrétise dans une approche adaptée à la réalité de Jésus de Nazareth : celui-ci demeure la raison d'une foi qui se justifie devant la raison historique.²¹⁹ Autrement dit : si Vatican II a le mérite d'insister sur

²¹⁸ « Der *Logos* christlicher Hoffnung will aber über eine dogmatische oder auch pragmatische Rechtfertigung hinaus vor einer in Freiheit zustimmenden Vernunft verantwortet sein. Im Blick auf diesen Anspruch besteht heute jedoch ein deutliches Defizit : Auf der einen Seite hat das Zweite Vatikanische Konzil in seinen Dokumenten implizit die hermeneutische Relativität auch von dogmatischen Lehrentscheidungen bestätigt. Auf der anderen Seite steht eine fundamental-theologische Klärung der Frage, wie in und trotz aller hermeneutischen Relativität eine letztgültige Rede überhaupt möglich ist, noch aus. Diese ungelöste Frage nach dem *Wie* einer rational verantwortbaren Letztgültigkeitsbehauptung erhebt sich mit noch grösserer Schärfe, nachdem Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Fides et ratio* von 1998 nachdrücklich die Notwendigkeit einer solchen philosophischen Legitimation unterstrichen hat » [« Le *logos* de l'espérance chrétienne veut pouvoir se présenter devant la raison en donnant sa libre adhésion au-delà d'une justification dogmatique ou même pragmatique. En regard d'une telle revendication, il existe cependant aujourd'hui un déficit net : d'une part, le concile Vatican II a implicitement reconnu dans ses documents la relativité herméneutique également des affirmations dogmatiques du Magistère. D'autre part, il reste encore à apporter une réponse de théologie fondamentale à la question de savoir si un discours ultime et valide est toujours possible, en fonction de la relativité herméneutique et malgré elle. Cette question non résolue du comment l'affirmation d'un fondement ultime et rationnellement défendable est possible, apparaît avec encore plus d'acuité après que Jean Paul II, dans son encyclique *Fides et ratio* de 1998, a souligné explicitement la nécessité d'une telle légitimation philosophique. »] (H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, p. 49)

²¹⁹ « [Vatican II] vermochte aber nicht, den wichtigen Schritt im Hinblick auf die wirkliche Transparenz eines sinnlich wahrnehmbaren Geschehens für die Vermittlung göttlicher Gegenwart [...] in ein nicht-extrinsizistisches Verständnis zu übersetzen. Hier, bei der Frage nach einem methodisch adäquaten Zugang zur Wirklichkeit Jesu von Nazareth als bleibendem Grund eines vor der historischen Vernunft zu verantwortenden Glaubens, steht die Fundamentaltheologie bis heute vor Schwierigkeiten, für die eine befriedigende Lösung noch kaum in Sicht ist. » [« [Vatican II] n'a cependant pas réussi à franchir le pas important d'une traduction en une compréhension non-extrinsèque, en vue d'une transparence effective du processus perceptible par les sens de la transmission de la présence divine. Ici, devant la question d'un accès méthodologiquement cohérent à la réalité de Jésus de Nazareth, comme fondement assuré d'une foi responsable devant la conscience

le christocentrisme de la Révélation, il laisse à la théologie la tâche de chercher les moyens rationnels de justifier, à travers le Christ, la rationalité de la vérité de cette Révélation.

C'est ici qu'entre en jeu la Tradition, mieux : la *Traditio*, car pour Verweyen, il s'agit là du centre de la Révélation et de la foi.²²⁰ En se basant sur l'usage du verbe *paradidonai* dans le Nouveau Testament, Verweyen distingue quatre dimensions de cette *Traditio*.²²¹ Premièrement, des personnes peuvent livrer une autre personne à la violence. Deuxièmement, Dieu livre son Fils pour nous tous. Troisièmement, le Christ se livre soi-même pour nous et pour l'Église. Ce n'est que quatrièmement que le terme de la *Traditio* désigne la transmission. Pour Verweyen, ces quatre dimensions sont inséparables. Aussi, d'après le témoignage néotestamentaire et plus exactement d'après le récit de la Passion, elles lient la *Traditio* (dans le sens que Jésus a été livré) et l'eucharistie. Par là, la *Traditio* a à la fois une dimension christologique et ecclésiologique.²²² Si l'on considère la prédication de Jésus, la dimension intégrale des quatre dimensions de la *Traditio* devient plus claire encore.²²³ Verweyen

historique, la théologie fondamentale se trouve jusqu'à aujourd'hui devant des difficultés pour les quelles une solution suffisante n'est encore guère en vue. »] (*Idem*, p. 277)

²²⁰ Cf. *idem*, pp. 51-56. Bien évidemment, en nous concentrant sur ce point de la pensée de Verweyen, nous ne pouvons pas entrer en détail dans les différentes discussions que cette œuvre – au-delà de ce point précis quoique central – a suscitées.

²²¹ Pour ce qui suit, voir *idem*, p. 52.

²²² Cf. *idem*, p. 53.

²²³ « Wenn zwar auch Paulus selbst, nicht erst die auf ihn folgende Tradition, das von ihm Überlieferte bereits im objektivierenden Plural als "Überlieferungen" bezeichnen kann (vgl. 1 Kor 11,2), so erschliesst sich der eigentliche Sinn solchen Überlieferens doch nur aus dem beschriebenen integralen Akt. Der integrale Charakter dieses Aktes lässt sich auch von Gestalt und Ergebnis der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu selbst her verdeutlichen. In Sorge um eine gesicherte ökonomische wie geistige Existenz unterwerfen wir uns nur zu gern Gruppenzwängen der verschiedensten Art. Dagegen macht Jesus in seinem Reden und Tun kompromisslos klar, dass Gottes schrankenlose Güte sich auf alle Menschen ohne Rücksicht auf gesellschaftliche oder religiöse Zuordnungen erstreckt. So einer muss liquidiert werden; er stellt unsere mühsam abgezielte

essaie de renouveler, à partir des questions non résolues par Vatican II, qui a néanmoins permis de chercher des pistes de solutions, le *schema* classique en théologie fondamentale des trois

Identität in Frage. Die *Auslieferung Jesu durch Menschen*, ja durch seine engsten Vertrauten, *an die Gewalt* war eine im Grunde schon vom Anfang seiner Botschaft an vorauszu sehende Folge ("*traditio* 1"). Gott lässt sich aber durch nichts von seinem Kurs abbringen. Er streckt die Gewalttätigen nicht herrschaftlich zu Boden, sondern antwortet mit dem Gegenteil von Gewalt. Von daher wusste Jesus – und wissen alle, die ihm folgen –, dass die Brutalität der Menschen, die sich an ihm austobte (und die sich letztlich gegen Gott richtete, den er transparent gemacht hat), zu seiner Sendung durch den Vater gehörte. Letztlich war es *Gott, der ihn* – in diesem Sinne! – an die Gewalt *auslieferte* ("*traditio* 2"). Indem Jesus seiner Sendung bis zum letzten Vollbringen treu blieb, gab er sich freiwillig hin, *lieferte er sich selbst* – in diesem Sinne! – an die Gewalt *aus* ("*traditio* 3"). Wer dies versteht, weiss, dass damit alle todbringende Gewalt ihre Kraft verloren, sich wirklich "aus-getobt" hat; dass wir keinen Grund mehr zur Angst haben. Diese Evidenz macht eine neue Kreatur aus uns (vgl. 2 Kor 5,14-17), bleibt aber nur dadurch lebendig, dass wir sie in unserer Existenz bezeugen. Allein in solcher *Überlieferung* wird die durch Jesu Auslieferung gewonnene Befreiung von den Mächten des Todes weiterhin offenbar ("*traditio* 4"). » [« Si donc Paul lui-même, et pas seulement la Tradition qui le suit, peut déjà désigner ce qui est transmis par lui en un pluriel objectif en tant que « traditions » (cf. 1 Co 11,2), ainsi le sens offert d'une telle transmission ne peut néanmoins s'établir que par cet acte intégral précédemment décrit. Le caractère intégral de cet acte se laisse lui-même caractériser par la figure et le résultat de la prédication du Royaume du Dieu de Jésus. Par souci d'une existence économique et intellectuelle, nous nous soumettons trop facilement aux contraintes de groupes de natures les plus diverses. Là contre, Jésus démontre sans compromission dans ses paroles et son agir que la bonté sans limite de Dieu s'étend à tous les êtres humains, sans considération de leurs conditions sociales ou religieuses. Un tel homme doit être liquidé; il met en cause notre identité si péniblement délimitée. La *"trahison de Jésus livré à la violence par des êtres humains"*, par ses plus proches, fut en principe, dès le début, une conséquence prévisible de sa proclamation ("*traditio* 1). Mais Dieu ne se laisse jamais détourner de ses desseins. Il ne projette pas avec puissance les malfaiteurs au sol, mais il répond par le contraire de la violence. Dès lors, Jésus savait – et avec lui tous ceux qui le suivaient – que la brutalité des hommes qui s'exerçait sur lui (et qui finalement se dirigeait contre Dieu que son Fils avait rendu transparent) appartenait au dessein du Père. Finalement, c'est *Dieu qui le livrait* – dans ce sens-là! – à la violence ("*traditio* 2). Dans la mesure où Jésus est resté fidèle à sa mission jusqu'à son accomplissement ultime, *il s'est livré lui-même* – dans ce sens-là! – à la violence ("*traditio* 3). Qui comprend cela sait qu'aussi toute violence portant la mort a perdu sa puissance et s'est véritablement épuisée; que nous n'avons donc aucune raison d'avoir encore peur. Cette évidence fait de nous des créatures nouvelles (cf. 2 Co 5,14-17), mais ne reste vivante que si nous en témoignons par notre existence. Ce n'est que par une telle transmission que la libération des puissances de la mort réalisée par le don libre du Christ, continue de se révéler ("*traditio* 4). »] (H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, pp. 53s)

démonstrations²²⁴ : ainsi, la *demonstratio christiana* cherche à réconcilier le kérygme et la raison ; la *demonstratio catholica* cherche à rendre l'Église transparente sur la présence de son origine ; la *demonstratio religiosa* cherche à comprendre dans quelle mesure l'existence humaine est orientée vers la *Traditio*.

C'est encore la *Traditio* qui permet, selon Verweyen, de démontrer qu'une notion définitive de sens est possible.²²⁵ Dans une relecture d'Anselme de Cantorbéry (1033-1109), qui est d'ailleurs un exemple assez intéressant d'une relecture contemporaine de l'histoire de la vie et de la pensée chrétiennes, Verweyen insiste sur une puissance absolue de Dieu capable d'attendre infiniment la réponse de la liberté humaine qui lui correspond.²²⁶ En liant ainsi la question de la Tradition et celle de la liberté comme sujet fondamental de la pensée philosophique moderne, Verweyen cherche à démontrer comment en Jésus Christ, le « une fois pour toutes » de la Révélation a pu se réaliser dans l'histoire.²²⁷ La solution proposée par Verweyen, s'appuyant notamment sur la philosophie de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), réside dans une compréhension de la liberté comme possibilité de se faire une image

²²⁴ Quelques indications historiques chez *idem*, p. 15. Voir aussi M. SECKLER, art. « *demonstratio religiosa, d. christiana, d. catholica* », dans *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (1995³), p. 88.

²²⁵ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, pp. 201-206.

²²⁶ Cf. *idem*, p. 205.

²²⁷ En prolongeant des réflexions de Hans Urs von Balthasar, Verweyen décrit le défi pour la théologie fondamentale : « Die fundamentaltheologische Frage nach der Faktizität eines geschichtlich ergangenen "Ein-für-allemal" läuft von hierher auf die Aufgabe hinaus, in der Geschichte der tradierten Offenbarungsgestalt Jesu Christi den Niederschlag eines Staunens auszumachen, in dem sich die alle subjektive Intentionalität umstürzende Evidenz jenes "Ein-für-allemal" zur Geltung bringt. » [« La question de théologie fondamentale à propos de la facticité de l'« une fois pour toutes » advenu dans l'histoire, débouche sur la nécessité de déployer l'irruption d'un émerveillement, à partir de l'histoire de la figure révélée de Jésus Christ, dans laquelle se révèle l'évidence de cet « une fois pour toutes » renversant toute intentionnalité subjective. »] (*idem*, p. 303)

de l'absolu.²²⁸ Jésus est alors l'image de Dieu qui le rend transparent, une fois pour toutes. Par là même, Jésus engage ses disciples à une transmission de l'expérience de cette transparence. C'est d'ailleurs pourquoi Verweyen parvient à une définition de la relation entre Écriture et *Traditio* qui tente de respecter les acquis de l'exégèse historico-critique tout en interprétant l'ensemble du témoignage biblique et apostolique à la lumière de l'absolu auquel ces témoignages veulent être transparents.²²⁹

L'approche de Verweyen est une manière originale de lier théologies et philosophies pré- et postconciliaires. Si Verweyen considère les énoncés de Vatican II insuffisants par rapport à la théologie de la Révélation, ce sont néanmoins les ouvertures effectuées par le concile qui rendent possible une approche théologique telle que la sienne. Certes, une prise en considération plus explicite de l'ensemble des enjeux de Vatican II permettrait de répondre mieux encore à la question de déterminer comment la foi chrétienne peut dialoguer avec l'ensemble de la pensée humaine telle qu'elle s'exprime notamment dans la philosophie et de son histoire, mais aussi au-delà. En quelque sorte, il faudrait inscrire la notion de *Traditio* développée par Verweyen dans l'ensemble de la

²²⁸ Voir aussi *idem*, pp. 133-195.

²²⁹ « Die Wahrheit des unbedingt einfordernden Ursprungs vermag sich nur in dem Masse bei der Auslegung der mir als verbindlich bezeugten Schriften zu zeigen, wie ich in diesen Schriften selbst lebendiger *traditio* begegne. Das bedeutet, dass die Suche nach dem wahren Ursprung primär nicht auf einen von Anfang an möglichst unveränderten *Traditionsstoff* – und darin auf den möglichst spiegelbildlichen Abdruck des Redens Jesu – zielen darf, sondern sich auf den Niederschlag des Totalumbruchs der Existenz richten muss, den der Verfasser der jeweiligen Schrift, von der Wirkmacht jenes "Ein-für-allemal" getroffen, erfahren hat. » [« La vérité de l'origine qui revendique une adhésion inconditionnelle ne peut se manifester, dans la lecture des Écritures dont je reçois le témoignage inspiré, que dans la mesure où je rencontre dans ces Écritures la *traditio* vivante. Cela signifie que la recherche de la véritable origine ne peut pas s'orienter vers un *contenu* de Tradition le plus immuable possible depuis le début – et par là vers le relevé de la parole et de l'action de Jésus qui soit le miroir le plus fidèle possible –, mais qu'elle doit se diriger vers l'irruption du renversement total de l'existence que l'auteur de chacun des livres a expérimenté en étant touché par la puissance de cette "une fois pour toutes". »] (*idem*, p. 309).

Tradition et par là de l'histoire humaine.²³⁰ Malgré (ou à cause de !) l'interprétation impressionnante de Fichte par Verweyen, ceci revient à se demander quelle peut être la place d'un seul auteur philosophique – aussi important soit-il – dans une élaboration théologique qui, « dans le monde d'aujourd'hui », doit être à la hauteur de la vie et de la pensée chrétiennes dans leur complexité diachronique et synchronique.

Saisir les nombreuses « circularités » au sein de cette complexité permet une approche du mystère de Jésus Christ qui prend explicitement en considération la pluralité des compréhensions historiques et contemporaines de son message et de sa personne, de sa vie et de sa résurrection, de l'Incarnation et de la Croix. Ce faisant, on arrive à saisir, à la hauteur des différentes philosophies qui nous entourent, la richesse inépuisable et renouvelante de la foi en Jésus Christ, qui ouvre des horizons nouveaux pour la vie et la pensée chrétiennes. Ces remarques critiques émises, il convient de signaler le rôle attribué par Verweyen à une « première philosophie » : selon lui, celle-ci « ne doit pas être plus qu'une "ancilla hermeneutica" »²³¹. Même si l'on ne partage pas toutes les options théologiques et surtout philosophiques de Verweyen²³², il faut reconnaître qu'il met en garde la pensée chrétienne contre toutes les tentations de sous-estimer les enjeux épistémologiques dans le monde de ce temps.

²³⁰ Dans H. VERWEYEN, *Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos*, Darmstadt, WBG, 2005, l'auteur retrace certes l'histoire de la relation entre philosophie et théologie, mais il le fait dans la perspective de sa conception fondamentale que nous venons de présenter.

²³¹ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, p. 61.

²³² Voir par exemple M. KNAPP, *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, coll. « Grundlagen Theologie », Freiburg im Breisgau, Herder, 2009, pp. 134s.

5.2.2 Lieven Boeve

Pour le théologien belge Lieven Boeve, cette pluralité diachronique et synchronique est une évidence incontournable pour la foi chrétienne : « Theology only exists (...) as contextual theology, and the development of tradition only as an ongoing process of recontextualisation. » [« La théologie n'existe que comme théologie contextuelle et le développement de la Tradition n'est qu'un processus permanent de recontextualisation. »]²³³ Ce faisant, il se base notamment sur la théorie des paradigmes de Thomas S. Kuhn telle que Hans Küng l'a appliquée pour la théologie : « [...] la recontextualisation offre une manière (a) de penser ensemble la continuité et la discontinuité, en tenant compte du développement de la Tradition aussi bien que de la relation au contexte ; (b) dans celle-ci, il y a une influence réciproque qui résulte de la manière selon laquelle continuité et discontinuité sont en relation mutuelle dans le développement de la Tradition, et dans la relation avec le contexte d'autre part. »²³⁴ Si, dans ce sens, la philosophie est une « *ancilla theologiae* »²³⁵, la philosophie postmoderne peut contribuer, elle aussi, à de nouveaux apprentissages de la théologie qui cherche à saisir le mystère de l'Incarnation. Comme fondement rationnel de la foi, Boeve insiste sur l'acte raisonnable de volonté, ce dernier n'existant pas, dans le contexte actuel, sans être accompagné de doutes.²³⁶ Son approche tente de saisir l'ensemble de la vie et de la pensée chrétiennes tout en se basant sur un critère théo-logique : l'Incarnation. Bien entendu, ce présupposé

²³³ L. BOEVE, *Interrupting Tradition. An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context*, coll. « Louvain Theological & Pastoral Monographs », n. 30, Leuven, Peeters Publishers, 2003, p. 6.

²³⁴ L. Boeve, « Une histoire de changement et de conflit de paradigmes théologiques ? Vatican II et sa réception entre continuité et discontinuité », dans G. ROUTHIER – P.J. ROY – K. SCHELKENS (éd.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires par le concile Vatican II*, pp. 355-366, ici p. 365.

²³⁵ L. BOEVE, *Interrupting Tradition*, p. 25.

²³⁶ Cf. *idem*, p. 111.

théologique n'exclut pas le dialogue critique avec la philosophie classique et contemporaine, mais au contraire l'exige et le pousse plus loin. Puisque les énoncés de la foi sont donc toujours situés historiquement, le rôle des chrétiens est d'autant plus important, car ils ne sont pas seulement des héritiers de la Tradition, mais aussi ceux qui en témoignent, de sorte que la Tradition vivante relève de leur responsabilité commune.²³⁷

De manière générale, « recontextualisation » veut dire que « the tradition shifts when the context changes » [« la Tradition évolue quand le contexte change »].²³⁸ Les questions que cela implique sont fondamentales : « Is it the same narrative of God and Jesus Christ that we pass on when we engage in the development and hermeneutics of tradition ? Or does tradition change ? » [« Est-ce le même récit de Dieu et de Jésus Christ que nous fréquentons quand nous nous engageons dans le développement ou l'herméneutique de la Tradition ? Ou la Tradition change-t-elle ? »]²³⁹ Après avoir présenté quelques recontextualisations devenues classiques, dont la théologie de saint Thomas d'Aquin, Boeve examine plus particulièrement le passage du contexte moderne au postmoderne. Dans le cas du contexte moderne, la Tradition est mise en question par la sécularisation, et les tentatives de recontextualisation se sont souvent réalisées sous forme d'adaptation ou de récupération.²⁴⁰ De plus, puisque le contexte moderne était marqué par des « *master narratives* » [« des récits fondateurs »], la théologie a souvent procédé en adaptant ces grands récits à la foi ou, au contraire, en les rejetant au profit de « *great counter-narratives* » [« de grands contre-récits »]²⁴¹. Selon Boeve, les deux positions qu'il qualifie de traditionalistes et modernisantes ont ceci en commun qu'elles

²³⁷ Cf. *idem*, p. 24.

²³⁸ *Idem*, p. 21.

²³⁹ *Idem*, p. 32.

²⁴⁰ Cf. *idem*, p. 45.

²⁴¹ *Idem*, p. 46.

insistent de manière unilatérale sur l'un des deux pôles de la Tradition, à savoir l'héritage ou le contexte. Le contexte postmoderne, marqué selon Boeve par l'individualisme et le pluralisme, par la prédominance des marchés et de l'économie, par l'importance grandissante de phénomènes tels que le *New Age* et le fondamentalisme, semble défier plus encore la notion de la Tradition. Si la Tradition continue à être un héritage et une source d'inspiration, elle doit néanmoins être repensée à la hauteur des défis postmodernes. Selon Boeve, il faut accepter que dans le contexte postmoderne, des « *great narratives* » [« de grands récits »] ne soient plus possibles. Ceci vaut également pour le message chrétien : « *The Christian narrative no longer exists, we only have access to it through its relation to the context.* » [« Le récit chrétien n'existe plus, nous n'avons plus accès à lui que dans sa relation au contexte »]²⁴²

Pour répondre aux défis postmodernes qui se condensent en quelque sorte dans cette fin des « *master narratives* », Boeve développe le principe de « *open Christian narratives* » [« récits chrétiens ouverts »], opposant des « *open narratives* » [« récits ouverts »] aux « *closed narratives* » [« récits fermés »]. Tandis que ces derniers coupent court à une dynamique de la foi, les premiers, au contraire, ouvrent des perspectives. Plus exactement, c'est Dieu lui-même qui ouvre des « *narratives* » afin d'ouvrir de nouveaux horizons. Contingente et historique, une « *Christian open narrative* » ne peut pas être absolutisée, mais elle est en interférence avec d'autres « *Christian open narratives* », ce qui lie de manière particulièrement dense vie et pensée chrétiennes.²⁴³ Malgré leur contextualité, ces « *Christian open narratives* » expriment une vérité dont l'horizon est universel, et ceci à cause de leur fondement dans l'Incarnation. De

²⁴² *Idem*, p. 24.

²⁴³ L. BOEVE, « Unterbrechung und Identität in der pluralistischen Welt von heute : Spiritualität und das offene christliche Narrativ », dans R. KUNZ – C. KOHLI REICHENBACH (éd.), *Spiritualität im Diskurs : Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive*, coll. « Praktische Theologie im reformierten Kontext », Zürich, TVZ-Verlag, 2012, pp. 161-179.

manière analogue à l'Incarnation, la vérité révélée que la Tradition exprime est constituée par une dimension humaine et une dimension divine. Cela relativise et crédibilise à la fois la Tradition qui parle de Dieu, mais ne l'est pas.

En ce qui concerne la dimension humaine de la vérité, les chrétiens ne doivent donc pas avoir peur. Au contraire, ils sont invités à penser l'Incarnation même à la hauteur de la pensée postmoderne. Boeve le fait à partir de la notion de l'« interruption » proposée par Johann Baptist Metz qu'il introduit comme clé de compréhension et instrument d'articulation : « The God of Jesus of Nazareth is the God of the interruptive (grace) event, the God who calls us beyond harsh inflexibility and closedness [...], the Christian narrative can only be authentic when it structures itself as an open narrative : narrative that allows itself to be interrupted time and again by God who gets involved in history but does not let Godself be captured by it. » [« Le Dieu de Jésus de Nazareth est le Dieu de l'événement de l'interruption (gracieuse), le Dieu qui nous appelle au-delà de la rigidité et de la fermeture marquée [...], le récit chrétien ne peut être authentique que s'il se structure lui-même comme récit ouvert : récit qui permet lui-même d'être interrompu à temps et à contretemps par Dieu qui s'implique dans l'histoire mais ne la laisse pas capturer sa divinité. »]²⁴⁴ Comme le dit Boeve après avoir esquissé une christologie repensée sous des conditions postmodernes, Jésus « is not only the interrupter of closed narratives, he is also an inviting event for men and women of all times » [« Jésus n'est pas seulement celui qui interrompt des récits clos, il est aussi un événement invitatif pour les hommes et les femmes de tous les temps »]²⁴⁵ et

²⁴⁴ L. BOEVE, *Interrupting Tradition*, pp. 106s.

²⁴⁵ *Idem*, p. 136. Voir aussi p. 145 : « Christianity has the potential to be an open narrative because of the image of Jesus, which stems from its earliest sources, and allows us to encounter him as the *revelation of God's open narrative*. It is for this reason that we can describe Jesus as *God's interrupter*. » [« Le christianisme a la possibilité d'être un récit ouvert à cause de l'image de Jésus qui provient de ses sources les plus anciennes et nous permet de la rencontrer comme *le récit ouvert de*

donc au centre de la Tradition vivante. Celle-ci est vivante précisément quand elle interrompt le contexte et se laisse interrompre par ce contexte, à la suite de Jésus : il a non seulement interrompu les évidences spirituelles et humaines de ses contemporains, mais s'est laissé lui-même interrompre par eux tout en apprenant à ouvrir davantage encore ses propres « open narratives » (cf. Mt 15,21-28 ; Mc 7,24-30).²⁴⁶

L'ensemble de la Tradition chrétienne peut ainsi être perçue comme une série de multiples et complexes interruptions mutuelles.²⁴⁷ Certes, ceci se fait de manières très différentes. Dans le processus permanent et très complexe de la recontextualisation, continuité et discontinuité sont en interférence permanente, « toutes deux étant en relation avec la Tradition et le contexte ».²⁴⁸ Selon le point de vue que l'on adopte, ce qui semble être une continuité peut s'avérer être une discontinuité et vice versa, et ceci pour une raison théologique fondamentale : « On pourrait suggérer qu'à vrai dire il n'y a, dans l'histoire du christianisme (catholique), qu'un seul macro-paradigme théologique à l'œuvre, greffé sur le principe théologique de l'Incarnation : c'est à ce principe qu'est étroitement reliée la conception du développement de la Tradition en termes de recontextualisation. »²⁴⁹ Bien entendu, cet unique macro-paradigme se réalise sous les conditions du pluralisme diachronique et synchronique qui caractérise la foi chrétienne. Pour ce pluralisme

la Révélation de Dieu. C'est pour cette raison que nous pouvons décrire Jésus comme l'"interrupteur" de Dieu. »

²⁴⁶ L. BOEVE, *God interrupts History. Theology in a Time of Upheaval*, New York, Continuum International Publishing Group, 2007, p. 206.

²⁴⁷ Voir en prolongeant l'approche de Boeve, M. QUINSKY, « Can Tradition (Not) Change ? »

²⁴⁸ L. BOEVE, « Une histoire de changement et de conflit de paradigmes théologiques ? », p. 366.

²⁴⁹ *Ibidem*. Pour la théologie de l'Incarnation, voir aussi IDEM, « La vérité de l'incarnation et l'incarnation de la vérité. Epistémologie théologique, particularité et pluralité », dans B. VAN MEENEN (éd.), *La Vérité*, coll. « Théologie », Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 2005, pp. 29-47.

même, au sein de cette histoire multiforme, la question de la relation entre l'universel et le concret se pose de manière virulente. Là encore, c'est l'Incarnation qui sert de clé de compréhension, car en elle, le particulier et le concret sont la possibilité d'une Révélation qui tend vers l'universel, ce qui a un impact fondamental sur la Tradition dans l'histoire: « Theological truth is co-constituted by the all-too human, by concrete history and context. This does not do an injustice to such truth, since it is only thus, through time and history, that we can speak about God. Likewise, it is through this tradition that God speaks to Christians today, embedded in the current historical context, whereby this tradition both perpetuates and renews itself. » [« La vérité théologique est co-constituée par ce qui est trop humain, par l'histoire concrète et le contexte. Cela ne constitue pas un manque d'égard pour une telle vérité puisque c'est seulement ainsi, à travers le temps et l'histoire, que nous pouvons parler de Dieu. De même, c'est à travers cette Tradition que Dieu parle aux chrétiens d'aujourd'hui, enracinés dans le contexte historique actuel, dans la mesure où cette Tradition à la fois se perpétue et se renouvelle. »]²⁵⁰

C'est grâce à Vatican II qu'on peut situer ainsi la foi chrétienne « dans le monde de ce temps » - et concrètement dans le contexte postmoderne -, ce qui inclut une herméneutique historique. Historiquement, Vatican II est pour Boeve la charnière entre les époques moderne et postmoderne,²⁵¹ ce qui implique non seulement une certaine manière d'interpréter Vatican II à partir de l'histoire de la vie et de la pensée chrétiennes, mais aussi une certaine manière d'interpréter l'histoire de la vie et de la pensée chrétiennes à partir de Vatican II: « En tout premier lieu, la perspective de la recontextualisation nous aide à nous demander si Vatican II constitue un changement de paradigme (...). Vatican II est une étape

²⁵⁰ L. BOEVE, *God interrupts History*, p. 177. Voir aussi M. QUINSKY, « Inkarnation. Jesus Christus – Ermöglichung und Herausforderung christlichen Lebens und Denkens », p. 319.

²⁵¹ Cf. L. BOEVE, *Interrupting Tradition*, pp. 47s.

dans le difficile dialogue de l'Église avec le contexte moderne (qui entretemps s'est radicalisé en postmoderne). Cela étant, le concile est plutôt un exemple paradigmatique de la complexité du processus de recontextualisation que la réalisation d'un changement de paradigme. »²⁵² Il n'est donc pas étonnant que Boeve lie de près le concept de recontextualisation, central pour sa compréhension de la Tradition, à Vatican II et à une mise en perspective du concile à partir de l'ensemble de l'histoire du christianisme : selon lui, on peut « même affirmer que Vatican II est à comparer avec la manière dont les conciles de Nicée et de Chalcédoine sont des exemples de recontextualisation dans le contexte gréco-hellénistique ». ²⁵³ Cette référence aux conciles christologiques démontre que c'est l'Incarnation qui structure, inspire et oriente la Tradition dans le contexte postmoderne aussi bien que dans tous les autres contextes historiques. ²⁵⁴

²⁵² L. BOEVE, « Une histoire de changement et de conflit de paradigmes théologiques ? », p. 365.

²⁵³ *Ibidem*, note 25.

²⁵⁴ Ici, il convient d'attirer l'attention sur K. RUHSTORFER, *Glaube im Aufbruch. Katholische Perspektiven*, Regensburg, Ferdinand Schöningh, 2013, pp. 89s : « Die Geschichte Jesu ist die kleine Erzählung, die alle grossen Erzählungen bedingt. Die grossen Erzählungen (grands récits), von denen der Philosoph François Lyotard in seinem Text über "Das postmoderne Wissen" sprach, (die Dialektik des Geistes, die Hermeneutik des Sinns, die Emanzipation des vernünftigen oder arbeitenden Subjekts), sind von der Geschichte Jesu bedingt ». [« L'histoire de Jésus est ce petit récit qui conditionne tous les grands récits. Les grands récits, dont le philosophe François Lyotard a parlé dans son texte sur "le savoir postmoderne" (la dialectique de l'esprit, l'herméneutique du sens, l'émancipation du sujet raisonnable et travaillant), sont conditionnés par l'histoire de Jésus. »] À première vue, cette position, qui implique un jugement global sur l'histoire de la pensée au moins occidentale après l'Incarnation, est à contre-courant du concept des « *open Christian narratives* » mis en avant par Boeve. Ceci dit, on peut être d'avis qu'il s'agit ici de deux perspectives dont la complémentarité mériterait être mise en lumière.

5.3 La théologie, le pluralisme des traditions et la catholicité

Les deux approches de Verweyen et de Boeve sont loin d'être les seules qui pourraient être présentées comme exemples d'une compréhension contemporaine de la Tradition au sein de la théologie fondamentale, compréhension défiée par le contexte postmoderne.²⁵⁵ En les comparant de manière exemplaire, on découvre néanmoins la multitude et la complexité des défis d'une compréhension contemporaine de la Tradition. La question d'un horizon commun, propre à la Tradition, se pose d'autant plus.

Tout d'abord, les deux auteurs mettent en œuvre le même christocentrisme que Vatican II quand il s'agit d'évoquer la Tradition. Certes, ils le font de manière assez différente, ce qui est lié à des présupposés philosophiques et théologiques différents. Là où Verweyen exploite la pensée de Johann Gottlieb Fichte, Boeve se situe plutôt comme un interlocuteur du paysage philosophique contemporain, sans privilégier un auteur particulier. Si Verweyen part plutôt d'une interprétation scripturaire, elle-même déjà fortement imprégnée de sa conception philosophico-théologique, Boeve s'appuie plus sur le dogme de l'Incarnation tel qu'il fut formulé à Chalcédoine (450). Dans leurs manières de saisir le monde contemporain, les deux auteurs se rejoignent sur le point de vue d'une critique de la marchandisation générale de la culture et de la société, mais ils ne semblent pas porter le même jugement du pluralisme de fait présent de nos jours : tandis que Verweyen cherche au-delà et en-deçà du pluralisme un ancrage de la pensée chrétienne dans l'histoire de la pensée humaine, Boeve exploite ce qu'on pourrait appeler la capacité du contexte présent d'enrichir, à

²⁵⁵ Pour des vues d'ensemble, voir par exemple K. MÜLLER (éd.), *Fundamentaltheologie. Fluchlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg, Friedrich Pustet, 1998 ; J. MEYER ZU SCHLOCHTERN – R. SIEBENROCK (éd.), *Wozu Fundamentaltheologie ?* ; C. BÖTTIGHEIMER – F. BRUCKMANN (éd.), *Glaubensverantwortung im Horizont der « Zeichen der Zeit »*. Voir aussi l'analyse de différents courants de théologie fondamentale dans l'histoire chez C. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, pp. 21-116.

travers une interruption mutuelle, la Tradition vivante, ce qui n'est pas sans générer de nouvelles réalisations de cette même Tradition.

Si nous avons évoqué de plus près deux approches assez diverses, il faut souligner qu'au sein de la Tradition dans son ensemble, il ne convient certes pas d'opposer des démarches différentes, mais de les intégrer dans une perspective complémentaire. Par exemple, on pourrait s'imaginer une discussion plus approfondie des notions de « première philosophie », chère à Verweyen, et de la compréhension de l'acte de la foi comme un acte raisonnable de volonté, comme le propose Boeve.²⁵⁶ Dans une telle discussion, la notion de la « liberté », fortement débattue au sein de la théologie fondamentale, jouerait évidemment un rôle clé.²⁵⁷ Certes, de telles perspectives complémentaires sont aussi partielles et incomplètes que toute compréhension humaine de la vérité, mais la complémentarité correspond au mieux à la catholicité de l'Église et, par là, de la Tradition.²⁵⁸ C'est dans ce sens que l'on peut renvoyer ici à l'œuvre de Robert J. Schreiter qui évalue la Tradition sous cet aspect-là et qui la présente notamment comme une suite de théologies contextuelles.²⁵⁹ Si, comme le montre Karim Schelkens, la catholicité est une dimension essentielle de Vatican II et de son

²⁵⁶ Voir à ce sujet aussi les questions évoquées par C. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, p. 116.

²⁵⁷ Voir notamment T. PRÖPPER, « Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik », dans E. SCHOCKENHOFF et P. WALTER (éd.), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre (mélanges Walter Kasper)*, Mainz, Grünewald, 1993, pp. 165-192; M. BÖHNKE – M. BONGARDT – G. ESSEN – J. WERBICK (éd.), *Freiheit Gottes und der Menschen. Festschrift für Thomas Pröpper*, Regensburg, Friedrich Pustet, 2006, pp. 335-357.

²⁵⁸ Voir aussi W. KASPER, « Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip », p. 96 : « In diesem geschichtlichen Sinn ist das die Zeiten übergreifende Wir der Glaubensgemeinschaft Kirche das eine transzendente Subjekt der Tradition ». [« Dans ce sens historique, le nous de la communauté ecclésiale des croyants, qui englobe tous les temps, est l'unique sujet transcendantal de la Tradition. »]

²⁵⁹ Voir notamment R.J. SCHREITER, *The New Catholicity*. Pour une mise en contexte de Schreiter, voir N. HINTERSTEINER, *Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditionshermeneutik*. Mit einem Vorwort von Robert J. Schreiter, Wien, Facultas Universitätsverlag, 2001.

herméneutique,²⁶⁰ il devient d'autant plus évident que Vatican II peut être vu comme un concile d'une Tradition véritablement « catholique » – diachroniquement et synchroniquement. Ainsi que le montre le concile dans son ensemble, on ne saurait restreindre la catholicité à sa dimension ecclésiologique, mais il convient de la considérer comme un principe de toute vie et pensée chrétiennes dans le monde de ce temps à la suite de Jésus Christ. En particulier, la complémentarité qui concrétise la catholicité déploie tout particulièrement ce mouvement eschatologique qui est une dynamique inhérente de la Tradition.

5.4 Le rapport entre vie et pensée chrétiennes – perspectives catéchétiques et pastorales

Quant à la circularité dont Jean Paul II a parlé dans son encyclique *Fides et ratio*, Boeve la traduit en quelque sorte dans un contexte philosophique postmoderne. Plus exactement, le théologien de Leuven inscrit, plus encore que Jean Paul II dans son encyclique, la relation entre philosophie et théologie dans l'ensemble du contexte culturel et social contemporain. C'est pourquoi on peut en quelque sorte prolonger ses réflexions en soulignant le rapport intrinsèque entre vie et pensée chrétiennes.²⁶¹

Ce faisant, il convient de souligner un aspect caractéristique des « interruptions » réussies et fructueuses : il ne s'agit pas là d'une confrontation, mais d'un dialogue. Pour être vraiment dans le monde de ce temps, la foi chrétienne doit pouvoir être en dialogue avec la vie et la pensée de tout un chacun. En effet, l'invitation au dialogue avec le monde, exprimée par Paul VI en plein concile Vatican II dans son encyclique *Ecclesiam suam* de 1964, a un impact énorme, dont il ne faut pas sousestimer la portée : en fait, l'« Église doit entrer en dialogue avec le monde dans lequel elle vit. L'Église se fait parole ;

²⁶⁰ K. SCHELKENS, « From Dualism to Plurality ».

²⁶¹ Pour des fondements de ce rapport intrinsèque chez Thomas d'Aquin et Cajetan, voir G. VERGAUWEN, « Wider die schwache Vernunft », pp. 315s.

l'Église se fait message ; l'Église se fait conversation » (n. 67).²⁶² Ce dialogue peut effectivement défier en premier lieu l'Église et la Tradition elles-mêmes.

Là encore, il convient de saisir l'horizon global du « dialogue » esquissé par Paul VI et qui est parfaitement en phase avec les enjeux de l'ecclésiologie considérant l'Église comme sacrement. On peut comparer une Église-sacrement, « en vertu d'une analogie qui n'est pas sans valeur, [...] au mystère du Verbe incarné » (*LG*, n. 8), ayant une dimension humaine et une dimension divine : « Tout comme en effet la nature prise par le Verbe divin est à son service comme un organe vivant de salut qui lui est indissolublement uni, de même le tout social que constitue l'Église est au service de l'Esprit du Christ qui lui donne la vie, en vue de la croissance du corps (cf. Ep 4,16). »²⁶³ L'analogie avec l'Incarnation dont parle *LG* renvoie aussi à la dimension de l'histoire du salut, et c'est pourquoi Paul VI n'hésite pas à caractériser le dialogue comme étant fondamentalement un « dialogue du salut ». Au-delà des diagnostics historiques et sociologiques et des conséquences qu'on peut en tirer dans un sens ou dans un autre, le principe de l'Incarnation même, sur lequel repose le christianisme, invite à dépasser une lecture figée de la Tradition qui oublie que la vérité ne peut pas s'exprimer autrement que de manière historique. Ceci dit, si l'histoire est composée d'innombrables

²⁶² Sur cette première encyclique du deuxième pape de Vatican II, voir ISTITUTO PAOLO VI (éd.), « *Ecclesiam suam* », première lettre encyclique de Paul VI. Colloque international, Rome, 24-26 octobre 1980, coll. « Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI », n. 2, Brescia, 1982. Pour le texte de l'encyclique voir www.vatican.va / *Ecclesiam suam*. C'est explicitement au concile que le pape laisse le soin d'explicitier la forme et le contenu du dialogue : « 68 - Cet aspect capital de la vie actuelle de l'Église fera, on le sait, l'objet d'une large étude particulière de la part du concile œcuménique ; et nous ne voulons pas entrer dans l'examen concret des thèmes que cette étude se propose afin de laisser aux pères du concile le soin d'en traiter librement. Nous voulons seulement vous inviter, vénérables frères, à faire précéder cette étude de quelques considérations afin que soient plus clairs les motifs qui poussent l'Église au dialogue, plus claires les méthodes à suivre, plus clairs les buts à atteindre. Nous voulons préparer les esprits, non pas traiter les sujets » (n. 68).

²⁶³ www.vatican.va / *Lumen gentium*.

histoires personnelles, celles-ci peuvent, au-delà de leur dimension concrète, apporter de nouvelles perspectives et ainsi enrichir la Tradition dans un processus permanent d'apprentissage ecclésial.

5.4.1 *La Tradition comme apprentissage de la foi*

De manière spécifique, la Tradition vivante se réalise par exemple au sein des activités de l'Église dans le domaine de la pédagogie religieuse : des interruptions mutuelles entre la foi chrétienne et l'expérience de vie des jeunes offrent un exemple de prédilection de cet apprentissage permanent et multiple qui fait partie de la Tradition vivante.²⁶⁴ Concrètement, le modèle des interruptions mutuelles permet notamment de prolonger la réflexion sur le fondement théologique de la didactique de la corrélation. Celle-ci est un facteur central de la réception de Vatican II en Allemagne, notamment à travers les énoncés du synode commun des diocèses allemands à Würzburg (1971-1975) concernant les cours de religion dans les écoles publiques sous la co-responsabilité des confessions chrétiennes et de l'État.²⁶⁵ Liant théologie fondamentale et pédagogie religieuse, l'idée de la corrélation – entre foi et expérience, mais aussi entre Tradition et situation présente – est

²⁶⁴ Pour ce qui suit, je me base sur les réflexions fondamentales présentées plus amplement dans M. QUISINSKY, « Korrelierende Unterbrechungen – unterbrechende Korrelationen. Der Religionsunterricht als Ort des Gesprächs zwischen Religionspädagogik und Fundamentaltheologie », *Religionspädagogische Beiträge* 63 (2009), pp. 17-28. Si l'arrière-plan de cette contribution est constitué par les cours de religion dans des écoles publiques tels qu'ils existent en Allemagne, un certain nombre de conclusions sont, *mutatis mutandis*, valables dans d'autres contextes institutionnels. Notamment, ce qui y est développé à partir de l'école comme lieu de la théologie concerne, de manière analogue, aussi la vie catéchétique dans les paroisses, même si la diversité des jeunes dans une école est plus grande encore que dans une paroisse.

²⁶⁵ N. METTE, « Der Religionsunterricht in der Schule. Eine solide Grundlage für die Weiterentwicklung dieses Unterrichtsfaches », dans R. FEITER – R. HARTMANN – J. SCHMIEDL (éd.), *Die Würzburger Synode. Die Texte neu gelesen*, coll. « Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil », n. 1, Freiburg im Breisgau, Herder, 2013, pp. 41-55, en particulier p. 51.

jugée de manière assez différente par les représentants des deux disciplines théologiques.²⁶⁶

Sans pouvoir retracer ces discussions, on peut en dégager certaines perspectives constructives et prospectives qui font de la didactique de la corrélation un lieu d'apprentissage de la Tradition dans le contexte postmoderne.²⁶⁷ Car on y retrouve d'une certaine manière cette structure de « circularité » ou d' « interruption », du moins potentiellement. Parmi les nombreux processus catéchétiques et didactiques, ceci peut être particulièrement stimulant quand il s'agit d'une rencontre avec la Bible.²⁶⁸ Ainsi, les questions et les réponses, les compréhensions et les fausses compréhensions, les affirmations et les doutes des jeunes peuvent indiquer de manière privilégiée les chances et les défis de la Tradition. Pour l'Église et la théologie, il s'agit plus exactement d'indications de perspectives sinon

²⁶⁶ Pour la théologie fondamentale, voir par exemple de manière positive R.A. SIEBENROCK, « Dramatische Korrelation als Methode der Theologie. Ein Versuch zu einer noch unbedachten Möglichkeit im Blick auf das Werk Raymund Schwagers », dans J. NIEWIADOMSKI – N. WANDINGER (éd.), *Dramatische Theologie im Gespräch. Symposium/Gastmahl zum 65. Geburtstag von Raymund Schwager*, coll. « Beiträge zur mimetischen Theorie », n. 14, Münster, LIT Verlag, 2003, pp. 41-60 ; et de manière critique L. BOEVE, *God interrupts History*, en particulier pp. 37ss. Pour la pédagogie religieuse voir notamment de manière (somme toute) positive U. KROPAČ, « Dekonstruktion – ein neuer religionspädagogischer Schlüsselbegriff ? », *Religionspädagogische Beiträge* 48 (2002), pp. 3-18 ; et de manière négative R. ENGLERT, « Die Korrelationsdidaktik am Ausgang ihrer Epoche. Plädoyer für einen ehrenhaften Abgang », dans G. HILGER – G. REILLY (éd.), *Religionsunterricht im Abseits? Das Spannungsfeld Jugend, Schule, Religion*, München, Kösel, 1993, pp. 97-110. Quant à lui, Bernhard Grümme évoque les difficultés de la didactique de corrélation (B. GRÜMME, *Vom Anderen eröffnete Erfahrung. Zur Neubestimmung des Erfahrungsbegriffs in der Religionsdidaktik*, coll. « Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft », n. 10, Freiburg im Breisgau, Herder, 2007, p. 77) tout en essayant de prolonger ses acquis (*ibidem*, p. 326).

²⁶⁷ Pour une sensibilisation méthodologique voir aussi H. MENDEL, « Streit um die "deduktive Katechetik" – vom Umgang mit Tradition in der Religionspädagogik », dans IDEM – M. SCHIEFER FERRARI (éd.), *Tradition – Korrelation – Innovation. Trends der Religionsdidaktik in Vergangenheit und Gegenwart. Festschrift für Fritz Weidmann zum 65. Geburtstag*, Donauwörth, Auer, 2001, pp. 52-72.

²⁶⁸ Voir M. QUISINSKY, « Dogmatik in der Bibeldidaktik ? », *Religionspädagogische Beiträge* 68 (2012), pp. 57-64.

nouvelles, du moins inhabituelles. Dans ce sens, la transmission de la foi ne peut certes pas renoncer à la dimension corrélationnelle, même si, évidemment, il faut la repenser sans cesse, ce qui d'ailleurs fait partie de son essence même. Si Ulrich Kropaç insiste sur la corrélation inhérente aux différents pôles de l'acte catéchétique (le pôle de la Tradition et le pôle de la situation), la rencontre entre ces deux pôles doit plutôt être comprise, selon lui, comme une déconstruction réciproque entre le texte et le sujet.²⁶⁹ Si la Tradition est ici en quelque sorte un partenaire dans un dialogue critique, elle a toujours le potentiel de « parler », comme l'expliquent Andreas Prokopf et Hans-Georg Ziebertz dans leur concept d'une « corrélation abductive »²⁷⁰. Ce potentiel, qui se réalise en mettant en relief le lien entre la Tradition et l'expérience contemporaine,

²⁶⁹ U. KROPAÇ, « Dekonstruktion – ein neuer religionspädagogischer Schlüsselbegriff? », p. 13.

²⁷⁰ « Primäre Aufgabe der religiösen Bildung wäre es also aus abduktiver Perspektive nicht, Religion als eine quasi fremd gewordene Tradition neu zu lehren. Vielmehr kommt unserer Meinung nach alles darauf an, Kompetenzen zu entwickeln (zunächst auf Seiten der Lehrenden und dann auf Seiten der Lernenden), das vorhandene habituelle Zeichen- und Traditionsreservoir, das auch heute im alltäglichen Vollzug angewandt wird, wahrzunehmen und der kritischen Reflexion zugänglich zu machen. Dadurch würde nicht nur in Vergessenheit Geratenes neu gelernt, sondern auch auf den organischen Zusammenhang von Tradition und Erfahrung aufmerksam gemacht. » [« Le premier devoir de la formation religieuse ne serait donc pas, selon la perspective abductive, d'enseigner à neuf la religion comme une Tradition devenue quasiment étrangère. Bien plus, à notre avis, l'essentiel consiste à développer des compétences (d'abord du côté des enseignants et ensuite du côté des apprenants) pour saisir le réservoir habituellement disponible de signes et de traditions qui aujourd'hui sont utilisés dans le quotidien, et de les soumettre à la réflexion critique. Ainsi, non seulement ce qui est tombé dans l'oubli serait ravivé et appris à neuf, mais l'attention serait portée sur le rapport organique entre Tradition et expérience. »] (A. PROKOPF – H.G. ZIEBERTZ, « Abduktive Korrelation – eine Neuorientierung für die Korrelationsdidaktik? », *Religionspädagogische Beiträge* 44 (2000), pp. 19-50). Voir aussi IDEM – S. HEIL (éd.), *Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog*, Münster, LIT Verlag, 2003. Pour une discussion de l'approche de Prokopf et Ziebertz, voir B. GRÜMME, « Abduktive Korrelation als Ausweg aus korrelationsdidaktischen Aporien? Zu einem religionspädagogischen Neuansatz », *Religionspädagogische Beiträge* 48 (2002), pp. 9-28.

n'est d'ailleurs pas seulement reproductif, mais inclut la capacité de « générer » du « sens ». ²⁷¹

Dans une perspective « catholique », on peut déceler certaines complémentarités entre les différentes approches. Ainsi, Kropaç et Boeve proposent d'accepter la distance entre la société contemporaine et la foi chrétienne afin d'initier des processus de découvertes. Plus encore que la « déconstruction » proposée par Kropaç, les « interruptions » basées sur l'Incarnation évoquées par Boeve mettent l'accent sur le potentiel constructif de ces processus d'apprentissage. Quant à la notion de la « corrélation abductive », elle rappelle que malgré son caractère post-chrétien et post-séculaire mis en avant par Boeve, la société contemporaine reste marquée à plusieurs égards par son héritage et garde ainsi toujours un grand potentiel d'expression de la vérité chrétienne. En revanche, c'est à travers des interruptions que la dimension critique, en quelque sorte négligée par la notion de la corrélation abductive, peut être mise en œuvre dans des processus d'apprentissage.

Comme ces quelques exemples le montrent, l'apprentissage religieux – selon le contexte institutionnel à l'école, dans la paroisse, ou dans les deux, avec des dynamiques propres à chaque contexte – est un véritable « lieu théologique » ²⁷² et un lieu de la Tradition. Deux traits caractéristiques de notre époque deviennent particulièrement évidents. Premièrement, l'interférence entre théorie et praxis, vie et pensée, dogme et pastorale est une dimension fondamentale de la Tradition. Deuxièmement, la Tradition se réalise à travers de multiples circularités, tantôt plutôt sous forme de corrélations, tantôt plutôt sous celle d'interruptions mutuelles, sans oublier les formes mixtes qu'on pourrait qualifier d'« interruptions corrélatives ». Au-delà des tentatives de

²⁷¹ A. PROKOPF – H.G. ZIEBERTZ, « Abduktive Korrelation », p. 48.

²⁷² Pour les cours de religion dans les écoles allemandes, voir N. METTE – M. SELLMANN (éd.), *Religionsunterricht als Ort der Theologie*, coll. « Quaestiones disputatae », n. 247, Freiburg im Breisgau, Herder, 2012.

terminologie, on peut dire en résumant que la Tradition ne se réalise pas dans un sens unique : Proposée, la foi chrétienne elle-même apprend de ceux et celles qu'elle rencontre lors de cette proposition. Dans cette perspective, la Tradition est un apprentissage de la foi au sens le plus large du terme.

5.4.2 *La Tradition comme engendrement*

Un autre « fruit du concile »²⁷³ particulièrement prometteur non seulement au niveau pastoral, mais aussi au niveau de la théologie systématique est la « pastorale d'engendrement »²⁷⁴. Il s'agit là, en outre, d'un exemple qui montre comment le lien intrinsèque entre dogme et pastorale mis en évidence par Vatican II permet, dans le sillage du concile, de répondre à des questions qui ne s'étaient pas encore posées à l'époque du concile ou qui se sont radicalisées depuis.²⁷⁵ Ce que Jean-Marie Donegani constate pour la société française caractérise aussi la situation d'autres pays européens, où

²⁷³ F.X. AMHERDT – A. BÜNKER, « "Leben zeugende Pastoral" – "Pastorale d'engendrement". Ein Gespräch über eine Erfahrung (nicht nur) aus der Romandie », dans A. BÜNKER – C. GELLNER (éd.), *Kirche als Mission. Anstiftungen zu christlich entschiedener Zeitgenossenschaft*, coll. « Beiträge zur Pastoralsoziologie (SPI-Reihe) », n. 14, Zürich, TVZ-Verlag, 2011, pp. 167-175, ici p. 168.

²⁷⁴ P. BACQ – C. THEOBALD (éd.), *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement et Passeurs d'Évangile. Autour d'une pastorale d'engendrement*, Bruxelles / Montréal / Paris, Lumen Vitae / Novalis / L'Atelier, 2004 et 2008 ; M.A. DE MATTEO – F.X. AMHERDT, *S'ouvrir à la fécondité de l'Esprit. Fondements d'une pastorale d'engendrement*. Préface de Mgr Vincent Jordy, coll. « Perspectives pastorales », n. 4, St-Maurice, Saint-Augustin, 2009. La structure en quelque sorte dialogale des textes sur la pastorale d'engendrement fait qu'on pourrait donner beaucoup de références pour le même argument ou la même idée fondamentale. Dans ce qui suit, je me contente de citer à chaque fois un exemple. Pour une vue d'ensemble, voir aussi M. QUINSKY, « Lebenschenkender Glaube. Eine pastorale Konzeption aus dem französischen Sprachraum », *HerderKorrespondenz* 66 (2012), pp. 137-141.

²⁷⁵ Pour une relecture de Vatican II dans ce sens, voir C. THEOBALD, « C'est aujourd'hui le "moment favorable". Pour un diagnostic théologique du temps présent, dans *Une nouvelle chance pour l'Évangile*, pp. 47-72, ici pp. 54-65.

l'on a affaire à la radicalisation de la question de Dieu et au passage d'une attitude de certitude vers une attitude de probabilité.²⁷⁶

C'est dans ce contexte à première vue difficile pour la foi chrétienne que les protagonistes de la « pastorale d'engendrement », suite à un diagnostic théologique du temps présent largement inspiré par Vatican II et qui en constitue donc une réception à la fois dogmatique et pastorale, proposent un changement de perspective : à savoir prendre conscience, avant tout, de la présence de Dieu dans la société actuelle.²⁷⁷ Puisque ce Dieu est un Dieu de la vie, l'« engendrement » de la vie et de la foi est la dimension centrale de la pratique chrétienne dans la société.²⁷⁸ Il s'agit là à la fois d'une « nouvelle chance pour l'Évangile » et d'une nouvelle perspective de vie et de foi pour les contemporains.²⁷⁹ « Évangéliser » n'est alors plus une transmission d'informations, mais surtout une dynamique relationnelle.²⁸⁰

La lecture commune des Évangiles, dont on ne saurait d'ailleurs pas sous-estimer les difficultés et les défis, joue un rôle primordial pour la pastorale d'engendrement.²⁸¹ Ceci permet une fois de plus une nouvelle perspective sur la question du rapport entre Écriture et Tradition. Aussi, l'enracinement liturgique de la lecture de

²⁷⁶ J.M. DONEGANI, « Inculturation et engendrement du croire », dans *Une nouvelle chance pour l'Évangile*, pp. 29-45, ici p. 34.

²⁷⁷ P. BACQ, « Vers une pastorale d'engendrement », dans *Une nouvelle chance pour l'Évangile*, pp. 7-28, ici p. 23.

²⁷⁸ Pour les fondements christologiques et trinitaires, voir C. THEOBALD, « L'Évangile et l'Église », *Passeurs d'Évangile*, pp. 17-40, ici pp. 30s ; A. FOSSION, « Quelle annonce d'Évangile pour notre temps ? Le défi de l'inculturation du message chrétien », dans *Une nouvelle chance pour l'Évangile*, pp. 73-87, ici p. 86.

²⁷⁹ C. THEOBALD, « C'est aujourd'hui le "moment favorable" », pp. 66-71.

²⁸⁰ A. FOSSION, « Quelle annonce d'Évangile pour notre temps ? » ; IDEM, « Évangéliser de manière évangélique. Petite grammaire spirituelle pour une pastorale d'engendrement », dans *Passeurs d'Évangile*, pp. 57-72.

²⁸¹ O. RIBADEAU DUMAS – P. BACQ, « L'Évangile en pastorale », dans *Passeurs d'Évangile*, pp. 41-56, ici p. 44 ; voir aussi, IDEM, « Parole de Dieu et pastorale d'engendrement », dans *Une nouvelle chance pour l'Évangile*, pp. 89-106.

l'Écriture²⁸² rappelle le lien étroit entre Église et Écriture, Tradition et liturgie, et plus particulièrement l'eucharistie.²⁸³ Dans la rencontre avec les textes bibliques, souvent perçus comme difficiles et inaccessibles, et nécessitant par conséquent « une manière très spécifique de les lire »²⁸⁴, ceux-ci doivent autant être rendus aptes à « parler » qu'ils rendent aptes ses lecteurs à s'exprimer.²⁸⁵ Ceci dit, en tant que message, l'Évangile nécessite des messagers que Christoph Theobald préfère appeler « passeurs »²⁸⁶, comme Jésus lui-même était un « passeur de Dieu ».

Dans une perspective de l'engendrement, les nombreux lieux et formes de présence chrétienne dans la société deviennent ainsi des espaces d'une « réciprocité »²⁸⁷ entre l'Église et la société. De nouveau, nous retrouvons ici cette structure circulaire d'une double dynamique selon laquelle la foi peut être enrichie en même temps que ceux qu'elle rencontre. Les nombreux styles de vie chrétiens²⁸⁸ sont caractérisés par la gratuité et l'hospitalité.²⁸⁹ Ainsi, dans un dialogue sincère avec ceux qui sont considérés comme distancés par

²⁸² « L'invitation liturgique à acclamer la parole de Dieu ne vise jamais le texte en lui-même, mais ce qu'il devient dans sa réception par le croyant et la communauté qui louent le Seigneur Jésus » (C. THEOBALD, « L'Évangile et l'Église », p. 36).

²⁸³ *Idem*, p. 37. Si la liturgie ne se limite certes pas à l'eucharistie, il convient néanmoins de mettre en relief le rôle central de celle-ci.

²⁸⁴ O. RIBADEAU DUMAS – P. BACQ, « Parole de Dieu et pastorale d'engendrement », p. 94.

²⁸⁵ C. THEOBALD, « L'Évangile et l'Église », p. 34.

²⁸⁶ *Idem*, p. 23.

²⁸⁷ De manière générale P. BACQ, « Vers une pastorale d'engendrement », p. 19 ; des exemples pratiques chez B. MALVAUX, « L'accès aux sacrements. Pratiquer l'ouverture sans brader. Plaidoyer pour une approche positive de la diversité », dans *Une nouvelle chance pour l'Évangile*, pp. 107-124, ici p. 124 ; P. DAVIAU, « Spiritualité d'engendrement et praxis pastorale », dans *Une nouvelle chance pour l'Évangile*, pp. 137-148, ici p. 145.

²⁸⁸ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*.

²⁸⁹ C. THEOBALD, « L'Évangile et l'Église », p. 33 ; A. FOSSION, « Évangéliser de manière évangélique », p. 65.

rapport à l'Église, les croyants peuvent découvrir comment l'Esprit parle à travers eux.²⁹⁰ La pastorale d'engendrement est donc en quelque sorte un « dialogue du salut » (Paul VI) par excellence. Plus encore qu'à de simples rencontres entre l'Église et la société qu'on aurait tort de juxtaposer, les multiples engendremens font qu'on a affaire, dans le monde de ce temps, à une « Église en genèse ».²⁹¹ C'est ainsi que la Tradition même peut être conçue en termes d'engendrement, ce qui met l'accent sur son potentiel vivifiant. En même temps, les innombrables processus individuels de l'engendrement s'inscrivent ainsi dans une Tradition qui dépasse l'individuel selon une dynamique eschatologique enracinée dans l'Incarnation.

Parmi les nombreux aspects que cette trop brève présentation de la pastorale d'engendrement ne peut pas mentionner, plusieurs sont particulièrement liés au sujet de la Tradition. Premièrement, il convient d'évoquer la dimension dialogale *ad intra* et *ad extra*. Engendrer la vie et la foi revient à prendre au sérieux les innombrables expériences personnelles avec Dieu au sein de l'Église et au-delà. Pour en saisir la richesse et le potentiel pour l'Église comme communion (*ad intra*) et comme sacrement (*ad extra*), des lieux et formes de dialogue sont indispensables. Comme le concile Vatican II lui-même l'a rappelé, ce sont la conciliarité et la synodalité qui constituent une dimension centrale de la Tradition.²⁹²

²⁹⁰ S. TREMBLAY, « Le dialogue pastoral revisité », dans *Une nouvelle chance pour l'Évangile*, pp. 125-136, ici p. 134.

²⁹¹ C. THEOBALD, « L'Évangile et l'Église », pp. 26-29. Pour le rapport plus explicite avec Vatican II voir *idem*, p. 29 : « [...] l'expérience d'une Église en genèse, expérience qui peut encore devenir la nôtre : le récit de Luc aboutit là où la constitution sur l'Église *Lumen Gentium* de Vatican II commence, au "mystère de l'Église" dans le dessein même de Dieu ». Pour le concept d'« Église naissante », voir aussi IDEM, *Le christianisme comme style*, vol. 1, pp. 173-177.

²⁹² Voir, à titre d'exemple, A. MELLONI – S. SCATENA (éd.), *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in New Contact. International Colloquium, Bruges 2003*, coll. « Christianity and History », n. 1, Münster, LIT Verlag, 2005 ; S. DEMEL – H. HEINZ – C. PÖPPERL, « *Löscht den Geist nicht aus* ». *Synodale Prozesse in deutschen Diözesen*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2005 ; et

Deuxièmement, sans vouloir limiter les questions liées à la Tradition à un regard en arrière, il convient d'être particulièrement sensible à l'histoire concrète non seulement du christianisme en général, mais de ses réalisations locales et régionales. Il s'agit là d'un champ de travail commun pour les théologies systématique et pastorale, comme le montrent les plaidoyers des théologiens pastoraux Rainer Bucher et Christian Bauer et de l'historien Kai Reinhold.²⁹³ Il mérite d'être souligné que le plaidoyer de Bauer intervient dans le cadre d'une lecture théologique d'une étude sociologique et celui de Reinhold dans le cadre d'une analyse théologique de l'histoire comparative des paroisses. Or, dans les deux cas – intégration des connaissances sociologiques dans la théologie, d'une part, et les évolutions menant aux restructurations des paroisses, d'autre part –, il est particulièrement réducteur de se limiter au temps présent et donc à l'une seule des trois dimensions temporelles de la Tradition qui sont passé, présent et futur, et qui sont d'ailleurs aussi les trois dimensions temporelles de l'eucharistie.²⁹⁴

pour une présentation chronologique, A. JOIN-LAMBERT, « Partikularkonzilien seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Ein Überblick », dans J. SCHMIEDL (éd.), *Nationalsynoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Rechtliche Grundlagen und öffentliche Meinung*, coll. « Theologische Berichte », n. 35, Fribourg im Breisgau, Herder, 2013, pp. 21-38.

²⁹³ Pour des plaidoyers dans ce sens, voir R. BUCHER, *Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert*, coll. « Praktische Theologie heute », n. 37, Stuttgart, Kohlhammer, 1998, en particulier pp. 22ss ; C. BAUER, « Gott im Milieu ? Ein zweiter Blick auf die Sinus-Milieu-Studie », *Diakonia* 39 (2008), pp. 123-129 ; K. REINHOLD, *Die katholischen Pfarrgemeinden in den USA in Geschichte und Gegenwart. Eine transatlantische Perspektive*, Münster, Aschendorff, 2011, p. 383. On lira aussi avec profit les réflexions de l'historien de l'Église A. HOLZEM, « Praktische Theologie in Vergangenheitsform. Die Geschichte des Christentums als Geschichte des "geglaubten Gottes" », dans D. NAUER – R. BUCHER – F. WEBER (éd.), *Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag*, coll. « Praktische Theologie heute », n. 74, Stuttgart, Kohlhammer, 2005, pp. 388-397.

²⁹⁴ Pour les deux domaines de la réflexion pastorale et systématique, on peut se référer à A. KREUTZER – F. GRUBER (éd.), *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie*, coll. « Quaestiones disputatae », n. 258, Freiburg im Breisgau, Herder, 2013 ; M. SELLMANN (éd.), *Gemeinde ohne Zukunft ? Theologische Debatte und praktische Modelle*, coll. « Theologie kontrovers », Freiburg im

Aussi, les deux exemples renvoient, chacun à sa manière, à ce souci de catholicité qui caractérise la Tradition, souci qui ne se limite pas à un petit cercle d'initiés. Car les diagnostics sociologiques peuvent sensibiliser les responsables de l'Église tout particulièrement à cette « majorité inconnue »²⁹⁵ des membres de l'Église. Pour ceux-ci en particulier, on ne saurait pas sous-estimer, malgré ses difficultés et mises en questions actuelles et sans nier l'importance d'autres lieux ecclésiaux, le rôle de la paroisse comme réalisation de l'Église qui se met en présence d'un territoire concret avec son histoire et de ses habitants concrets avec leurs histoires.²⁹⁶ Or, la Tradition vivante ne peut qu'être renvoyée à sa propre richesse ainsi qu'à celle du monde concret dans lequel elle se réalise, si l'on s'intéresse pour l'ensemble d'une entité humaine et évite ainsi le danger subtil d'un repli sur soi-même, même si celui-ci est le résultat d'une intention qui à la base vise le contraire d'un repli.²⁹⁷ De toute façon, Christoph Theobald

Breisgau, Herder, 2013. Dans une perspective comparatiste, voir aussi O. BOBINEAU, *Dieu change en paroisse. Une comparaison franco-allemande*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007 ; A. HENKELMANN – M. SELLMANN (éd.), *Gemeinde unter Druck – Suchbewegungen im weltkirchlichen Vergleich : Deutschland und die USA. Parish under Pressure – Quests for Meaning from a Global Perspective : Germany and the USA in Comparison*, Münster, Aschendorff, 2012. Pour la situation en Suisse alémanique, voir dans une perspective canoniste M. ADAM SCHWARTZ, *Pfarrei und Kirchengemeinde. Verhältnisbestimmung für die deutschsprachige Schweiz unter spezifischer Berücksichtigung rechtshistorischer Aspekte*, coll. « ReligionsRecht im Dialog », n. 14, Zürich, LIT Verlag, 2012.

²⁹⁵ J. FÖRST – J. KÜGLER (éd.), *Die unbekannte Mehrheit : mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben ? : eine empirische Untersuchung zur « Kasualienfrömmigkeit » von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung*, coll. « Werkstatt Theologie », n. 6, Berlin / Münster, LIT Verlag, 2006.

²⁹⁶ Certes, si la paroisse est une « première adresse » visible pour beaucoup de contemporains, son rôle peut aussi consister dans le fait de suggérer et faire connaître d'autres « adresses ». Pour la théologie de la paroisse voir notamment O. BOBINEAU – A. BORRAS – L. BRESSAN, *Balayer la paroisse ? Une institution catholique qui traverse le temps*, coll. « Religion et politique », Paris, DDB, 2010 ; D. BARNÉRIAS, *La paroisse en mouvement. L'apport des synodes diocésains français de 1983 à 2004*. Préface de Laurent Villemin, coll. « Théologie à l'université », Paris, DDB, 2011. Voir ci-dessous la contribution de G. ROUTHIER, « Paroisses et ministères : quel avenir ? »

²⁹⁷ Ce danger me paraît réel dans un certain nombre de réflexions et de mises en pratiques autour des restructurations de la vie ecclésiale « sur le terrain ». Une théologie de la Tradition peut ici aider à garder l'horizon grand ouvert.

met en garde : « Si une paroisse, une communauté, une institution, un mouvement ou un diocèse ont un itinéraire fait de multiples péripéties et rebondissements, c'est parce qu'un territoire ou une région, voire un pays, les marquent et colorent l'Évangile de leur histoire. Connaître cette histoire de l'intérieur ne rend pas seulement modeste mais donne aussi du recul. [...] Or, le recul et la capacité d'évaluation qu'il donne suscitent la créativité, une créativité d'autant plus lucide qu'elle est alimentée par une connaissance au moins rudimentaire de notre longue histoire ecclésiale. »²⁹⁸ Une fois de plus, Theobald montre le rôle central de Vatican II, mais aussi de sa réception continue, afin de pouvoir identifier les questions centrales qui se posent aujourd'hui à la foi – et sans les identifier, on ne trouve guère des pistes de solutions : « Les mutations intervenues depuis le XVIII^e siècle (et enregistrées par le concile Vatican II) sont en effet telles qu'elles risquent de nous laisser démunis quant à la perception de l'œuvre de Dieu dans l'histoire du globe et dans l'univers. Or, comment rendre l'Évangile présent aujourd'hui avec conviction si l'on ne comprend pas de l'intérieur ce que l'évolution du monde nous dit du Dieu caché et de sa manière infiniment discrète de se présenter à notre liberté ? »²⁹⁹

Ces remarques de Theobald rejoignent en quelque sorte les propos de Gilles Routhier mentionnés au début de cette contribution et selon lesquels le sujet de la Tradition et celui de l'histoire et de l'historicité sont en rapport étroit.³⁰⁰ La Tradition vivante se réalise dans une histoire toujours concrète qui a néanmoins un horizon universel en Dieu. On peut conclure avec Christoph Theobald : Ainsi, « une

²⁹⁸ C. THEOBALD, « L'Évangile et l'Église », pp. 37s. Plus explicitement encore, à partir de la Tradition et des traditions, E.M. FABER, « Lebensweltorientierung in systematischer Theologie », dans IDEM (éd.), *Lebenswelt und Theologie. Herausforderungen einer zeitsensiblen theologischen Lehre und Forschung*, coll. « Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur », n. 9, Fribourg, Academic Press, 2012, pp. 21-159, ici p. 85-89, évoque le rôle théologique de cette sensibilité à la fois historique et pastorale.

²⁹⁹ C. THEOBALD, « L'Évangile et l'Église », p. 38.

³⁰⁰ Voir note 1.

certaine pratique de l'histoire a-t-elle la vertu d'engendrer en nous une nouvelle forme de liberté, faite à la fois d'humilité et d'audace. Certes, elle ne s'impose pas immédiatement, mais elle découle aisément des deux premières pratiques : la lecture des Écritures en lien avec les événements de l'existence humaine, l'accès à une vie intérieure et la célébration liturgique. L'intérêt pour l'histoire a certes ses moments particuliers, mais il doit devenir un habitus si l'on veut devenir davantage attentif et sensible au dessein de Dieu. »³⁰¹ En fait, la Tradition comme engendrement toute comme la Tradition comme interruption mutuelle avec le contexte renvoient à une certaine manière chrétienne de saisir l'historicité de l'existence humaine.³⁰² C'est ainsi que la Tradition peut se définir comme un ensemble de perspectives renouvelantes pour la suite de l'histoire et des histoires qui sont vécues au jour le jour. C'est ainsi que la Tradition reflète et actualise la « pastoralité »³⁰³, c'est-à-dire le « centre » de l'œuvre de Vatican II : « C'est l'appel pastoral à faire accéder les hommes et les femmes de ce temps-ci à la source même de la vie. »³⁰⁴

³⁰¹ C. THEOBALD, « L'Évangile et l'Église », p. 38. Ceci dit, il y a bien entendu partout, et de plus en plus, des liens entre un lieu de vie et ses habitants qui sont marqués par un non-enracinement structurel. Ce n'est pas la moindre raison pour laquelle il faut mettre en valeur des lieux (peut-être pas si) « virtuels » de la vie concrète de nos contemporains. Voir J.C. BOILLAT – F.X. AMHERDT, *Web & Co et pastorale. Les nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC) et la transmission de la foi*, coll. « Perspectives pastorales », n. 6, St-Maurice, Saint-Augustin, 2013. Voir aussi le n. 1/2012 de *Lebendige Seelsorge* intitulé « Pastoral und Neue Medien ».

³⁰² M. QUINSKY, « Inkarnation » ; IDEM, « Can Tradition (Not) Change » ; IDEM, « Tradition and Normativity of History within an "Economy of Salvation" ».

³⁰³ C. THEOBALD, *La réception du Concile Vatican II*, pp. 695-878.

³⁰⁴ *Idem*, p. 894.

Épilogue : la Tradition et la périphérie de l'Église

Dès son discours lors du conclave duquel il est ressorti pape François, le cardinal Jorge Mario Bergoglio a présenté un leitmotiv de sa pensée : l'Église ne doit pas tourner autour d'elle-même, mais sortir d'elle-même.³⁰⁵ En la dé-centrant, le pape François re-centre et concentre ainsi la Tradition chrétienne dans le monde de ce temps, à la suite de Vatican II. C'est au service de nos contemporains et en acceptant de se laisser enrichir par de nouvelles perspectives qu'on apprend en les rencontrant que la Tradition se réalise dans le monde de ce temps. C'est ainsi qu'elle-même permet des « apprentissages »³⁰⁶ de nouvelles perspectives sur le monde de ce temps, lieu de la présence salvifique de Dieu. C'est ainsi que la Tradition découvre son centre au milieu même de ce monde, et tout particulièrement dans l'attention pour ce qui se passe en marge de l'histoire et pour les marginaux de l'histoire. C'est ainsi qu'elle rejoint le monde pour devenir véritablement Église. C'est ainsi qu'elle suit Jésus Christ, vrai Dieu et vrai homme, dont la présence dépasse infiniment le présent. C'est ainsi qu'elle est tournée vers ce mystère duquel elle témoigne, à partir duquel elle vit, et vers lequel elle est en marche.

³⁰⁵ Le discours est publié notamment dans la *Schweizerische Kirchenzeitung* n. 15/16, 11 avril 2013, voir www.kath.ch/skz.

³⁰⁶ C. THEOBALD, *La réception du Concile Vatican II*, pp. 878 et al. ; G. ROUTHIER, « Un après-Concile fait d'apprentissages d'un nouveau type de catholicisme ».