

revue
catholique
internationale



communio

La Tradition

« Cette foi, que nous avons reçue de l'Église, nous la gardons avec soin, car sans cesse, sous l'action de l'Esprit de Dieu, telle un dépôt de grand prix renfermé dans un vase excellent, elle rajeunit et fait rajeunir le vase même qui la contient [...]. Ceux qui s'excluent de l'Esprit de Dieu ne se nourrissent pas aux mamelles de leur Mère en vue de la vie et n'ont point part à la source limpide qui coule du corps du Christ »..

Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies* III, 24, 1 (trad. A. Rousseau, Paris, 1984, p. 395)



Fondation des Monastères

« Par l'Écriture et la Tradition, le Verbe, unique source de
la Révélation, irrigue de toutes parts la vie de l'Eglise ».
Grande Cascade du Guiers Vif, cirque de Saint-Même, massif de la Chartreuse,

La Tradition

SOMMAIRE

Éditorial

7 Jean-Robert Armogathe : La tradition, une chose neuve

Thème La Tradition

21 Joris Schröder : Tradition et vie de l'Église –
Une première exploration

La Tradition n'est pas seulement un contenu transmis : c'est la mémoire vivante de l'Église comme communauté, où la foi s'enrichit dans la pratique liturgique, la vie religieuse et le témoignage des martyrs.

29 Jean Duchesne : L'Esprit à l'œuvre

La Tradition catholique est dynamique, c'est la transmission de la vie même de Dieu qui est communication au sein de la Trinité et s'extériorise dans la Création, puis dans la Révélation, achevée avec la Pentecôte : l'Esprit Saint, invisible et muet mais présent et actif de toute éternité aux côtés du Père et du Fils, entretient, dans le temps de l'Église, cette dynamique qui, loin d'inspirer des ambitions d'appropriation, aspire au contraire dans son élan de don de soi et de communion.

39 Jean-Robert Armogathe : Note sur *Traditio* chez Tertullien

Le théologien africain Tertullien (vers 155-160, † après 220) s'est trouvé confronté à devoir exposer en latin la « règle de foi » chrétienne. Pour expliquer la tradition (et la défendre devant des hérétiques), il a recours à un terme de droit qui entraîne une définition dynamique de la transmission apostolique.

47 Peter Henrici : La Tradition –
De l'implicite vécu à l'explicite connu

Une relecture de Maurice Blondel, *Histoire et Dogme*

L'historicisme de Loisy et le fondamentalisme de ses adversaires ont conduit Maurice Blondel à proposer en 1904 une définition de la Tradition intégrée dans l'Église comme l'exact développement de la double nature humano-divine du Christ.

59 Julia Knop : Herméneutique de la réforme –
Réforme de l'herméneutique

Sur le progrès et le renouvellement de la tradition de l'Église Entre rupture et continuité, Benoît XVI a proposé le paradigme de la réforme pour les développements doctrinaux rendus possibles par Vatican II et mis en œuvre par le pape François. À partir des exemples de la liberté religieuse, de l'œcuménisme et de la liturgie, l'auteur montre que le jugement théologique qui valide l'ancienne Tradition sert de preuve à une légitime réforme, c'est-à-dire à une substantielle continuité malgré un changement de la forme.

73 Damien Artiges : Livrer et se livrer –
La tradition chez Karl Barth

Abordant le thème de la Tradition, Karl Barth rappelle que dans le Nouveau Testament « transmettre », c'est livrer Jésus Christ, en deux sens : comme transmission de l'Évangile ou comme trahison. Paul et Judas, tout opposés qu'ils soient, sont réunis par le choix premier de Jésus de se livrer soi-même.

83 Alfred Bodenheimer : La momie de Joseph, le livre de
Josias – Garantie et péril de la tradition prophétique juive

La momie de Joseph, les livres saints retrouvés par Josias : à partir de ces deux exemples, l'auteur réfléchit sur la tradition prophétique en Israël, entre la certitude de la foi et l'intermittence de la mémoire.

Dossier De quelques convertis du xx^e siècle

93 Ángel Manuel Rodríguez Castillo : Manuel García Morente,
une conversion peu ordinaire

L'Espagnol Manuel García Morente (1886-1942) offre l'exemple d'une conversion spectaculaire. Fils d'un médecin athée et d'une mère très pieuse, il vint en France poursuivre ses études de lettres et philosophie et suivit les cours de Bergson. La guerre civile, l'exil à Paris, loin des siens, l'ébranlèrent profondément et le menèrent à « cette nuit du 29 au 30 avril 1937 où se produisit le "fait extraordinaire" », véritable chemin de Damas qui le conduira au sacerdoce en décembre 1940 ; jusqu'à sa mort, il partagea sa vie entre sa charge sacerdotale et ses cours de philosophie à l'université.

102 Marie-Jeanne Coutagne : À la vérité de toute mon âme...
La conversion de Ali Mulla-Zadé devenu
Monseigneur Paul Ali Mulla Zadé

Itinéraire spirituel de Mehémet Ali Mulla-Zadé (1882-1959), jeune musulman issu d'une famille turque de Crète, venu faire ses études en France, d'abord à Aix-en-Provence où il suivit les cours de Maurice Blondel ; baptisé sous le nom de Paul, ordonné prêtre en 1911, nommé professeur à l'Institut Pontifical d'Études Orientales (Rome) en 1924, il devint prélat d'honneur et fut cité par Pie XI dans son encyclique Rerum orientalium du 8 septembre 1928.

SOMMAIRE

Signet

113 Grégory Solari : John Henry Newman – La croyance au naturel

C'est dans la Grammaire de l'assentiment (1870) que Newman expose le mieux la conviction qui l'habite dès le premier moment de sa réflexion sur le rapport de la foi et de la raison, centrale dans sa vie aussi bien que dans sa pensée : croire est naturel. Rappelant la phrase de saint Ambroise que Newman plaça en exergue – « Ce n'est pas par la dialectique qu'il a plu à Dieu de sauver son peuple » – l'auteur tente d'expliquer ce que Newman entend par « assentiment ».

La tradition, une chose neuve

« Ce que les Apôtres ont vu dans la source les a assurés de toute la suite ; ce que nous voyons dans la suite nous assure de ce qu'on a vu et admiré dans la source¹ » (Bossuet).

Au commencement était la tradition : autrement dit, ce que Jésus avait dit et fait a, pendant plusieurs générations, été transmis oralement. Les spécialistes ne sont pas d'accord sur la date de la première fixation écrite des récits évangéliques, mais un consensus existe pour estimer que les petites communautés de croyants qui, chacune à sa manière, adhéraient à la Voie, ont transmis pendant plusieurs générations, de façon orale, les composants essentiels du message (le *kérygme*). La fixation par écrit n'a pas arrêté la transmission orale qui s'est poursuivie jusqu'au milieu du II^e siècle : en témoignent ces dits et ces actions de Jésus ignorés des textes canoniques et rapportés par des pièces archéologiques datées du II^e siècle (ce qu'on appelle des *agrapha*, c'est-à-dire des dits non canoniques).

Dans beaucoup de langues, le mot *tradition* est équivoque, car il désigne à la fois le fait de transmettre, la *transmission*, et le contenu qui est transmis qu'on appelle aussi tout simplement *tradition*. Le mot grec *paradosis* ne fait pas exception (dans la langue classique), mais dans le Nouveau Testament, il désigne toujours le contenu transmis, et non pas celui qui transmet ni le mode de transmission (voir la note en annexe). Mais il faut tenir compte d'autres passages qui se réfèrent à la tradition sans utiliser le mot (par ex., quand Paul parle de « recevoir », 1 Thessaloniens 2, 13). Enfin, le contenu de cette transmission n'est pas toujours précisé : il s'agissait probablement des paroles et actes de Jésus à la Cène ou d'une brève déclaration christologique (« Jésus est Seigneur² ») ou encore d'une liste des apparitions (et des témoins) du Ressuscité.

Mais quand on scrute cette tradition, on ne peut pas ne pas buter sur la question du Canon³ : quand les Écritures chrétiennes furent-elles encadrées, « canonisées », de sorte qu'elles ont enfermé en elles tout le contenu de la Révélation ? On sait qu'entre 100 et 150 plusieurs textes

1 BOSSUET, [Première] Instruction pastorale [1700], 23, éd. Lachat, Paris, 1864, t. 31, p. 106.

2 LARRY W. HURTADO, *Le Seigneur Jésus Christ. La dévotion envers Jésus aux*

premiers temps du christianisme, Paris, Éditions du Cerf, « Lectio divina », 2009.

3 Voir *Communio* 2012, 3 : « le canon des Écritures ».

Éditorial

circulèrent, reçus comme des témoignages authentiques de l'enseignement des Apôtres : la *Didachè*, la lettre de Barnabé, les lettres d'Ignace, le *Pasteur d'Hermas*, mais aussi les deux lettres de Pierre, l'*Apocalypse* (et peut-être aussi tout le corpus johannique, Évangile et Épîtres) et les lettres pastorales pauliniennes. Tous ces textes circulaient en parallèle avec une tradition orale.

Mais tout a changé vers le milieu du II^e siècle, selon un consensus des exégètes : tandis que la Parousie, le retour attendu du Christ, tardait à se produire, les communautés prirent conscience de l'histoire ; jusqu'alors les croyants avaient vécu dans un entre-deux, attendant le retour du Seigneur. Ils prirent alors conscience de la différence entre l'« âge apostolique » et leur propre génération. Un témoin privilégié est un certain Quadratus, évêque d'Athènes vers 126, le premier apologiste du christianisme, dont on ne connaît qu'un fragment, cité par Eusèbe de Césarée (c. 265-339⁴). Celui-ci rapporte en effet dans son *Histoire ecclésiastique* (l. IV, c. 3) un passage du discours que Quadratus présenta à l'Empereur Hadrien (vers 125-126 ou 131-132) :

Les œuvres de notre Sauveur sont toujours présentes, parce qu'elles étaient vraies. Ceux qu'il a guéris, ceux qu'il a ressuscités des morts n'ont pas été seulement vus au moment de leur guérison et de leur résurrection ; ils ont continué à exister pendant la vie du Christ et ont survécu à sa mort pendant d'assez longues années, au point que certains sont arrivés jusqu'à nos jours.

Il faut retenir que le temps des Apôtres – et des témoins directs invoqués par Quadratus dans une chronologie un peu forcée – venait à son terme. Irénée et Tertullien, Hégésippe, Hippolyte pouvaient encore se référer aux Apôtres qui avaient connu Jésus. Mais déjà Irénée tenait à faire la distinction :

Le Seigneur de toutes choses a en effet donné à ses Apôtres le pouvoir d'annoncer l'Évangile, et c'est par eux que nous avons connu la vérité, c'est-à-dire l'enseignement du Fils de Dieu... Cet Évangile, ils l'ont d'abord prêché, ensuite, par la volonté de Dieu, ils nous l'ont transmis dans des Écritures pour qu'il soit le fondement et la colonne de notre foi⁵.

On a justement noté que « la mort des apôtres n'est pas un thème central pour le Nouveau Testament. Leur vie 'synchronique' continue

4 Alessandro GALIMBERTI, « Hadrian, Eleusis and the beginning of Christian Apologetics » in Marco Rizzi éd., *Hadrian and the Christians*, de Gruyter,

2010, p. 71-83.

5 IRÉNÉE de Lyon, *Contre les hérésies*, III, 1 1, trad. A. Rousseau, Paris, Cerf, 1984, p. 276.

à travers leurs compagnons. Quant à la disparition de ceux-ci, c'est bien un horizon en quelque sorte clos et clôturant, mais qui ne s'inscrit pas à proprement parler dans une représentation de type chronologique⁶».

● **Éditorial**

Ce qui est souvent globalement appelé « l'Évangile », c'est-à-dire le cœur de la doctrine chrétienne, est donc transmis par trois instances distinctes : l'Écriture, la Tradition et l'Église. Encore faut-il préciser ce dernier terme : l'Écriture avait déjà été reçue avant la formation du Canon à l'intérieur des communautés de croyants, et la tradition y trouve son lieu naturel. Par Église, j'entends ici l'Église enseignante, ce qu'on appellera plus tard le « magistère ». Toute la difficulté consiste à articuler organiquement ces trois instances.

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 (*Dei Verbum*, n. 10).

Les dimensions d'un cahier de *Communio* ne permettent pas le traitement exhaustif de la question : les deux volumes du cardinal Congar, publiés il y a cinquante ans⁷, ont été suivis de très nombreuses études⁸. C'est en novembre 1965, au terme de trois années de débats et de réflexion, que la Constitution dogmatique *Dei Verbum* a été adoptée par les Pères du Concile ; les projets successifs (depuis le schéma initial *De fontibus revelationis* du P. Sébastien Tromp) et les témoignages des protagonistes, Pères conciliaires et experts, montrent que la notion de *tradition* s'est trouvée au centre des débats. Les discussions autour de la rédaction du texte et les interprétations postérieures qui en ont été données montrent une polarité de définitions. La *via media* retenue pour le texte adopté n'a pas fait disparaître cette polarité : à côté de positions extrêmes (conservatisme étroit d'un dépôt fixe ou prolifération de nouveautés sans racines⁹), il existe une vraie tension que le présent cahier ne pouvait pas ignorer.

6 Pierre VALLIN, « La formation de la Bible chrétienne », dans Centre Sèvres (sous la dir. de C. Theobald), *Le Canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques*, « Lectio divina » 140, Le Cerf, Paris, 1990, p. 222.

7 Yves CONGAR, *La Tradition et les traditions*, t. 1 (« Essai historique »), 1960 et t. 2 (« Essai théologique »), 1963 (réimpr. Cerf, Paris, 2010).

8 Les écrits de Joseph RATZINGER sur la

tradition ont été rassemblés au t. 9/1 de ses *Gesammelte Schriften* (card. Gerhard Müller, éd.), Herder, 2016 ; B. SESBOUÉ, *L'Évangile et la Tradition*, Bayard, Paris 2008 (on lira avec profit son article : « Tradition et traditions », *Nouvelle Revue Théologique*, 1990, p. 570-585 [en ligne]).

9 Autrement dit, l'« extrinsécisme » et l'« historicisme » dénoncés par BLONDEL dans *Histoire et dogme* (voir plus bas, l'article de P. HENRICI).

Éditorial ● Les trois instances énumérées ci-dessus (Tradition, Écriture, Magistère) impliquent une vie de la Tradition. Celle-ci se développe, *progresses dans l'Église*, ce qui est dit clairement par *Dei Verbum* :

Cette Tradition qui vient des Apôtres progresse dans l'Église (*in Ecclesia proficit*¹⁰), sous l'assistance du Saint-Esprit ; 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 (voir *Luc 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 (*Dei Verbum*, n. 8).

Un des premiers théologiens de langue latine, Tertullien, s'est efforcé de rendre compte de ce caractère particulier de la Tradition, qui n'est ni un résidu non écrit, ni un complément matériel, mais le substrat fragile et nécessaire de la vie ecclésiale¹¹.

Tradition et histoire

Un aspect de la Tradition est lié à la découverte de l'insertion de l'Église dans l'histoire. Sans doute, nous venons de le voir, c'est le retard de la Parousie, du retour du Christ, qui a inscrit dans l'histoire l'espérance des croyants. Il a fallu néanmoins du temps pour insérer la théologie de l'Église, *l'ecclésiologie*, dans une catholicité *historique* : la plus ancienne réflexion doctrinale semble dater du *xv^e siècle*¹².

On la trouve dans un gros traité d'un carme d'Oxford, Thomas Netter, dit Waldensis (v. 1375-1430), son *Étude doctrinale des antiquités de la foi catholique*, un texte qui connut une large diffusion jusqu'à la grande édition de Bonaventura Bianciotti (Venise, 1757-1759¹³). Netter participa au concile de Constance (1415), il fut un adversaire résolu de John Wyclif, qui s'en tenait à la seule Écriture pour la connaissance par la foi croyante du contenu du donné révélé (*De veritate Scripturae sacrae*, 1378). Dans son *Doctrinale*, Waldensis insiste sur l'origine de l'Église : elle ne date pas

10 Voir notre note (annexe) 3.

11 Voir plus bas notre « Note sur *traditio* chez Tertullien », p. 39.

12 Mais on en trouve des traces dans les plus anciens traités de l'Église, par ex. chez JACQUES DE VITERBE *De regimine christiano*, achevé en 1303 (éd. H.-X. Arquillière, Paris, 1926, p. 125 ; tr. it. annotée *Il Governo della Chiesa*, éd. A. Rizzacasa et G. B. Marcoaldi, Nardini, Firenze, 1993) ou bien chez JUAN DE

TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia*, composée en 1453 (I, 13, éd. de Venise, 1561, p. 18a).

13 Voir l'étude de Michael HURLEY sj, « A Pretridentine Theology of Tradition - Thomas Netter of Walden (†1430) », *The Heythrop Journal*, IV, 4, 1963, p. 348-366 et le gros travail de K. J. ALBAN, o. carm., *The Teaching and Impact of the 'Doctrinale' of Thomas Netter of Walden* (c. 1374-1430), Brepols, 2010.

de la création du monde, ni du temps d'Abel : elle est née au baptême du Christ (il interprète ainsi le commentaire d'Augustin [Cité de Dieu, XVIII, 54]) sur le psaume 72, 8 : « de la mer [Tibériade] à la mer [Méditerranée] [= la dimension spatiale] et du fleuve [le Jourdain] jusqu'aux limites de la terre [= la dimension temporelle] ». Du baptême du Christ, elle s'est ensuite développée par le baptême des fidèles, sa catholicité est donc à la fois temporelle et spatiale (*tempore et loco catholica*) : Netter ajoute ici la dimension historique aux considérations d'Isidore de Séville (v. 570-636). Le dépôt révélé est donc constitué des Écritures canoniques et aussi des écrits des Pères (*dicta majorum*, I, II, 23) : la doctrine de la Trinité, celle du Père incréé, celle du Fils *homoousios* au Père, celle de l'unité de l'Église ne sont pas contenues dans l'Écriture, mais ont été enseignées par les Apôtres et les Pères. Pour lui, l'Église de son temps n'est qu'un moment de l'Église de toujours, qui tire de son trésor des choses neuves et des choses anciennes, *nova et vetera*.

Le modernisme du siècle dernier reste toujours d'une grande actualité : il est multiple, selon les pays et les personnes. Il a néanmoins un trait commun : la distinction du « Jésus de l'histoire » du « Jésus de la foi ». Or, comme l'a remarqué le grand exégète américain John P. Meier, le « Jésus de l'histoire » n'est pas le « Jésus réel¹⁴ » : en réponse à Alfred Loisy¹⁵, Maurice Blondel a formulé, dans un long article paru en janvier-février 1904 dans trois livraisons de *La Quinzaine*, *Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne* (sous-titre d'*Histoire et dogme*). Il appartenait à un spécialiste (traducteur et éditeur) de Maurice Blondel, Mgr Peter Henrici¹⁶, de montrer comment les besoins de la controverse ont permis au philosophe aixois une lecture philosophique du développement du dogme. Blondel évite le piège de l'évolution, comme celui du vitalisme : il parle de Tradition active. La Tradition n'est pas ce qui conserve (la vérité n'est pas un avoir), elle est ce qui présente à chaque génération la Révélation dans la continuité de ce qui précède et dans l'anticipation de ce qui suit.

Tournée amoureusement vers le passé où est son trésor, [la Tradition] va vers l'avenir où est sa conquête et sa lumière. Même ce qu'elle découvre, elle a l'humble sentiment de le retrouver fidèlement. Elle n'a rien à innover, parce qu'elle possède son Dieu et son tout ; mais elle a sans cesse à nous apprendre du nouveau, parce qu'elle fait passer quelque chose de l'implicite vécu à l'explicite connu¹⁷.

14 John P. MEIER, *Un certain juif, Jésus. Les données de l'histoire. I: Les sources, les origines, les dates*, Paris, Cerf, 2004, p. 27-37.

15 Dont cinq livres venaient d'être condamnés par le Saint-Office (23 décembre 1903).

16 Voir son article ci-après p. 47 (paru d'abord dans *Communio* de langue allemande).

17 *Histoire et dogme* (1904), p. 89-90 (*Les premiers écrits de M. Blondel*, Paris 1956, p. 204-205).

Éditorial ● Je suis la Vérité (Jean 14, 6)

Cette parole de Jésus dans le *Quatrième Évangile* a reçu de nombreux commentaires qui tournent pour la plupart autour de la question : que signifie ici le mot « vérité » ? Faute de pouvoir évoquer toutes les interprétations, nous rappellerons celle du P. Ignace de la Potterie, qui a rallié une majorité de suffrages¹⁸. Pour le savant jésuite, le mot *emet* (hébr.) /*alètheia* (grec) doit être compris dans le contexte de la littérature apocalyptique et sapientiale, surtout à Qoumrân ; son sens est différent de l'ancien sens en hébreu comme en grec. Il ne s'agit pas seulement de fidélité mais de justice, de rectitude, donc de l'enseignement de la sagesse, du « mystère » révélé. Puisque le grec *lalein* (dire, parler) est utilisé pour parler de révélation en Jean (par exemple Jean 17,17), il s'ensuit que, dans une expression telle que « dire la vérité » (Jean 8,45-46), *alètheia* dénote, comme dans la littérature apocalyptique, « la parole de Dieu, la révélation que Jésus vient transmettre à l'humanité¹⁹ ».

Si les traditions peuvent être encombrées de scories, ce qu'on nomme la Tradition est transparente à la vérité : le Christ est à la fois « le chemin, la vérité, la vie », autrement dit celui qui transmet, ce qui est transmis et la dynamique du message (à rapprocher de la triade « la sainte Tradition, la Sainte Écriture et le Magistère de l'Église » de *Dei Verbum* n. 10 cité plus haut). Une approche phénoménologique de ces trois instances de la *paradosis* chrétienne a été tentée par le philosophe Michel Henry, et nous ne pouvons que renvoyer ici au dossier établi par *Communio* en 1996²⁰. Tout remonte, en deçà de l'Écriture, à Jésus qui l'accomplit et l'achève.

Il importe avant tout de préserver « l'axe christologique » afin que Jésus-Christ demeure le point de départ, le centre et la mesure de toute interprétation (Commission théologique internationale, *De l'interprétation des dogmes*, 1989, 3c).

La Vérité n'est pas seulement ni d'abord une somme de vérités à croire, mais elle se révèle en Jésus Christ comme une Personne²¹. Nous ne pouvions pas mieux expliquer cette intime identité de la *vérité transmise* et du *Christ livré* que par l'enseignement du théologien calviniste Karl Barth

18 I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean*, I: *Le Christ est la vérité*; II: *L'Esprit est la vérité*. *Analecta Biblica* 73 et 74, Rome, Institut biblique, 1977 (ici t. I, p. 68-70).

19 Nicolas FARELLE, « Je suis la vérité dans l'Évangile de Jean », *La revue réformée* LVI, 235, 2005 (en ligne).

20 Michel HENRY, *C'est moi la Vérité*.

Pour une philosophie du christianisme, Paris, Seuil, 1994 (et dans *Communio* XXI, 5, 1996, articles de Xavier TILLETTE, Isabelle OLIVO-POINDRON et Emmanuel HOUSSET).

21 Sur l'enseignement de Jean-Paul II: B. POTTIER, sj, « Vatican II et Jean-Paul II », *Nouvelle Revue Théologique*, CVII, 3, 1985, p. 361-375.

(1886-1968): l'article de Damien Artiges peut être de lecture ardue, mais il permet de saisir le fondement christologique de la Tradition:

Avant que Judas ait livré Jésus, c'est Dieu (ou Jésus) qui l'a fait.
Avant d'être un objet de la 'tradition' (ou 'transmission') apostolique, Dieu s'est 'transmis' lui-même²².

Jésus Christ est donc à la fois le medium et le message, celui qui transmet et le contenu qui est transmis, puisqu'il y a une parfaite correspondance entre ce qu'il est et ce qu'il dit. Dans un passage de tradition textuelle difficile, l'auteur du *Quatrième Évangile* conclut son prologue de la sorte:

Personne n'a jamais vu Dieu:
Dieu, Fils unique [a],
qui est dans le sein du Père [b],
nous l'a dévoilé [c] (*Jean* I, 18).

La séquence [a] a donné lieu à des variantes («le Fils unique», «un Fils unique (lui-même) Dieu»), qui ont conduit le Comité éditorial du *Greek New Testament* à la noter d'un «D» (= texte non décidable²³); la séquence [b] peut aussi se comprendre: *tourné vers le sein du Père*, mais surtout le dernier mot [c], le verbe *exègèsato*, peut être traduit par (*qui a*) *révélé, fait comprendre, raconté*; ou encore, selon l'étymologie, *qui a conduit (à Dieu²⁴?)*. Quoi qu'il en soit, on peut dire que le Fils traduit le Père en langage d'homme.

La Tradition et l'Esprit saint

Encore reste-t-il à comprendre ce qui est dit: c'est ici qu'il faut recourir à ce Défenseur que Jésus donne aux siens, l'Esprit qui est une autre personne que Jésus, et qui est envoyé comme tel, mais pour accomplir l'œuvre du Christ et non pour une œuvre autonome²⁵. Comme l'écrit Jean Duchesne, «[l'Esprit] ne parle pas à la place du Fils ni après lui, mais donne de recevoir ce qu'il dit et par là accomplit²⁶», ou pour le dire dans les termes de la Commission théologique internationale:

La Tradition (*paradosis*) n'est rien d'autre que la communication que Dieu le Père fait de soi-même par Jésus-Christ dans le Saint-Esprit,

22 K. BARTH, *Dogmatique* II-2, *La doctrine de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1958, § 35, p. 483.

23 Bruce M. METZGER, *A Textual Commentary...*, Stuttgart, 1994, *ad locum*.

24 Le verbe grec a donné notre mot *exégèse*; il pouvait s'appliquer aux oracles des divinités; ailleurs dans le N.T. il a le

sens de raconter (*Luc* 24.35; *Actes* 10.8; 15.12,14; 21.19).

25 Voir en particulier Yves CONGAR, «Le Saint-Esprit et le corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ», *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris 1953², p. 129-179.

26 Voir plus bas sa contribution, «L'Esprit à l'œuvre».

Éditorial

en vue d'une présence toujours nouvelle dans la communauté de l'Église.

Les « monuments » qui sont les vecteurs de la Tradition – les Écritures, les Pères, le magistère – ne prennent sens que dans une lecture intérieure. Cela vaut au premier chef pour l'Écriture: « la Sainte Écriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit que celui qui la fit rédiger » (*Dei Verbum* 12), proposition qui renvoie à un axiome de saint Jérôme:

Quiconque comprend l'Écriture autrement que l'exige le sens de l'Esprit saint, par qui elle a été écrite, même s'il ne se sépare pas de l'Église, peut cependant être dit hérétique et choisissant les pires des œuvres de la chair²⁷.

« Le Consolateur (Paraclet), l'Esprit Saint, que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses, et vous fera souvenir de tout ce que je vous ai dit » (*Jean* 14, 26). Le Père envoie l'Esprit, au Nom de Jésus pour enseigner (*didaxeï*) et faire souvenir (*hypomnèsei*): nous avons ici la double mission de l'Esprit qui, en instruisant notre ignorance, ravive en nous la connaissance déposée par le baptême trinitaire²⁸. Grégoire le Grand a une très belle formule à cet égard: « L'Écriture sainte grandit avec ceux qui la lisent » (*Scriptura sacra cum legentibus crescit*²⁹).

Dans la Constitution *Dei Filius* (24 avril 1870), le concile Vatican I a été conduit à revenir sur le décret tridentin qui avait défini la manière d'interpréter les Écritures³⁰. Or les deux textes convergent sur une différence modale (ou fonctionnelle): d'une part, *positivement*, ils établissent la responsabilité magistérielle de l'Église comme autorité de jugement et d'interprétation (Trente: « contre le sens qu'a tenu et que tient notre sainte mère l'Église »); mais, de l'autre côté, Vatican I rétablit (au terme d'une longue discussion³¹) la version *négative* de Trente concernant le « consensus unanime des Pères », garantissant par là la liberté des exégètes et des historiens, liés seulement par une norme négative de non-contradiction avec le magistère et avec le « consensus unanime des Pères³² ».

27 JÉRÔME, *In Gal.* 5, 19-21, PL 26, 417 A.

28 Voir *Communio* 2016, 3, « L'inspiration des Écritures ».

29 GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur Ezéchiel*, I, 4, 2, éd. Ch. Morel, Sources chrétiennes 327, Cerf, Paris, 1986.

30 Session IV, décret 2 (*Les Conciles œcuméniques*, Cerf, 1994, t. 2, p. 1353). Le texte de Vatican I est *ibid.* p. 1639.

31 Vatican I: « ... l'Église, à laquelle il appartient de juger du sens et de l'interprétation véritable des Écritures [...]

Il n'est permis à personne d'interpréter l'Écriture contrairement à ce sens ni non plus contrairement au consentement unanime des Pères ».

32 Sur tout ceci, voir l'étude très précise de Bernard SESBOUÉ, sj, dans *La Parole du salut* (avec Chr. Theobald, sj), t. 4 de *l'Histoire des dogmes*, Desclée, 1996, en particulier p. 286-287; utile article de M. BÉVENOT, sj (« *Traditiones in the Council of Trent* », *The Heythrop Journal* 1963, 4, p. 333-348).

Les Pères de l'Église ont été les premiers lecteurs de l'Écriture, et c'est d'abord à ce titre qu'ils s'intègrent dans la Tradition. La thèse 15 du cardinal Franzelin (1816-1886), un des principaux théologiens et interprètes de Vatican I, expose nettement le principe :

En tant que telle, l'autorité d'un Père isolé n'est ni infaillible ni péremptoire. Mais pourtant, non seulement la piété, mais aussi la simple raison doivent nous pousser à ne pas mépriser les opinions théologiques d'un Père isolé et à faire preuve d'une très grande clairvoyance avant de lui donner un sens qui s'écarterait de la doctrine commune des autres Pères, en matière dogmatique et dans des questions théologiques³³.

Il appartient à l'Esprit de discerner le bon grain de l'ivraie, et en ce sens, la Tradition doit être reçue avec précaution et humilité :

Le discernement des esprits fait aussi partie de l'œuvre du Saint-Esprit qui introduit « dans la vérité tout entière ». Il s'agit ici de distinguer la Tradition reçue du Seigneur et les traditions des hommes. Grâce à l'assistance permanente du Saint-Esprit qui maintient son indéfectibilité, la Tradition apostolique dans l'Église ne peut subir aucune corruption essentielle. Cependant, dans cette Église qui est l'Église sainte et en même temps Église de pécheurs, il arrive que se glissent des traditions humaines qui appauvrissent l'unique Tradition apostolique, ou en majorent certains aspects d'une façon si disproportionnée que son noyau s'en trouve voilé. C'est pourquoi l'Église a sans cesse besoin de purification, de pénitence et de renouvellement à l'égard des traditions qu'on y trouve (CTI, *doc. cité* 3b).

Dans le judaïsme lui-même, l'équilibre semble instable ; entre l'assurance de la foi et le péril des intermittences de la mémoire, la tradition reste toujours fragile : les exemples qu'Alfred Bodenheimer, spécialiste du judaïsme, propose (la momie de Joseph et le livre de Josias) témoignent de l'écart entre la parole prophétique et sa réalisation, autrement dit entre la source et sa réception³⁴.

L'Église et la Tradition

Il est clair – il serait vain de le cacher – que le décret conciliaire *Unitatis redintegratio* dit sur plusieurs points autre chose [que les condamnations pontificales de l'œcuménisme], de même que la dé-

33 J. B. FRANZELIN, *La Tradition* [1870], tr. fr. de J.-M. Gleize, Courrier de Rome, s.d., p. 25-239.

34 Voir ci-dessous son article, traduit de l'allemand, « La momie de Joseph, le livre de Josias. Garantie et péril de la tradition juive », p. 83.

Éditorial

● clARATION sur la liberté religieuse dit le contraire de plusieurs articles du *Syllabus* de 1864, de même que *Lumen Gentium*, n° 16, et *Ad Gentes divinitus*, n° 7, disent autre chose que *Extra Ecclesiam nulla salus* [« hors de l'Église, point de salut »] au sens où on a entendu, pendant des siècles, cet axiome faussement clair (Y. Congar³⁵).

Si l'Église est, selon l'heureuse expression de Joris Schröder, « communauté de mémoire³⁶ », cette mémoire pourrait-elle être amnésique ou sélective ? Le déroulement de Vatican II, les textes adoptés (et les discussions auxquelles ils ont donné lieu) et leur interprétation ont permis d'ouvrir un débat, dans les termes clairement formulés en 1989 par la Commission théologique internationale (*De l'interprétation des dogmes*) :

Une telle interprétation des dogmes pour le présent doit tenir compte de deux principes qui, de prime abord, semblent se contredire : la valeur permanente de la vérité et l'actualité présente de la vérité. Cela signifie qu'on ne peut ni renoncer à la Tradition ou la trahir, ni, sous l'apparence de la fidélité, ne transmettre qu'une tradition figée (3c).

En effet, si les auteurs s'accordent pour parler d'une « tradition vivante », le mode d'évolution reste discuté. Le couple *rupture/continuité* est manifestement inadéquat comme explication. Les glissements tectoniques affectent des profondeurs différentes de manière différente ; il en va de même de la tradition, et c'est ce qui explique la diversité des opinions sur la tradition.

Certains s'accordent à y voir l'apparition d'éléments nouveaux. C'est l'option présentée dans ce cahier par Julia Knop, qui enseigne la théologie dogmatique à Erfurt³⁷ :

L'apostolicité de l'Église ne s'enracine pas dans l'identité de la formulation (*continuité*) ni dans le contenu (*réforme*) d'une doctrine isolée, mais dans son rapport au fondement qui est la révélation de Dieu en Jésus Christ, ainsi que dans le vecteur de la tradition qui est l'unique Église dans l'histoire et le présent.

À partir de cette proposition, que ne peuvent contester que les fondamentalistes catholiques, Julia Knop en vient à formuler un nouveau

35 Y. CONGAR, *Essais œcuméniques. Le mouvement, les hommes, les problèmes*, Centurion, 1984, p. 85.

36 Voir plus bas (p. 21) son article, paru dans *Communio* néerlandophone : *Tradition et vie de l'Église*.

37 Voir plus bas (p. 59) : *Herméneutique de la réforme – Réforme de l'herméneutique. Sur le progrès et le renouvellement de la tradition de l'Église* (paru dans *Communio* de langue allemande).

modèle d'herméneutique dogmatique, qui serait fondée sur Vatican II :

● Éditorial

Un changement de paradigme essentiel, qui se fit jour à Vatican II, réside dans la conscience croissante de l'*historicité* et de la *contextualité* non seulement des formulations dogmatiques, mais de l'Église elle-même.

On pourrait objecter à cette thèse que les textes du Concile ont reçu des interprétations autorisées de trois papes qui, à des titres différents, ont été des protagonistes de premier plan de ce Concile. Dans l'encyclique *Mysterium Fidei* (1965), le pape Paul VI avait insisté sur le fait qu'il faut maintenir les modes exacts d'expression des dogmes fixés par la Tradition :

Ces formules, comme les autres que l'Église adopte pour l'énoncé des dogmes de foi, expriment des concepts qui ne sont pas liés à une certaine forme de culture, ni à une phase déterminée du progrès scientifique, ni à telle ou telle école théologique ; elles reprennent ce que l'esprit humain emprunte à la réalité par l'expérience universelle et nécessaire ; et en même temps ces formules sont intelligibles pour les hommes de tous les temps et de tous les lieux. On peut assurément, comme cela se fait avec d'heureux résultats, donner de ces formules une explication plus claire et plus ouverte, mais ce sera toujours dans le même sens selon lequel elles ont été adoptées par l'Église : ainsi la vérité immuable de la foi restera intacte tandis que progressera l'intelligence de la foi (n. 24).

Le même document cite (n. 22) une belle formule d'Augustin :

Même sans les recherches dont la raison est capable, même sans les explications que le langage peut fournir, ce que depuis l'antiquité l'Église entière proclame et croit selon la véritable foi catholique, cela reste toujours vrai (*Contra Iulianum*, VI, 5, 11 ; PL 44, 829).

Mgr Wojtyła, évêque auxiliaire puis archevêque de Cracovie, a été un des premiers Pères conciliaires à publier, dès le dixième anniversaire de l'ouverture du Concile (1972), un ouvrage de théologie systématique (*Aux sources du Renouveau. Étude sur la mise en œuvre du Concile Vatican II*, Paris, Centurion, 1981). Conseiller privé du cardinal Frings, puis expert écouté, le professeur Ratzinger a régulièrement commenté les sessions³⁸ ; à plusieurs reprises, il est revenu comme pape sur la nécessité d'une réception correcte du Concile :

38 J. RATZINGER, *Mon Concile Vatican II*, tr. fr. Eric Iborra, Artège, 2011.

Éditorial

Il y a une continuité qui ne permet ni retours en arrière, ni fuites en avant, ni nostalgies anachroniques, ni impatiences injustifiées. C'est à l'*aujourd'hui* de l'Église que nous devons rester fidèles, non à l'*hier* ni au *demain* : et cet *aujourd'hui* de l'Église, ce sont les documents de Vatican II dans leur authenticité, sans *réserve* qui les amputent, ni *abus* qui les défigurent³⁹.

S'agit-il de « choses neuves » (*nova*) et pas seulement de manière de parler (*noviter*) ? Le document de la Commission théologique internationale *De l'interprétation des dogmes* (1989) a clairement repris l'ancienne distinction :

Dans ce processus historique, l'Église n'ajoute rien de nouveau (*non nova*) à l'Évangile, mais elle annonce la nouveauté du Christ d'une façon toujours nouvelle (*noviter*), bien plus, elle « tire sans cesse du neuf qui est en accord avec l'ancien » (en note : Vatican II, Déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, n° 1).

On peut néanmoins en d'autres termes rappeler que « Celui qui fait toutes choses nouvelles » (*Apocalypse* 21, 5) fait passer, comme l'écrit Blondel, de l'implicite au connu, et qu'il y a bien là un processus de développement organique (qui n'est pas pour autant comparable à l'évolution biologique). Le *Pasteur d'Hermas*, un texte du II^e siècle, représente l'Église comme une vieille femme qui devient de plus en plus jeune ; il en va ainsi de la Tradition, si ancienne et en même temps si nouvelle, qui rajeunit en permanence le visage de l'Église. C'est peut-être bien un texte de Vincent de Lérins qui fournit l'éclairage le plus large et le plus approfondi :

Mais peut-être dira-t-on : 'N'y aura-t-il alors, dans l'Église du Christ, aucun progrès de la religion ? — Certes, il faut qu'il y en ait un, et considérable ! Qui serait assez ennemi de l'humanité, assez hostile à Dieu, pour essayer de s'y opposer ? Mais cela à condition que ce soit vraiment pour la foi un progrès et non un changement, étant donné que ce qui constitue le progrès, c'est que chaque chose soit augmentée en restant elle-même, tandis que le changement, c'est que s'y ajoute quelque chose venue d'ailleurs. Donc, que croissent et que progressent largement l'intelligence, la science, la sagesse, tant celle des individus que celle de la collectivité, tant celle d'un seul homme que celle de l'Église tout entière, selon les âges et selon les générations ! — mais à condition que ce soit exactement selon leur nature

39 J. RATZINGER, *Entretien sur la foi*, éd. Vittorio Messori, Fayard 1985, p. 32 ; « Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs », dans K. RAHNER et

J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung, Quaestiones disputatae* 25, Herder, Fribourg-Bâle-Vienne, 1965, p. 25-69.

particulière, c'est-à-dire dans le même dogme, dans le même sens, et dans la même pensée (*Commonitorium*, XXXIII, 1-3).

● **Éditorial**

Né à Marseille (1947), Jean-Robert Armogathe est prêtre de Paris, directeur d'études émérite à l'École pratique des hautes études, correspondant de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Cofondateur de l'édition francophone de *Communio*, il a coordonné ce numéro.

● **Note 1:** *Paradosis* (tradition) dans le Nouveau Testament :

Le mot est utilisé treize fois : neuf occurrences portent sur l'interprétation rabbinique de la Torah (la *halakah*), trois sur des traditions (ou une tradition) chrétiennes (1 Corinthiens 11, 2 ; 2 Thessaloniens 2, 15 et 3, 6) et une reste incertaine (Colossiens 2, 8).

● **Note 2:** à propos du document de la Commission théologique internationale, *De l'interprétation des dogmes* :

Ce document, préparé en 1988-1989 sous la direction de Walter Kasper (alors professeur à Tübingen), par une sous-commission composée de Jan Ambaum, Giuseppe Colombo, Jean Corbon, Joachim Gnllka, Adrien-Mutien Léonard, Stanislaw Nagy, Henrique de Noronha Galvao, Carl Peter, Christoph Schönborn et Felix Wilfred, a été publié fin 1989 avec l'autorisation du cardinal Joseph Ratzinger, président de la Commission.

Le texte original en langue allemande est paru dans *Communio* [Allemagne], 1990, p. 246-266. Une version latine, officielle, a été publiée dans *Gregorianum* 72, 1991, p. 5-37. Le site du Vatican reprend « avec des corrections, des modifications et des adaptations éditoriales », la traduction française publiée dans *La Documentation catholique*, 1990, p. 489-502.

● **Note 3:** *Vatican I* cité dans la Constitution dogmatique *Dei Verbum* (1965).

Nous avons cité l'important n. 8 de la Constitution *Dei Verbum* :

Cette Tradition qui vient des Apôtres progresse dans l'Église, sous l'assistance du Saint-Esprit (*Haec quae est ab Apostolis Traditio sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit*).

Le verbe *proficere* est ambigu, et peut signifier soit *avancer* soit *faire des progrès*. Une note renvoie à la Constitution *Dei Filius* de Vatican I (1870), mais ne lève pas l'ambiguïté, parce que le texte cité ne semble pas pertinent :

Croissent donc et se multiplient abondamment, dans chacun comme dans tous, chez tout homme comme dans toute l'Église, durant le cours des âges et des siècles, l'intelligence, la science et la sagesse ; mais seulement dans le rang qui leur convient, c'est-à-dire dans le même dogme, le même sens et le même enseignement (*Crescat igitur et*

Éditorial

● *multum vehementerque proficiat, tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia* (fin du ch. IV).

De surcroît le texte de Vatican I, à son tour, renvoie au ch. 28 du *Commonitorium* de Vincent de Lérins (vers 434), sans autre précision : ce texte assez long (deux colonnes de la *Patrologia latina*) fixe les critères pour suivre la doctrine des Pères de l'Église⁴⁰ :

Il ne faut se fier à eux qu'à la condition suivante : ce que tous, ou la plupart, d'un accord unanime, ont affirmé clairement, souvent et dans la continuité, en le recevant, en le gardant et en le transmettant, comme s'il s'agissait d'un concile de maîtres en accord les uns avec les autres, c'est cela qui doit être tenu pour indubitable, assuré et reconnu (28, 7).

Tradition et vie de l'Église – Une première exploration Joris Schröder

Depuis que l'homme existe, il ressent le besoin de regarder de temps en temps en arrière. « Réfléchir sur le passé peut donner des repères », dit un chercheur qui a étudié le phénomène de la nostalgie comme fondement de notre motivation humaine¹. Il s'agit d'un désir idéalisé de retour au passé. La tradition dit peu sur notre élan, mais elle nous ramène toujours vers le passé. Les hommes semblent ne pas pouvoir se passer de la tradition et notre foi catholique ne cesse d'en faire usage. Elle part de la foi dans le Dieu unique, de notre relation avec Jésus Christ grâce au travail de l'Esprit Saint, tels qu'ils sont décrits dans l'Écriture Sainte comme Verbe de Dieu. Afin de pouvoir nous approcher, avec certitude, de l'Écriture et de la Révélation en tant que telle, la tradition ecclésiale paraît être indispensable. C'est pourquoi à des moments clés de leur vie, les hommes cherchent les moyens de faire l'expérience de leur relation avec le Christ et avec l'Église de tous les siècles.

Tradition vitale : un lieu

On trouve à Paris, tout près du quartier de divertissement de Pigalle et de la basilique du Sacré-Cœur au sommet de la butte Montmartre, bien cachée entre les maisons, une petite chapelle (11 rue Yvonne Le Tac) à laquelle chaque jésuite du monde entier, qui vient dans la capitale française, se doit de rendre visite, mais qui interpelle également les autres chrétiens. Cette petite chapelle est un souvenir de saint Denis, un martyr (à l'origine du nom de *Montmartre*, la colline des martyrs), lié à l'origine chrétienne de la ville. Sainte Geneviève, qui au v^e siècle a protégé la ville de Paris contre les Huns et contre la peste, l'aurait érigée. Le lieu, petit et sobre, nous renvoie toutefois davantage à l'année 1534. Le Basque Ignace de Loyola († 1556), un chevalier qui, à la suite d'une grave blessure pendant la bataille de Pampelune, vécut une conversion radicale, étudiait alors à la Sorbonne. Il partageait son habitation avec le Savoyard Pierre Favre († 1547) et avec quelques autres étudiants, parmi lesquels Simon Rodriguez et surtout avec François Xavier, le futur grand missionnaire. Ce sont des hommes dans la fleur de l'âge, en qui brûle le feu de la foi (*Luc* 12,49) et qui voient que la qualité de la

1 Journal *Trouw*, 31 décembre 2016.

vie catholique est de plus en plus menacée. Ce sont des idéalistes qui veulent se donner. Sur une peinture murale toute simple on voit comment Favre, le seul à avoir été ordonné prêtre peu de temps auparavant, célèbre l'eucharistie, tandis qu'Ignace, agenouillé avec un document à la main, se consacre à Dieu et au service de son Église ; les autres sont prêts à le suivre. C'était le premier pas qui conduira le pape Paul III à donner six ans plus tard son approbation à la Société de Jésus. C'est donc à cet endroit que la communauté jésuite trouva son fondement comme nouveau rejeton de l'Église.

Tant d'autres y sont venus pour implorer la bénédiction du Seigneur sur leur projets, tels au Moyen Âge Bernard de Clairvaux et plus tard François de Sales, Vincent de Paul et Pierre de Bérulle, accompagné de Madame Acarie qui voulait introduire en France le Carmel thérésien. Tout comme tant de missionnaires et entre autres, en 1914, Madeleine Daniélou avec son nouveau projet d'éducation. La sobriété actuelle du lieu semble être caractéristique pour l'Église de demain. Il apparaît qu'une nouvelle intuition a toujours besoin d'être ancrée dans une tradition forte². Il est évident que la Basilique Saint-Pierre à Rome n'est pas l'unique point d'ancrage pour la catholicité.

Thème

Écriture et Tradition : une évolution théologique

La foi dans le Dieu trinitaire, révélé en Jésus Christ, nous est transmise de manière éminente par le biais de l'Église qui appartient à son Seigneur. Il s'agit aussi bien de sa pensée et de sa conviction que de sa manière de vivre, qui nous arrivent des temps anciens. L'Église croit qu'elle y est conduite par l'Esprit Saint (*Jean 14,26*). Le christianisme n'est pas une *religion du Livre*, il s'agit d'une tradition vivante, une transmission où non seulement les écrits bibliques canoniquement reconnus sont déterminants, mais où l'explication vécue et donnée par le magistère est également normative. Contrairement aux Églises réformées, l'Église catholique ne connaît pas le principe *Sola Scriptura*, qui laisse l'interprétation de l'Écriture au croyant individuel ou à la communauté locale.

« La tradition orale apostolique concernait des sujets tels que par exemple la célébration du dimanche, la liturgie et les sacrements. Cet enseignement n'est pas fixé dans l'Écriture, mais il faisait aussi autorité dans la jeune Église, et continue à le faire pour Rome », dit la théologienne protestante Martie Dieperink ; ce qui, dit-elle, ne veut pas dire que rien ne doit changer et elle renvoie au travail de recherche de New-

man³. L'effet de la Tradition, en tant que force qui porte la Révélation, a été durant toute l'histoire une source de recherche, de tensions et de schismes, mais également un enrichissement de la foi chrétienne. Les penseurs, les conciles et le magistère de l'Église, ainsi que des théologiens individuels continuent de chercher la portée de la Tradition⁴.

Paul parle de la « tradition qu'il a reçue du Seigneur et qu'il a, à son tour, transmise » (1 Corinthiens 11,23). La genèse de la tradition doit certainement beaucoup à Irénée de Lyon († 202). Au sujet de la foi chrétienne reposant sur l'Écriture, et transmise par l'Église, il dit : « Même si les langues dans le monde sont différentes, la vigueur de la Tradition est unique et la même ». Cette tradition est considérée comme une garantie de la foi. Nous connaissons un texte qui date du début du troisième siècle et qui est connu comme *La Tradition Apostolique*. Les pères de l'Église ont continué sur la même voie. Contre la voie étroite déjà mentionnée de la Réforme, le concile de Trente au xvi^e siècle a essayé de sauvegarder le point de vue catholique. La compréhension de la Bible et la confession de l'Église qui doit s'y appuyer sont pour ainsi dire considérées comme étant coordonnées. C'est l'Allemand Johann Adam Möhler (+1838) qui chercha la nuance. Comme au siècle des Lumières, au début du xx^e siècle, l'exégèse moderniste unilatéralement historisante a suscité une vive opposition. Maurice Blondel a réagi en 1903 dans un article détaillé⁵. Par une argumentation philosophique, il essaie de créer une unité, disant qu'il s'agit de « la présence de la vérité éternelle sous une forme qui est localisable, temporelle et dépendante des circonstances ». Le concile Vatican II cherchera une synthèse et un équilibre⁶. Nous trouvons ceux-ci dans la constitution *Dei Verbum* (1965), en particulier dans les paragraphes 6-10 et 13. « Cette Tradition qui vient des apôtres se poursuit dans l'Église, avec l'aide du Saint-Esprit » (DV 8). Sur le rapport entre les deux sources, le texte dit que

Joris
Schröder

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

3 Martie DIEPERINK, *Luther en Rome, een oecumenische visie op het conflict Rome-Reformatie*, Jongboek, Heerenveen, 2016, p. 80.

4 Voir entre autres Joseph RATZINGER dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, 1965, t. 10, col. 293-299 ; *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 15, auteurs divers ; Pierre GRELOT, *Qu'est-ce que la Tradition ?*, Éd. Vie chrétienne, 1985.

5 Voir dans ce cahier l'article de P. HENRICI (NdE).

6 Jan HENDRIKS, « Vaticanum II en verder », *Oegstgeest* 1993, pp. 41-42 ; Gustave MARTELET, *Les idées maîtresses de Vatican II – initiation à l'esprit du Concile*, Paris, 1985, pp. 13-19 ; Étienne MICHELIN, « L'obéissance de la Foi », en : *Beauté de Vatican II, 30 ans après*, Paris, 1996, pp. 31-57 ; R. de BAENST, « Le rapport entre la Tradition et l'Écriture à la lumière de l'accomplissement selon *Dei Verbum* » dans : *NRTh*, 2017, janvier-mars, pp. 15-29.

toutes ensemble, chacune à sa manière, sous l'action du seul Esprit Saint, elles contribuent efficacement au salut des âmes (DV 10).

L'Église en tant que « communauté de mémoire » : la vie ecclésiale

A - La liturgie

Nous lisons dans le *Catéchisme de l'Église catholique* que le Saint-Esprit est « la mémoire vivante de l'Église » ([Jean 14,26], CEC 1099). Notre table chronologique nous invite à penser, à croire, à prier et à vivre en partant de l'incarnation de Dieu en Jésus Christ : voilà le sens de l'année liturgique⁷. Durant toute une année, nous nous rappelons chaque jour Jésus Christ, à partir du mystère de son incarnation, afin que, par Noël et Pâques comme temps forts, nous soyons et demeurions remplis de l'Esprit de Pentecôte. C'est par excellence dans la liturgie que nous expérimentons notre cohésion avec la vie et le temps du Christ. C'est sur la base de textes, ancrés dans l'Écriture et la première communauté apostolique, que nous partageons le sacrifice de l'action de grâce de Jésus à son Père. Il s'agit ici d'une Tradition sainte qui a été confiée à son Église. Avec des paroles officielles :

Thème

La foi de l'Église est antérieure à la foi du fidèle, qui est invité à y adhérer. Quand l'Église célèbre les sacrements, elle confesse la foi reçue des apôtres. De là, le vieil adage : *Lex orandi, lex credendi*. La loi de la prière est la loi de la foi, l'Église croit comme elle prie. La liturgie est un élément constituant de la sainte et vivante Tradition (CEC 1124).

Voilà pourquoi : pas d'improvisation, mais aussi pas de rubricisme ; nous sommes invités à nous conformer aux paroles et aux gestes qui posent le fondement d'une véritable expérience chrétienne du Salut. C'est pourquoi la liturgie n'est jamais une affaire privée, mais toujours une tradition qui appartient à l'Église. Dans la mesure où la liturgie devient trop individuelle et se soustrait grandement à la tradition de l'Église, elle devient toujours plus subjective et moins catholique⁸.

Tout cela s'applique aussi à la dévotion populaire ; nous pensons en particulier au culte des reliques et aux pèlerinages⁹. Ici la tradition est généralement le critère par excellence (voir CEC 1125 et 1327).

7 Voir ma contribution « Vivre dans le temps – quelques éléments pour une spiritualité chrétienne » dans : *Communio NL*, 2016, p. 475-485.

8 Ces réflexions sont inspirées par Romano GUARDINI, *Vorschule des Betens*,

Einsiedeln, 1943 (en français *Initiation à la prière*, Paris, 2013), en particulier le chapitre final.

9 *Direttorio su pietà popolare e liturgia, Principi e orientamenti*, Città del Vaticano, 2002.

B - Les communautés, les couvents

Le désir de suivre Jésus de plus près a conduit, en Orient, saint Basile et en Occident saint Augustin, saint Benoît et saint François, à un engagement personnel et profond. Kees Waaijman parle d'une *expérience-source*¹⁰. Souvent à partir d'un charisme particulier: communauté, pauvreté, équilibre entre prière et travail, intériorité au Carmel, discernement dans les *Exercices Spirituels* chez saint Ignace de Loyola. Souvent cela a mené au développement d'une Règle, un modèle de base bien défini pour un comportement bien organisé. « Le charisme personnel d'un témoin de l'amour de Dieu pour les hommes a pu être transmis » (CEC 2684). Des disciples s'y sont reconnus et se sont mis en communautés. Parfois des constitutions ont mené à des « organisations » différenciées, comme l'expérience unique décrite dans la Règle de saint François, fondement de la vie des franciscains, capucins, conventuels et de diverses communautés nouvelles qui se laissent inspirer par cette Règle unique. Une telle règle contient une intuition fondamentale qui conduit les hommes à différentes formes de communautés, tandis que des expériences personnelles et des événements historiques peuvent parfois avoir leur influence sur l'évolution d'une « tradition vivante ». Les cadres de réflexion, pratique de la foi et formes de prière qui sont transmis et expérimentés de manière positive, semblent durables. Celui qui lit la Règle de Taizé et qui connaît un peu la biographie de Roger Schutz († 2005), le fondateur, ressent immédiatement que la vieille Règle de saint Benoît reçoit ici une coloration nouvelle et plus actuelle. Dans la nouvelle communauté du Chemin Neuf, l'arrière-plan jésuite du fondateur reste clairement reconnaissable. La tradition, le renouveau et une forte motivation personnelle ne semblent pas être des concurrents. Surtout en périodes de crise, il apparaît très important de regarder en arrière vers la vie, l'expérience et les écrits des fondateurs.

Joris
Schröder

C - Les saints et martyrs

Le concile Vatican II a fait de la vocation à la sainteté (LG 40) le « modèle de baptême » pour chaque chrétien. Le saint pape Jean-Paul II l'a repris dans son profil de spiritualité pour le troisième millénaire *Novo millennio ineunte* (30-32) et attire notre attention sur l'importance des « témoins de la foi » (7). Notre profession de foi nous place parmi la « communauté des saints ». Nous semblons en permanence avoir besoin de figures chrétiennes qui rendent visible l'Évangile de Jésus

10 Kees WAAIJMAN, *Spiritualiteit – vormen, grondslagen, modellen*, Gent/Kampen, 2000, pp. 119-124, 153-155 (en

anglais: *Spirituality, forms, foundations, methods*, Louvain, 2002).

Christ et qui montrent vraiment que la relation avec Lui, ici et maintenant, peut enrichir notre vie. Elles constituent en quelque sorte une 'tradition vivante' de l'Évangile de Jésus Christ et de son Église. Il est manifeste qu'Élisabeth Catez (1880-1906) de Dijon, qui a été canonisée à Rome le 16 octobre 2016 sous le nom d'Élisabeth de la Trinité, doit avoir lu, très peu après sa parution en 1898, l'autobiographie *Histoire d'une âme*, écrite de la main de sainte Thérèse de Lisieux¹¹. Elle a recopié au moins à deux reprises sa prière bien connue *Offrande à l'amour miséricordieux de Dieu* du 9 juin 1895¹². Le théologien italien contemporain Bruno Forte est convaincu de l'influence de la prière connue d'Élisabeth, adressée à la Trinité (du 21 novembre 1904, voir CEC 260), sur la théologie de la Trinité, selon laquelle Dieu habite en chacun de nous¹³. La tradition du Carmel manifeste ici sa vitalité toujours renouvelée. Beaucoup de saints sont une source d'inspiration pour d'autres, ils « font école » et montrent ainsi combien il est important de « stocker », à l'intérieur de l'Église et au service du monde, leur relation personnelle avec Jésus Christ et de la rendre accessible pour autant de gens que possible, afin que la spiritualité chrétienne participe à la tradition vivante de l'Église (CEC 2684). C'est ce qui se réalise de manière indélébile par les martyrs. « Avec le plus grand soin, l'Église a recueilli et conservé les souvenirs de ceux qui sont allés jusqu'au bout pour attester leur foi. Ce sont les actes des Martyrs. Ils constituent les archives de la Vérité, écrites en lettres de sang » (CEC 2474). Les grandes figures chrétiennes sont une « tradition vivante » de Jésus Christ. Le pape Benoît XVI dit : « L'interprétation de l'Écriture Sainte resterait incomplète, si l'on n'écoutait pas aussi ceux qui ont vécu la Parole de Dieu, c'est-à-dire les saints¹⁴ ».

Thème

En guise de conclusion

Il est une bonne vieille habitude dans l'Église de donner à un nouveau-né un nom – et souvent plusieurs noms – qui a déjà une longue histoire ou tradition dans la famille, mais qui renvoie également à un saint comme patron. Ceux-ci peuvent nous servir d'exemple, mais ils sont aussi nos intercesseurs et nos protecteurs. Ils illustrent par excellence comment la tradition catholique veut être au service de notre relation actuelle avec Dieu en Jésus Christ et veut nous placer au mi-

11 Hans Urs von BALTHASAR, *Élisabeth de la Trinité et sa mission spirituelle*, Paris, 1960; *Élisabeth et Thérèse de Lisieux* dans: Didier-Marie GOLAY, *Sainte Élisabeth de la Trinité – Rayonner Dieu*, Paris, 2016 p. 96; Aldino CAZZAGO, « Élisabeth de la Trinité, à la lumière de l'éternité » dans *Communio* 2017, janvier/février, pp. 107-111.

12 Conrad DE MEESTER, *Élisabeth de la Trinité - Biographie*, Paris, 2006, p.261.

13 Luigi BORRIELLO, « L'influence d'Élisabeth sur la spiritualité du xx^e siècle » dans: Jean CLAPIER, *Élisabeth de la Trinité – L'Aventure mystique*, Toulouse, 2006, p. 726-727.

14 BENOÎT XVI, *Verbum Domini*, n. 48-49.

lieu de la communauté des saints. La tradition, c'est l'Église vivante, l'action de l'Esprit Saint aujourd'hui.

C'est pourquoi la tradition est plus qu'un passé figé. Elle est par excellence la base de nos relations et un fondement de notre identité. Cela vaut pour l'Église, sur le plan de la foi et sur le plan théologique. C'est valable aussi au niveau social et politique pour chaque nation et pour l'Europe. Ce que l'on a vécu ensemble et qui nous fait vivre de manière consciente en relation avec autrui, semble être le meilleur fondement pour un avenir qui soit solide, ancré et partagé avec tant d'autres hommes et femmes.

Mgr. Joris Schröder, né à Eindhoven, aux Pays-Bas, en 1941, après des études de théologie et d'histoire à Strasbourg, Lyon et Nimègue, a été aumônier de lycée et longtemps vicaire général de son diocèse de 's-Hertogenbosch (Bois-le-Duc); comme prêtre émérite, il est directeur spirituel et enseignant au séminaire diocésain; il prêche des retraites et fait partie depuis plusieurs décennies de la rédaction néerlandophone de Communio.

*Joris
Schröder*

Prochain numéro
novembre-décembre 2017

Éduquer à la liberté

D'après le dictionnaire français Larousse, une tradition est un « ensemble de légendes, de faits, de doctrines, d'opinions, de coutumes, d'usages, etc., transmis oralement sur un long espace de temps ». Dans l'Église catholique, la Tradition est bien plus que cela. L'article défini marque qu'il ne s'agit pas d'un tel « ensemble » parmi d'autres et même que celui-ci est unique, tandis que la majuscule initiale indique que ce n'est pas d'un produit tout humain.

Parathèkè et paradosis

La Tradition n'est pas simplement, en effet, une masse de connaissances et de pratiques accumulées au fil du temps et déclarée immuable à un moment donné. Car dans son étymologie latine et dans le vocabulaire chrétien, *traditio* désigne non pas des contenus perpétués après avoir été fixés, mais plutôt le phénomène de la transmission elle-même¹, qui façonne et contient ce qu'elle véhicule. C'est donc un mouvement, une activité, et non un tout figé. Les éléments passés de génération en génération sont certes irréversibles et inséparables. Cependant, ce qui est conservé de la sorte est encore enrichi de façon cumulative. Non par l'adjonction d'éléments étrangers et inédits, mais par un accueil plus disponible et toujours à renouveler du « dépôt » (*parathèkè* dans le grec du Nouveau Testament) de la Parole où Dieu se révèle. Et ce n'est pas un document d'archivage, car ce qui y est rapporté et annoncé continue de s'accomplir.

Les besoins successifs au long des siècles ont constamment amené à préciser, dans l'enseignement (*paradosis*²) de l'Église apostolique³, la

1 Le dictionnaire latin-français de Félix GAFFIOT (1934) donne: « action de remettre, de transmettre, remise, livraison », de « *tradere*: faire passer à un autre ».

2 La *parathèkè* (la Tradition en tant que « dépôt ») apparaît en 1 *Timothée* 6, 20 et 2 *Timothée* 1, 14, et elle est conservée et communiquée dans la *paradosis* apostolique (qui transmet ce « dépôt ») selon 1 *Corinthiens* 11, 2 et 2 *Thessaloniens* 2,

15). Voir Louis BOUYER, *Dictionnaire théologique*, Desclée, 1990², p. 323.

3 « Église apostolique » est à entendre ici non pas au sens historique d'Église du temps des apôtres et de leurs premiers successeurs, mais dans l'acception plus théologique du Credo de Nicée-Constantinople, où l'Église est reconnue apostolique pour ainsi dire par essence, et donc ne cesse pas de l'être, dans la continuité entre les Onze et les évêques depuis.

reconnaissance, la compréhension et les implications des Écritures, lesquelles se donnent moins comme un « noyau dur » de la Révélation que comme le condensé historique et la référence permanente de ce que Dieu ne cesse d'inspirer. On ne peut pas considérer qu'il aurait parlé puis serait reparti, laissant les hommes se débrouiller, s'approprier sa Parole et en faire une lettre morte et manipulable à leur gré. Déjà, la rédaction des textes où il se révèle, leur conservation et les expressions de foi qui leur répondent font partie de la Tradition⁴, sans qu'il soit possible de décréter quand celle-ci commence exactement⁵ et encore moins quand elle se serait arrêtée.

Par la suite, les productions des conciles et du Magistère s'inscrivent dans la même dynamique où Dieu ne se contente pas de s'être manifesté et veille constamment à l'interprétation de sa Parole, à la réception de ses dons et à leur propagation. La Tradition ne se réduit pas ici à la préservation d'un « message », mais se poursuit à travers sa traduction en des termes qui, dans des contextes sans cesse renouvelés, permettent qu'il soit accueilli et relayé – non pas comme quelque chose qui serait refaçonné au gré des circonstances, mais en tant que vie qui se communique et associe à sa dynamique.

Thème

Révélation et Création dans la Tradition

C'est tout ce processus qui est à reconnaître comme inspiré, puisque Dieu y intervient nécessairement, dans la mesure où il ne peut être connu qu'à la mesure où lui-même se fait connaître (*Jean* 1, 1-18). On est ainsi amené à discerner que la Tradition, entendue au sens premier et donc large, comprend non seulement l'auto-Révélation de Dieu et ce qui anime l'Église, mais encore, en amont (si l'on peut dire), la Création⁶.

En tant qu'acte de Dieu, celle-ci est certes un événement, comme l'est la Révélation. Mais elle n'est pas davantage cantonnée dans un passé révolu. En effet, Dieu n'en finit pas de soutenir le monde dans l'être, à travers le temps qu'il lui a donné comme cadre impalpable de l'espace et de la matière (*Genèse* 1, 3-5 et 14-19), de même que son Verbe ne cesse de résonner – et non plus seulement comme créateur,

4 Voir les premières pages de *La Bible et l'Évangile* de Louis BOUYER (1951 ; rééd. Cerf, 2009). La détermination du canon des Écritures a été progressive au sein de la Tradition et n'a été scellée qu'au concile de Trente au xvi^e siècle.

5 Quoiqu'imparfaitement, le créé (dont l'apparition n'est pas datable) révèle déjà le Créateur (voir entre autres les *Psaumes*

8, 19, 29, 104, 148 ; *Job* 12, 7-11 ; etc.) et Dieu se laisse deviner dans la « nature » (*Catéchisme de l'Église catholique* [ci-après CEC], n° 286).

6 On écrira ici « Création » avec une majuscule initiale pour désigner l'action créatrice de Dieu, et « création » sans majuscule lorsqu'il s'agit de ce qui est ainsi créé et n'est pas Dieu.

mais de surcroît (et avec la même gratuité), comme Parole de Salut au milieu des hommes, au sein de la Tradition reçue par ses premiers auditeurs, prolongée et actualisée par le Magistère du collège épiscopal sous la responsabilité du successeur de Pierre.

Ce qui est transmis dans et par cette Tradition n'est donc pas uniquement un *corpus* clos, mais aussi son intelligence. Et celle-ci reste incomplète jusqu'à la fin des temps. Si elle se développe (comme l'a bien vu Newman⁷), ce n'est pas le résultat de la seule créativité humaine exploitant le matériau brut et définitif de la Révélation en réponse à des défis subséquents et circonstanciels. Car c'est, plus originellement ou plus foncièrement, l'action de Dieu lui-même vivant et agissant non seulement dans sa Parole (*Hébreux* 4, 12), mais encore dans la Tradition⁸. Si bien que cette dernière n'est pas simplement quelque chose d'objectif (du texte) livré à la libre interprétation de chacun, mais le mouvement par lequel, en rigueur de termes, ce que Dieu dit et accomplit *n'est pas transmis* (au passif), *mais se transmet* (en un présent actif et continu), puisque Dieu lui-même ne cesse de veiller à ce que ses commandements soient entendus, compris et mis en pratique.

Autrement dit, la substance de la Révélation (*parathèkè*), qui comprend la Création, est inséparable de sa transmission par les apôtres et leurs successeurs (*paradosis*), donc de la Tradition, parce que les trois sont l'œuvre de Dieu qui utilise, au sein du créé, des serviteurs qu'il appelle, envoie et assiste. Les écrits canoniques ont des rédacteurs humains, mais sont reconnus inspirés d'« en-haut » et donc Parole de Dieu lui-même. Semblablement, la doctrine, les institutions et les normes d'agir dans l'Église ne sont pas des conséquences tirées de la Bible et de l'Évangile par les pasteurs livrés à eux-mêmes, avec leurs limites personnelles, mais sont ultimement régies en permanence par Dieu lui-même. Au-delà de la conservation et de la proclamation de sa Parole, il s'agit de sa réception, de son interprétation et de ses applications, dont il ne se désintéresse pas et qui ne peuvent même se faire que grâce à lui, s'il y intervient activement.

Jean
Duchesne

7 Est-il besoin de rappeler le titre de son Essai sur le développement de la doctrine chrétienne (1845) ?

8 Voir Vatican II, Constitution Dei Verbum (1965), chapitre II (n° 7 à 10). Dans le vocabulaire utilisé, le mot « Tradition » est limité à l'enseignement, qui reste évidemment normatif, des

apôtres et de leurs premiers successeurs jusqu'aux premiers conciles œcuméniques, mais il est bien dit que « cette Tradition qui vient des apôtres se développe dans l'Église sous l'assistance du Saint-Esprit » (n° 8, 2, avec ici une référence à Vatican I).

La transmission, œuvre de Dieu

Création, Révélation et temps de l'Église ne sont pas (comme l'a imaginé Joachim de Flore⁹) trois moments successifs de l'Histoire, mais trois aspects inséparables de l'activité de Dieu, qui est communication, transmission et même (se risquera-t-on à proposer) tradition au sens étymologique du mot. D'abord en lui-même, dans les relations intratrinitaires. Ensuite lorsqu'en quelque sorte sa dynamique interne s'extériorise en créant le monde et en y envoyant non seulement son Fils, mais encore leur commun Esprit – et ce, non pas à partir de la Pentecôte, mais dès le premier jour (*Genèse* 1, 2) et jusqu'au dernier, en passant bien sûr par l'Incarnation, la Passion, la Résurrection du Fils et le temps du cheminement de l'Église ici-bas jusqu'à son retour.

L'Esprit Saint actif en Dieu de toute éternité l'est également dans le temps. Sa présence et son rôle se dévoilent progressivement jusqu'à la plénitude de la Révélation à la Pentecôte et se poursuivent indéfectiblement dans la Tradition ecclésiale. Cette dernière est donc indissociable de ces autres communications, expressions, transmissions, livraisons ou traditions¹⁰ réalisant une communion¹¹ dans la temporalité que sont la Création et la Révélation. Et tout cela s'origine dans la dynamique de la vie trinitaire qui n'est conditionnée ni par l'espace, ni par la matière, ni par le temps, puisqu'elle les crée, s'y manifeste et y agit sans s'y dissoudre.

« Au commencement », le Verbe tout-puissant de Dieu s'est manifesté dans la Création : « Dieu dit [...] et cela fut », répète le premier chapitre de la *Genèse* comme un refrain. Mais ce qui était ainsi advenu à l'existence hors de Dieu a voulu prendre son autonomie et, coupé de sa source, est menacé de régresser vers le *tohu bohu* précédant le temps. Parce que cet égarement autodestructeur de la liberté créée ne rendait

Thème

9 Cistercien calabrais du *xiii^e* siècle, qui divisait l'Histoire en trois âges : du Père (Création), du Fils (Révélation) et de l'Esprit (jusqu'à l'achèvement). Voir Henri de LUBAC, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 vol., Lethielleux, 1978 et 1980 ; rééd. dans *Œuvres complètes* n° 27-28, Cerf, 2014.

10 Les mots ne peuvent qu'imparfaitement cerner le mystère de ce que la théologie a appelé la « procession », « circumcession » et « péricorèse », etc. des personnes divines, mais reconnaît comme moteur et clé de toute l'histoire du Salut. Voir Emmanuel DURAND et Vincent HOLZER, *Les Sources* (2008)

et *Les Réalisations* (2010) du *renouveau trinitaire au *XX^e* siècle*, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » n° 266 et 273.

11 Dans le premier numéro de chaque édition de *Communio* (p. 4 dans la revue en français, 1975), la communion est définie par Hans Urs von BALTHASAR (stimulé par Adrienne von Speyr) comme une dynamique et non un état : « communauté rassemblée, mais pour une tâche commune ». La communion des hommes entre eux ne vient pas d'eux-mêmes ni de leur unité naturelle, mais de Dieu qui « fait don de sa propre communauté » (p. 7-8).

pas la sienne impuissante, Dieu est intervenu dans ce monde, en y envoyant son Verbe, qui s'est révélé son Fils et a partagé la condition des hommes auxquels avait été confiée la responsabilité de la Terre. Il a vécu en tant qu'homme ce qu'il vit de toute éternité : dans la communion avec son Père dont il reçoit tout ce qu'il est sans rien garder, en le remettant à sa disposition, donc en l'offrant avec lui et comme lui sans s'imposer ni être paralysé par les résistances. C'est ce qui donne de comprendre à la fois la Croix et la Résurrection, autrement dit l'abaissement (la « kénose ») et la gloire inextricablement imbriquées de l'hymne de l'Épître aux Philippiens (2, 6-11) – cette paradoxale faiblesse plus forte que la mort parce que la brutalité de celle-ci lui est étrangère.

La « livraison » du Verbe

Le Fils a par là restauré la capacité humaine de communication. Il est presque superflu de préciser deux choses. D'abord que c'est avec Dieu que le rapport est ainsi restauré car, d'une certaine façon, Dieu est en lui-même communication. Et ensuite que cela concerne aussi la communion des hommes entre eux, car ils ne peuvent la réaliser qu'en Dieu et par sa grâce. Le Fils fait découvrir que Dieu, son Père, n'est pas un être abstrait, inerte et finalement reléguable dans son ciel hypothétique, mais vit et agit en se transmettant. Il s'avère Père en engendrant le Fils, son Verbe par lequel il crée et qu'il envoie renouer et parfaire la relation avec sa création. En se donnant jusqu'à s'abandonner pour accomplir le dessein de son Père dont il se reçoit, le Fils fait homme se comporte au sein du créé exactement comme il le fait de toute éternité. Il ne change pas en s'incarnant. Et ce n'est pas seulement lui-même qu'il offre et transmet. Car il ouvre ainsi aux hommes, dont il s'est fait solidaire et qu'il entend littéralement s'incorporer¹², sa propre union sans confusion avec son Père. Il rend donc possible leur communion avec l'unique Père dont ils sont appelés à devenir les enfants, et du coup la communion entre eux dans la fraternité. À strictement parler, la « livraison » du Verbe créateur en vue du salut du monde est tradition.

Jean
Duchesne

Une fois que sa mission est non pas terminée, mais que le succès en est acquis depuis qu'il a été « relevé d'entre les morts », le Fils est « enlevé aux cieux¹³ » sous les yeux des siens : désormais, il les précède comme le « chef » qui les conduit, la tête de leur immense cortège qui en lui atteint déjà sa destination auprès du Père de tous. La façon dont Dieu agit dans le monde, en permettant d'y avoir part à sa vie qui le crée et le restaure, prend dès lors de l'ampleur. Après avoir agi dans

12 L'Église apparaît de fait comme « le Corps du Christ » (1 Corinthiens 12, 27 ; Romains 12, 5 ; Éphésiens 1, 23 ; 4, 12 ; 5,

23 et 30 ; Colossiens 1, 24).

13 Marc 16, 19 ; Luc 24, 50-51 ; Actes des apôtres 1, 9-11.

la Création, puis s'être manifesté comme Parole à travers la Loi et les prophètes, son Verbe « s'est fait chair » (*Jean* 1, 14). Quand il est « remonté » auprès de son Père, ce n'est pas comme s'il n'était jamais venu : il continue comme avant de soutenir la vie des hommes en leur partageant la sienne : en leur offrant le pain de sa Parole, où le Nouveau Testament enrichit le Premier sans aucunement le périmier, et en s'offrant lui-même en nourriture dans l'Eucharistie. Lors de la Cène¹⁴, il a institué ce mode de transmission de lui-même, et donc non seulement de sa personne, mais encore de son action et de la dynamique de communication et de partage qui l'unit à son Père et qui intègre celles et ceux qui s'y laissent associer. C'est ainsi que la Tradition est aussi foncièrement mission, parce qu'elle s'origine dans les échanges intratrinitaires, où le Fils accomplit ce qui lui est demandé en envoyant l'Esprit qui l'unit à son Père et qui a lui aussi son rôle à jouer.

Celui qui « conduit à la vérité tout entière »

La révélation de l'activité en Dieu et dans le monde d'une troisième personne, l'Esprit Saint, s'est faite par petites touches¹⁵ jusqu'à l'« Heure » de la Passion où les disciples ont entendu annoncer et nommer l'aide qui leur serait envoyée (*Jean* 14, 16-26 et 16, 5-15). En expirant sur la Croix, Jésus « remet » à son Père, comme signe de ce qu'il a achevé sa mission, l'Esprit qu'il a pour cela reçu de lui (*Jean* 19,30). Par la suite, après l'Ascension où Jésus paraît les abandonner à eux-mêmes et la Pentecôte où l'Esprit promis les saisit sensiblement (*Actes* 2, 1-11), les apôtres s'apercevront qu'effectivement « il valait mieux » que Jésus les quitte (*Jean* 16, 7) afin qu'ils reçoivent le même Esprit Saint par lequel le Fils a pris chair en la Vierge Marie (*Luc* 1, 35) et a accompli la volonté du Père (*Matthieu* 26, 39 et 42).

Leurs successeurs comprendront et formuleront comme un article nécessaire de la foi¹⁶ que l'Esprit qui fait reconnaître en Jésus le Fils donnant à voir le Père (*Jean* 14, 9-10) est indubitablement Dieu et la troisième personne divine¹⁷, car Dieu (encore une fois) peut se montrer, mais pas être montré (*Jean* 1, 18). L'Esprit est actif dans la constitution de la *parathèkè* : « Il a parlé par les prophètes », dit le symbole de Nicée-Constantinople. Et il « conduit à la vérité tout entière » (*Jean* 16, 13), car il est l'ultime secret de cette vérité qui se déploie, en amont

14 *Matthieu* 26, 26-28; *Marc* 14, 22-24; *Luc* 22, 19-20; 1 *Corinthiens* 11, 23-25.

15 Voir CEC, n° 728.

16 Le dogme trinitaire et donc la divinité de Jésus et de l'Esprit sont contenus et en quelque sorte implicites dans la *parathèkè*. Ils devront être rendus explicites

dans la *paradosis* des grands conciles du IV^e siècle après avoir été contestés par l'arianisme et d'autres hérésies (qui d'ailleurs ne cessent depuis de resurgir sous diverses formes).

17 Voir CEC, n° 249-256.

de la *paradosis* de l'Église développée à travers la théologie authentifiée par le Magistère, dans sa pratique culturelle : sa liturgie, spécialement la célébration des sacrements et suprêmement la messe¹⁸.

L'Esprit Saint y intervient nécessairement (comme le demande l'« épiclese » de la prière eucharistique où il est nommément invoqué). Il rend le Christ réellement présent et permet de le recevoir, non pour s'emparer de lui, mais pour lui être intégré, avoir part à sa vie et être envoyé à sa suite en mission dans le monde afin que cette intégration se poursuive et que chaque membre du Corps y participe selon sa vocation propre. C'est pourquoi la formule : « l'Eucharistie fait l'Église et l'Église fait l'Eucharistie¹⁹ » est déconcertante dans la symétrie de sa réversibilité seulement si l'on oublie que, dans un sens comme dans l'autre, il s'agit de transmission, autrement dit de tradition – et même de la Tradition, puisque c'est l'œuvre de l'Esprit Saint.

De même que le Fils qui l'annonce, l'Esprit ne saurait se comporter au « dehors » (au sein du créé où il est lui aussi envoyé) autrement que de toute éternité en Dieu. Tout comme la venue, la prédication, le sacrifice, la glorification et la présence vivante de Jésus au milieu des siens s'avèrent avoir pour « moteur » sa relation avec son Père, la façon dont l'Esprit intervient ici-bas est modelée par cette même relation à laquelle il participe préalablement (si l'on peut dire). Ce qui le distingue du Père et du Fils tout en marquant qu'il leur est uni et est bien Dieu, c'est qu'il ne se montre – parce qu'il est envoyé ou « missionné » – que tout à fait exceptionnellement : lors du baptême du Christ²⁰ et à la Pentecôte, qui sont des événements à l'évidence pédagogiques, inscrits dans la dynamique du parachèvement de l'auto-Révélation divine²¹. Le Fils fait chair est audible, visible, touchable même. Et, en parlant et donc en agissant au nom du Père (*Jean* 12, 45-49), il donne à connaître celui-ci qui reste pourtant hors d'atteinte (*Jean* 1, 18). L'Esprit, lui, « ne parle pas de lui-même » (*Jean* 16, 13).

Jean
Duchesne

18 La liturgie régle la théologie (et non l'inverse), parce que la Parole de Dieu, qui est la source de l'une comme de l'autre, y est non pas référence et objet d'étude, mais vivante et agissante dans sa proclamation. Cette intuition se trouve dans les premières pages du *Mystère pascal* de Louis BOUYER (1945). Voir l'introduction de Jean-Luc MARION à *La Théologie de Louis Bouyer*, Parole et Silence, 2016, p. 16-19. L'Esprit Saint inspire de fait comme objectivement tout ce qui s'accomplit dans le culte, sans qu'interviennent des paramètres subjectifs ou liés aux circonstances immédiates. Entre

la *parathèkè* et la *paradosis*, il faut donc placer la *leitourgia* dans la Tradition.

19 Formule remontant à l'époque patristique et redécouverte grâce à Henri de LUBAC dans *Corpus mysticum* (1944), puis *Méditation sur l'Église* (1953).

20 *Matthieu* 3, 16 ; *Marc* 1, 10 ; *Luc* 3, 22.

21 Même lors de la Transfiguration (*Matthieu* 17, 1-9 ; *Marc* 9, 2-10 ; *Luc* 9, 28-36), il est seulement implicite que l'Esprit Saint participe à l'émission et à la réception du même message que délivre la « voix » au baptême : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé ».

La transmission en personne

Entendons par là d'abord qu'à l'instar du Père, l'Esprit reste invisible. Il ne se montre pas et ne se fait même pas entendre. Il faut que ce soit le Verbe qui le révèle peu à peu dans le même mouvement où il « montre le Père » – et dès le Premier Testament²², donc avant même que la Parole en personne prenne chair en Jésus, fils de la Vierge Marie, et annonce son envoi. Mais ce silence fait découvrir ensuite que, contrairement au Père que fait connaître le Verbe, son Fils, l'Esprit n'a pas de porte-parole (si l'on peut s'exprimer ainsi). Il ne parle pas à la place du Fils ni après lui, mais donne de recevoir ce qu'il dit et par là accomplit. On perçoit alors qu'avec la deuxième personne de la Trinité, la troisième a une ressemblance et une différence analogues à celle qu'il s'avère avoir avec la première : l'Esprit est bien envoyé comme le Fils ainsi que veut le Père ; mais pas pour remplir la même fonction et prendre en quelque sorte la succession, car il reste insaisissable et muet.

Thème

Il a donc un rôle spécifique, inhérent à la dynamique de communication qui fait que Dieu n'est pas qu'une abstraction conjecturée à partir du spectacle du monde. Depuis le début et même avant (pour autant que cela soit concevable), donc de toute éternité et constamment dans l'ordre du créé, il est présent et agissant comme le tiers qui témoigne de ce que le Père et le Fils ne sont pas dans la complaisance stérile d'un huis clos, que de leur union sans fusion « procède » un troisième tout aussi unique et que non seulement il est associé à cette « circulation » et y coopère, mais encore il est possible, grâce à lui, d'y avoir part. Si tout vient du Père en personne (*Jacques* 1, 17) et si le Fils qui l'offre est sa Parole en personne (*Jean* 1, 9-13), l'Esprit Saint est la transmission en personne : il porte le message, il en fait partie et il veille à ce qu'il soit non seulement reçu, mais encore partagé et relayé.

On peut dire aussi que Dieu peut être conjecturé devant le spectacle du « grand livre de la nature » et que la lecture de sa Parole et de l'histoire de l'Église permet de préciser cette intuition. Mais ce n'est pas encore une véritable connaissance qui ne peut être donnée que par son Esprit, c'est-à-dire par Celui qui est constitué (si l'on peut parler ainsi) par sa mission de partager cette connaissance et d'en développer la fécondité aussi bien en Dieu qu'au dehors²³. « Nul ne connaît ce qui concerne Dieu, sinon l'Esprit de Dieu » (*1 Corinthiens* 2, 11). La Tradition de l'Église qui donne de connaître Dieu est ainsi l'œuvre de l'Esprit Saint, dans le prolongement salvifique de sa mission au sein de la Trinité et de la Création.

22 Voir CEC, n° 703-716.

23 Sur le rôle de l'Esprit Saint dans

la connaissance de Dieu, voir Louis BOUYER, *Gnôsis*, Cerf, 1988, p. 137 s.

Conclusion

Ce n'est pas seulement en raison de son immatérialité et de son silence que l'Esprit est élusif. Car, depuis la Création jusqu'à l'achèvement de toutes choses, il est tellement omniprésent dans l'Histoire que son action échappe au commun des mortels.

Une première conséquence de cette discrétion est qu'il est difficile de le mettre en avant – même si son aide est décisive et indispensable – dans l'apologétique comme dans l'apostolat, le témoignage, l'évangélisation ou la mission. Pour l'identifier, en effet, il faut le recevoir et ce n'est pas lui-même qu'il révèle, car il entraîne d'abord dans le mouvement qui s'origine en Dieu. Ainsi, dans le discours de saint Pierre sitôt après la Pentecôte, les prodiges qui viennent d'arriver sont bien expliqués comme des œuvres de l'Esprit à des Juifs qui en ont entendu parler²⁴. Cependant, ces signes extraordinaires ne présentent pas le messenger, mais annoncent un message encore plus inouï qui est la Résurrection de Jésus de Nazareth. À ceux qui en ont « le cœur transpercé », le baptême assure le don de l'Esprit, afin non pas qu'ils se reposent, mais qu'ils restent inscrits dans la dynamique de la Tradition qui se manifeste à travers le culte, la charité fraternelle et la fidélité à l'enseignement des apôtres²⁵.

Jean
Duchesne

Il est permis de penser que les effroyables querelles d'autrefois sur la continuité de la Tradition et aussi sur la grâce reposent sur une sous-estimation du rôle de l'Esprit Saint. Si le dépôt de la foi et l'enseignement du Magistère ne sont que des choses maîtrisables, et si pareillement les dons de Dieu ne sont que des avantages sans réciprocité ni partage, au lieu d'une participation à sa vie trinitaire jusque dans sa dimension kénotique, il ne reste bientôt que de vaines prétentions à figer la Tradition dans quelque chose d'immuable au lieu de se laisser emporter dans son élan. Pour rester dans cette dynamique, il faut prendre conscience de l'action imperceptible à l'extérieur de l'Esprit Saint et même l'invoquer nommément – ce qui s'accomplit objectivement dans les sacrements et la liturgie sans lesquels la relation avec Dieu demeure subjective ou inconsciente et les rationalisations ne mènent nulle part.

Les symboles à travers lesquels l'action de la troisième personne divine se rend sensible et peut donc être sollicitée et accueillie sont d'une diversité déroutante : vent violent et brise légère, eau et feu, onction d'huile et nuée de lumière, sceau, main ou doigt, défenseur ou avocat, colombe...²⁶ Mais, pour traduire la personnalité de ce muet qui

24 *Actes des apôtres* 2, 17-18 et 33.

25 *Actes des apôtres* 2, 37-46.

26 Voir CEC, n° 694-701.

s'exprime par signes et n'a pas d'interprète, parce qu'il est l'interprète de ce que la Parole de Dieu dit et accomplit, l'image la plus éloquente est peut-être celle du souffle – celui de la dynamique trinitaire, celui que Dieu donne à l'homme modelé avec la glaise du sol (*Genèse* 2, 7) afin qu'il soit « à sa ressemblance » (*Genèse* 1, 26-27), celui qui inspire la Tradition qui « fait l'Église », et jamais aussi réellement et pleinement ici-bas que dans l'Eucharistie.

Une variété comparable se retrouve dans la gamme des termes qui peuvent servir à déployer ce que signifie la Tradition : transmission, communication, communion, inspiration, animation, mouvement, dynamique, révélation, connaissance, dépôt, enseignement, interprétation, traduction, livraison, réception, application, propagation, mission... Cette richesse sémantique aide à saisir que l'Église, dont la Tradition n'est pas un fait culturel parmi d'autres, ne la possède même pas comme ce qui serait son identité ou sa référence immuable, mais qu'il s'agit de l'activité en elle de l'Esprit à l'œuvre dès la Création, qui inlassablement la sanctifie, c'est-à-dire la purifie, afin qu'en elle et par elle le monde soit sauvé.

Thème

Jean Duchesne, né en 1944, marié, cinq enfants, douze petits-enfants. Professeur honoraire de chaire supérieure (anglais). Cofondateur de l'édition francophone de *Communio*. Exécuteur littéraire du P. Louis Bouyer et du cardinal Lustiger. Membre de l'Académie catholique de France et de l'Observatoire Foi et Culture de la Conférence des évêques de France. Dernières publications : *Incurable romantisme ?*, collection « *Communio* », *Parole et Silence*, 2013 ; *Histoire de l'Église racontée à mes petits-enfants et à leurs parents*, CLD, 2014 ; *Le catholicisme minoritaire ? Un oxymore à la mode*, DDB, 2016.

Complément bibliographique :

« Essai sur le développement de la doctrine chrétienne » (1845), Tome IV des *Textes Newmaniens* publiés par L. Bouyer & M. Nédoncelle, trad. de M. Lacroix, Desclée de Brouwer, Paris, 1964, 550 pages.

Note sur *Traditio* chez Tertullien Jean-Robert Armogathe

Né vers 155-160 à Carthage, Tertullien reçut une éducation classique et juridique, se convertit au christianisme vers 193, adhéra vers 207 au montanisme, un mouvement prophétique tenu pour hétérodoxe ; la date de sa mort est inconnue (après 220). Auteur de nombreux traités, dont un Apologétique, il s'opposa à la gnose de Marcion. Un des premiers écrivains chrétiens de langue latine, il contribua à former le vocabulaire théologique. Son usage particulier des mots *traditio*, *tradere* a retenu l'intérêt des spécialistes.

Au cours du ^{II}e siècle, Tertullien a dû affronter une tâche redoutable : exposer en latin la doctrine chrétienne, diffusée en grec. Pour exprimer les concepts théologiques du christianisme, il a dû créer une terminologie nouvelle. Il a procédé de deux manières : en recourant au vocabulaire juridique et en créant des néologismes. En empruntant des termes à la langue du droit, il a entraîné leur contexte juridique et a pu l'utiliser pour développer le contenu de la « règle de foi ». La présente note a deux objets : montrer comment le concept de *traditio* est riche de tout un contexte juridique et quelles conséquences cela entraîne sur le rapport de la tradition à l'Écriture.

1. Tradition chrétienne et droit romain

Utilisant, pour exprimer ce que les Écritures grecques appellent *paradosis*, le calque latin *traditio*, Tertullien l'a appliqué à la tradition des Écritures : il pouvait ainsi à la fois revendiquer la légitimité de sa position et disqualifier celle de ses adversaires gnostiques. On a remarqué¹ que pour désigner les Écritures, il n'emploie pas *ius* ni *codex*, mais *instrumentum*, qui désigne en droit la preuve écrite (« l'Évangile, complément de l'ancien ouvrage », *supplementum instrumenti veteris*, Contre Hermogène, XX, 4).

Au sens juridique habituel, *tradere* signifie *transmettre* et même *transmettre ce qu'on a reçu*. C'est une forme de don, qui revient à priver de l'objet transmis l'intermédiaire : je n'ai plus de droit sur ce que j'ai trans-

1 Fabien DAVIER, *Les écrits catholiques de Tertullien : formes et normes*, thèse de doctorat, Université de Franche-Comté, Besançon, 2009, pp. 59, 172, 209.

mis, ce que les juristes romains appelaient une *aliénation volontaire*. Mais parmi les formes juridiques possibles de transfert de propriété, la *traditio* peut prendre plusieurs sens en fonction de sa cause. En effet, la remise à autrui d'un immeuble, d'un esclave, d'un animal peut résulter d'un louage, d'un dépôt – et alors celui qui reçoit n'en reçoit que la détention; il peut résulter d'une constitution de gage, d'un bail à long terme – et alors celui qui reçoit la chose acquiert la possession sans en être pour autant le propriétaire; enfin il peut résulter d'une vente, d'une constitution de dot – et alors la propriété est transférée, la détention, la possession et la propriété étant réunis en un seul acte². Cette équivoque est levée par l'étude de la *juste cause*: l'intention de celui qui donne (le *tradens*) et celle de celui qui reçoit (l'*accipiens*) sont seules prises en compte, et le transfert a lieu même en cas d'erreur (je crois devoir quelque chose que je ne dois pas ou ne dois plus, par ex. quand une servitude est éteinte), en cas de *malentendu* (le *tradens* pense donner quelque chose que l'*accipiens* veut seulement emprunter) et même – ce qui est étonnant – en vertu d'une *cause immorale* (je donne quelque chose pour déterminer quelqu'un à commettre un délit). Enfin, pour achever ce tableau, il convient de rappeler que même pour une juste cause, le transfert n'est accompli que lorsque le prix convenu est payé (ou si le *tradens* y renonce formellement). Mais la juste cause, condition nécessaire, n'est pas suffisante pour assurer le transfert: encore faut-il qu'il y ait remise de la chose. Sans être un véritable contrat, la tradition exige l'intervention de la volonté des deux parties, en vertu de règles précises.

Thème

Tout cela est présent chez Tertullien quand il transfère le mot *traditio* de la sphère juridique à la sphère théologique. Mais il y a plus encore, si on examine dans ses écrits les occurrences de *tradere* et *traditio*³: l'acte de transmettre est posé en accomplissement d'une commission de transmettre à autrui. Le dépôt est *tradendum*, il doit être transmis. Comme Tertullien l'explique dans le *De praescriptione* (XXI, 4), le Christ, les Apôtres, les Églises apostoliques transmettent, chacun, de la part de quelqu'un, en son nom⁴. Le Christ transmet ce que le Père lui a confié, les Apôtres ont reçu leur *tradendum* du Christ, et les Églises des Apôtres. Chacun a été « commissionné » à cette fin, en vertu d'une *fides commissa*, « foi confiée », « confiance »⁵. Ce qui fait que la spécificité juridique de la *tradition doctrinale* est celle du *fidéicommiss* de famille.

2 Tout cela est décrit par P. F. GIRARD, *Manuel élémentaire de droit romain*, Paris, Arthur Rousseau, 1929⁸, p. 316-321.

3 Rappelons l'existence de Gösta CLAESSON, *Index Tertullianus*, 3 vol., Paris 1974-1975. Nous relevons 28 occurrences, très techniques, du singulier, pour 4, très générales, du pluriel.

4 Nous suivons ici les développements de Dimitri MICHAELIDES, *Foi, Écritures et Tradition. Les praescriptiones chez Tertullien*, Paris, Aubier, 1969 (surtout p. 71 à 112).

5 J.-R. ARMOGATHE, « Fides: notes de droit romain », *Communio*, 32, 3, 2007, p. 13-19.

Il ne s'agit pas d'un legs, mais d'une fidéicommission ; or la matière des fidéicommissions n'était pas régie par les principes rigoureux (et automatiques) du droit civil : en l'espèce, il fallait tenir compte des intentions du défunt⁶. Dans le cas particulier du *fidéicommiss de famille*, un bien est transmis avec une double obligation : l'interdiction de l'aliéner et (par conséquent) l'obligation de le transmettre. Le fidéicommiss a une situation d'usufruitier ; il n'est pas propriétaire du bien, qui est inaliénable, mais il en profite tant qu'il est en sa possession. Tertullien exploite toute la riche signification de ce terme juridique.

Tertullien avait cité le texte de Paul à Timothée : « Ô Timothée, garde le dépôt » (1 *Timothée* 6, 20). Ce *depositum* est confié à la foi de Timothée. C'est celui dont Tertullien se déclare possesseur : « C'est moi qui suis l'héritier des Apôtres. C'est d'après les dispositions prises par testament, d'après leur fidéicommiss, d'après l'adjuration qu'ils ont faite que j'en suis possesseur⁷ » : ces propos précisent bien l'origine juridique du concept. La succession des termes de droit est parfaitement rigoureuse.

Nous citons en note le texte latin, dont la terminologie juridique, tout empruntée à des formules du droit romain, échappe à la traduction française :

Jean-Robert
Armogathe

caverunt testamento : le verbe signifie « pourvoir à quelque chose légalement, régler, ordonner ».

sicut fidei commiserunt : le cadre juridique du fidéicommiss est déjà mis en place chez Paul par une série de recommandations (« je te confie », « je te recommande »), car le fidéicommiss devait être fait *verbis precativis*, par des *paroles (expresses) de demande*.

sicut adiurauerunt : le verbe signifie « affirmer quelque chose par serment ».

ita teneo : au sens juridique « posséder, détenir ».

Les hérétiques contre qui plaide Tertullien, n'ont, eux, aucun droit : ils ont été deshérités par les Apôtres.

6 Ceci au temps de Tertullien : Justinien a en effet fondu ensemble la matière des legs et celle des fidéicommiss.

7 *De Praescriptione...*, XXXVII, 5-7 : « Ego sum heres apostolorum. Sicut cauerunt testamento suo, sicut fidei

commiserunt, sicut adiurauerunt, ita teneo » (édition par R. Refoulé, Sources chrétiennes 46, 1957 [traduction de P. de Labriolle]) ; voir en appendice notre traduction de ce chapitre.

Comme l'a montré Dimitri Michaelides, Tertullien renverse ici, avec beaucoup d'habileté, la situation procédurale. Feignant d'accepter la revendication d'héritiers soutenue par les hérétiques, il se pose en défendeur en opposant le *praejudicium hereditatis*, qui est une *praescriptio* (il convient ici de garder le mot latin, car le terme français ne désigne qu'une seule *praescriptio*, celle de « longue durée », alors qu'il y avait de nombreuses formes de *praescriptiones*, autrement dit d'objections préalables au renvoi d'une action en jugement). L'effet de la « prescription d'hérédité » opposée à un héritier contraignait celui-ci à apporter la preuve de son droit, autrement dit un renversement de situation qu'on appelait *controversia de hereditate*. Il appartenait alors aux hérétiques de faire la preuve de leur légitimité, et Tertullien s'emploie à démontrer leurs preuves l'une après l'autre.

Nous ne retiendrons ici qu'un aspect de cette procédure, la définition de la *traditio* : nous avons vu qu'elle faisait l'objet d'une commission, qu'elle était *tradenda*, et qu'elle devait être transmise intacte, comme une fidéicommission. Il reste un dernier point, essentiel, que Tertullien va encore tirer du droit : alors que dans la simple tradition juridique je ne possède plus ce que j'ai donné, il en va autrement dans la tradition doctrinale.

Thème

Dans le baptême, je reçois un dépôt que je suis, par définition, appelé à transmettre sans l'aliéner d'aucune sorte ; mais, en agissant de la sorte, en donnant ce que j'ai reçu, je ne le perds pas pour autant, à la différence de la simple *traditio* juridique, qui, sous les règles de droit mentionnées plus haut, transfère à l'*accipiens* la propriété totale et sans réserve du bien que je lui ai transmis. Dans le cas du dépôt de la foi, comment puis-je rester en possession de ce que j'ai donné ?

La réponse se trouve dans le même passage du *De praescriptione* :

Ce domaine m'appartient, je le possède d'ancienne date, je le possédais avant vous⁸.

La plasticité organique des Écritures en fait un bien particulier : elles m'appartiennent – puisque je dois les transmettre –, et je les ai reçues, mais non pas dans un passage d'une génération à l'autre. J'en suis propriétaire depuis très longtemps (*olim*), je les ai même possédées en premier (*prior*). On peut considérer qu'il m'est licite de jouir, en usufruitier, du bien reçu. Mais on peut tenir aussi qu'en matière de propriété des Écritures, toutes les générations sont contemporaines, ce qui ex-

8 «Mea est possessio, olim possideo, prior possideo».

plique qu'il n'y a pas de déperdition dans la transmission. L'unité de la foi nous met en communion avec les Églises des temps apostoliques :

Nous sommes en communion avec les Églises apostoliques, parce que notre doctrine est la leur : c'est ici le témoignage que porte la vérité (XXI, 7⁹).

Cette unité de doctrine constitue le lien entre les générations : rien ne se perd dans une transmission qui, au final, tient plus d'une osmose chimique que d'un transfert juridique.

2. Tradition et Écritures

Une seconde question se pose alors : les Écritures constituent-elles à elles seules l'objet de la *traditio* ? Tertullien y répond dans son traité *Sur la couronne (du soldat)*. Il prend avec brio la défense d'un soldat ayant refusé, dans une cérémonie impériale, de porter une couronne de lauriers – et ayant par conséquent été envoyé en prison. Cette conduite à la Polyeucte n'avait pas fait l'unanimité parmi la communauté chrétienne. Le plaidoyer de Tertullien s'adresse d'ailleurs plus aux chrétiens qu'aux païens : où est-il écrit qu'il ne faut pas porter de couronne ? Tertullien refuse cet argument du silence : « Si aucune Écriture n'a décidé ce point, toujours est-il que la coutume (*consuetudo*), qui sans doute est provenue de la tradition (*traditio*), la fortifie. Comment en effet pourrait-on pratiquer quelque chose qui n'aurait pas été transmis (*traditum*) auparavant ? – Mais [s'objecte-t-il], pour avancer une tradition, il est exigé une autorité écrite (*auctoritas scripta*) ». Tertullien énonce alors une série d'actions, qui est précieuse pour nous renseigner sur la liturgie africaine du I^{er} siècle : le baptême, l'eucharistie, le signe de croix : rien dans les écrits ne mentionne ces rites, et cependant, pour les justifier, « on t'avancera la tradition qui les a produits, la coutume qui les confirme et la foi qui les observe¹⁰ ».

Jean-Robert
Armogathe

On relèvera que nous avons traduit *scripturae* par « écrits », et non par « Écritures », car le « canon » du Nouveau Testament n'est pas encore fixé. En effet dans un autre traité (*Sur la prière* XVI, 1), il appelle *scriptura* le *Pasteur d'Hermas* (comme, du reste, le fera Irénée). Par ailleurs la tradition est *auctrix*, elle est à la source du rite, qui reçoit confirmation de l'usage, de la *consuetudo*. Il faut alors s'interroger sur la *fides observatrix*. Observer doit être pris ici au sens de « se conformer à », « obéir à ».

9 « Communicamus cum ecclesiis apostolicis, quod nulla doctrina diversa : hoc est testimonium veritatis ».

10 « Traditio auctrix et consuetudo confirmatrix et fides observatrix ».

Quant à la *fides*, nous retrouvons ici la fidéicommission, qui est une disposition testamentaire, c'est-à-dire une demande qui ne peut guère revêtir que le mode de la prière: je confie par testament un bien à quelqu'un (je présume donc de sa bonne foi) pour qu'il le transmette à quelqu'un d'autre (par exemple, quand il sera majeur). Il s'agit d'une action *post mortem*, la *fides* est exercée ici envers un mort, c'est-à-dire ce qui ne peut plus entamer d'action. La *fides bona* est invoquée dans ce contexte comme une vertu, et précisément une vertu romaine, « qui-rite », opposée à la *fides graeca* (ou *punica*), qui est la mauvaise foi¹¹.

Ce qui est transmis est engendré par la tradition et validé par la coutume. Tertullien prend l'exemple du voile des femmes: on n'en trouve pas trace dans la loi, « c'est la tradition qui donna à la coutume cet usage, qui devait un jour avoir pour lui l'autorité de l'Apôtre dans l'interprétation de son motif » (*Sur la couronne*, IV 4).

Conclusion

Les Apôtres ont été les fidéicommissaires de la Parole; tout n'a pas été consigné par écrit, toute la *traditio* n'est pas écrite (*Prescr.* XXI, 3). Les rares occurrences du pluriel *traditiones* sont déterminées par le génitif: « les traditions des apôtres ». Par eux, c'est à l'Église tout entière, l'Église qui est apostolique, que le contenu et la transmission de ce dépôt ont été confiés. La *fides* est à la fois la confiance reçue, le contenu transmis et le baptême lui-même, pièce névralgique de toute tradition. Le juridisme apparent de Tertullien dissimule en réalité une fine analyse, une génération après la clôture des Écritures, de la vie organique de l'Église.

Thème


Jean-Robert Armogathe, prêtre (Paris), correspondant de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, directeur d'études émérite à l'École pratique des hautes études, est président de l'Association Communio-F et coordinateur international des rédactions. Il est aussi président des Éditions Migne (fondées par le P. Hamman, ofm), qui publient la collection « Pères dans la foi » (105 volumes parus).

11 On lit dans l'historien TITE LIVE: Grèce » (XLII, 47).
« c'est la foi romaine, et non celle des malices puniques ou de la finesse de la

Pour aller plus loin :

- Nous disposons en français de la somme du P. Joseph MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 4 vol., Paris, Aubier, 1966-1968 et des études de René BRAUN, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, Études augustiniennes, 1962, 1977², Jean-Claude FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, Études augustiniennes, 1972, Brepols, 2012², et de Jérôme ALEXANDRE, *Tertullien théologien*, Parole et silence, Collection Collège des Bernardins, Saint-Maur, 2012.

- La thèse de Dimitri MICHAELIDES que nous avons citée et utilisée a fait l'objet d'un compte rendu très détaillé de Jacques FONTAINE, *Revue de l'histoire des religions* 1970, p. 217-219 (consultable sur Persée).

- Sur l'histoire du fidéicommiss (de famille), Jean-François CHAUVARD, Anna BELLAVITIS et Paola LANARO, « De l'usage du fidéicommiss à l'âge moderne. État des lieux », *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 124-2, 2012, <http://mefrim.revues.org/650> 

Appendice :

Si la vérité doit nous être reconnue, à nous qui suivons cette règle que les Églises ont reçue des apôtres, les apôtres du Christ et le Christ de Dieu, la preuve est apportée que les hérétiques ne peuvent pas exciper des Écritures, eux dont nous prouvons, sans les Écritures, qu'ils sont étrangers aux Écritures. S'ils sont hérétiques, ils ne peuvent pas être chrétiens, car ils ne tiennent pas du Christ ce qu'ils admettent de leur propre chef, en se nommant 'hérétiques'. Et n'étant pas chrétiens, ils n'exercent aucun droit sur les Écritures chrétiennes, eux à qui l'on peut dire à juste titre : « Qui êtes-vous ? Quand et d'où arrivez-vous ? Que faites-vous sur mes biens, vous qui n'êtes pas des miens ? De quel droit, Marcion, fais-tu des coupes dans mes bois ? Et toi, Valentin, qui t'a permis de détourner mes sources ? De quelle autorité, Apelles, déplaces-tu mes bornes¹² ? Ces biens sont à moi, pourquoi venez-vous, vous autres, y semer et y paître à votre gré ? Ces biens sont à moi, je les possède de longue date, j'en suis propriétaire avant vous, je tiens les origines sûres de cette possession des maîtres auxquels ces biens ont appartenu. C'est moi qui suis l'héritier des Apôtres. Selon leurs dispositions testamentaires, selon le fidéicommiss qu'ils m'ont confié, selon le serment qu'ils ont prêté, j'en suis le possesseur. Quant à vous, voilà longtemps et en toute certitude qu'ils vous ont deshérités et rejetés comme des étrangers et des ennemis ». Et pourquoi les hérétiques sont-ils ennemis et étrangers des Apôtres, sinon par la diversité de la doctrine que chacun d'eux a inventée ou reçue, à sa fantaisie, contre les Apôtres ?

Jean-Robert
Armogathe

TERTULLIEN, *De la prescription des hérétiques*, XXXVII (notre traduction)

12 Marcion, Apelles, Valentin : auteurs gnostiques du I^{er} siècle, principaux ad-

La Revue est maintenant distribuée régulièrement et gratuitement sous forme numérique à 151 missionnaires et centres de formation à travers le monde : 53 en Afrique, 43 en Asie (dont 6 en Chine continentale et 29 au Vietnam) et 55 aux Amériques (Centre et Sud).

Vous pouvez aider cette diffusion missionnaire par un don à l'*Association Communio* (qui donne lieu à un reçu fiscal).

La Tradition – De l'implicite vécu à l'explicite connu

Une relecture de Maurice Blondel, *Histoire et Dogme*



Peter
Henrici

Traditionnel signifie, dans son acception usuelle, le contraire de *nouveau*. On combat les nouveautés en faisant appel au traditionnel, on déprécie le traditionnel en attirant l'attention sur quelque chose de neuf. Dans le langage de l'Église, il en va tout autrement. Car les multiples nouveautés que l'Église et l'histoire du dogme ont apportées sont objet de foi par la référence à la Tradition. Celle-ci doit établir comme tout autant digne de foi que l'Écriture, et également conforme à celle-ci, quelque chose qui ne se trouve pas dans son contenu. Les deux dogmes proclamés par les papes Pie IX et Pie XII, l'Immaculée Conception de Marie et son assomption corporelle au ciel, ainsi que l'infailibilité du pape proclamée par le concile Vatican I, ne se trouvaient pas dans l'Écriture. Mais après des siècles de pratiques ecclésiales et de joutes théologiques, on a pu affirmer que ces dogmes étaient « fondés sur la tradition ». C'est par là que s'est imposée l'expression tridentine « l'Écriture et la Tradition » contre la *sola Scriptura* réformée.

Mais déjà les premières déclarations christologiques et pneumatologiques des conciles n'étaient pas établies à partir de la seule Écriture. Les conciles, qui certes étaient au service de la défense de la foi transmise, « traditionnelle », ont presque toujours déclaré quelque chose d'« inouï », de « nouveau ». Plus d'une fois, cette nouveauté a éveillé une âpre résistance de la part des traditionalistes. Le deuxième concile du Vatican ne fait pas exception, et le combat autour de l'encyclique *Amor Laetitia* pas davantage.

La tradition, au sens ecclésial, peut apparaître pour ainsi dire comme un sphinx, lorsqu'on l'invoque comme témoin principal contre les traditionalistes. On prétend que le nouveau, l'inouï correspond à ce qui est traditionnel. Comment un tel rapprochement entre l'Écriture et l'enseignement actuel du magistère est-il possible ? Comment la tradition ecclésiale se laisse-t-elle appréhender ?

I.

Un philosophe catholique a réfléchi à cette question il y a environ plus d'un siècle. Il a examiné avec soin deux directions de pensée qui, légèrement modifiées, n'ont rien perdu de leur actualité. C'est pour-

quoi le livre de Maurice Blondel *Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*¹ reste digne d'être lu aujourd'hui ; il a été jusqu'à ces dernières années traduit dans plusieurs langues². Les écrits de Blondel étaient le fruit d'une correspondance brève, mais intense, avec Alfred Loisy et avec quelques-uns de ses partisans et de ses adversaires³. Loisy, prêtre et orientaliste, était fasciné par les avancées de la méthode historico-critique. C'est pourquoi il tenta, dans une « apologie historique », de concilier les déclarations dogmatiques du christianisme avec les résultats restrictifs de l'exégèse biblique. Cette idéologie allait à l'encontre des traités de théologie néo-scolastique défendus par d'autres, mais ces derniers ne pouvaient pas résoudre les problèmes soulevés par Loisy. D'après Blondel, la solution se trouve dans la tradition ecclésiale bien comprise. Après une analyse critique des deux courants de pensée antagonistes, ses écrits aboutissent à une présentation philosophique et théologique approfondie de la Tradition.

Thème

Il y a quelques années j'ai écrit que le modernisme nous semble aujourd'hui aussi désuet que la Tour Eiffel. Mais la Tour Eiffel fascine aujourd'hui encore les foules et attire chaque année des dizaines de milliers de visiteurs. De la même manière, aujourd'hui, deux directions de pensée restent actuelles, qui ont en leur temps caractérisé la crise moderniste : d'un côté, et plus facile à appréhender, la pensée antimoderniste, l'école de la théologie classique, que Blondel a désignée par un néologisme⁴, l'*extrinsécisme*. Aujourd'hui nous désignerions plutôt cette pensée par le terme de *fondamentalisme*. Celui-ci comprend les textes historiques de manière littérale et anhistorique, et les considère comme l'expression immuable de la vérité. À côté du fondamentalisme biblique, devenu en grande partie obsolète, et qui est fidèle à l'inspiration verbale de l'Écriture, il faudrait aussi mentionner un fondamentalisme dogmatique ou magistériel. Pour celui-ci, le *Catéchisme de l'Église catholique* contient la vérité absolue, immuable et incontestable, que l'on ne peut que répéter mot à mot.

1 Maurice BLONDEL, *Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*. Publié en trois articles dans *La Quinzaine* 56, 1904, pp. 145-167, 349-373, 435-456, reproduit dans *Les premiers écrits de M. Blondel*. Paris, 1956, p.149-228, et dans *Œuvres complètes II*, Paris, PUF, 1995, p. 390-453 (avec indication de la pagination originale). J'abrège le titre en *HD* et cite la pagination originale, en indiquant entre parenthèses la page des *Premiers écrits*.

2 Traductions italiennes 1922, 1992, traductions allemandes 1963, 2011, tra-

duction anglaise 1964, traduction espagnole 2004.

3 Cette correspondance, recueillie par Henri de Lubac, a été publiée par René Marlé, *Au cœur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse...*, Paris, Aubier, 1960. Il faudrait comparer aussi Maurice BLONDEL - Joannès WEHRLÉ, *Correspondance (Extraits)*, éditée par Henri de Lubac, 2 vol., Paris, Aubier, 1969.

4 *HD* 394 (154): « j'usurai de néologismes barbares ».

Contre le fondamentalisme apparut l'*historicisme* moderniste, un néologisme portant également la marque de Blondel, et qui s'est aujourd'hui implanté. Ses vues sont aujourd'hui adoptées, très souvent inconsciemment, par un grand nombre de croyants. On établit, comme Loisy, un fossé entre le Jésus historique de Nazareth et le Christ de la foi⁵ (ce qui peut conduire à une sorte de néo-arianisme), et l'on veut ensuite surmonter ce fossé par la « spiritualité » ou la « mystique », au moyen d'un accès personnel et immédiat à Jésus Christ. Ce faisant, c'est ainsi que l'on réduit le christianisme, comme Blondel le fait remarquer, à une des diverses formes de religion (Schleiermacher), alors qu'en réalité « la religion [se rapporte] au Christianisme comme à sa réalité parfaite » (HD 427 [196]).

Devant ces deux directions de pensées, particulièrement devant les thèses pertinentes de Loisy, la compréhension de Blondel gagne en précision et en cohérence. Les deux premières parties, si riches, de son ouvrage sont consacrées à cette double confrontation. Comme philosophe, il attire avant tout l'attention sur les insuffisances de ces deux directions de pensée ; mais comme philosophe chrétien, il s'engage aussi dans une argumentation théologique contre Loisy. Dans sa correspondance, il en arrive à la conclusion qu'il ne s'agit pas tant de mettre en cause ses méthodes que ses vues sur la personne de Jésus Christ et sur la foi en lui⁶. C'est ce qui rendit une confrontation avec lui d'autant plus pressante que la Tradition, selon Blondel, ne doit être fondée et rendue plausible que dans une perspective christologique de l'histoire du salut.

Peter
Henrici

II.

C'est ainsi que nous devons considérer la critique philosophico-méthodologique de Blondel de l'*extrinsécisme* et de l'*historicisme* qui sont comme le négatif de son concept de Tradition.

1 • L'extrinsécisme (ou fondamentalisme) était relativement simple à réfuter ; Blondel l'avait déjà critiqué en détail huit années auparavant dans sa *Lettre sur l'apologétique*⁷. À l'opposé du modernisme, cette

5 Distinction établie un peu avant Loisy par Martin KÄHLER (1835-1912), *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, Leipzig, 1892, rééd. par S. Moll, Berlin, Berlin UP, 2013.

6 Voir mon article „Die christologische Abzweckung von Histoire et Dogme“, in Peter REIFENBERG - ANTON VAN HOOFF, *Tradition, Dynamik von Bewegtheit und*

ständiger Bewegung. 100 Jahre Maurice Blondels *Histoire et Dogme* (1904-2004), Würzburg, Echter, 2005, p. 86-101.

7 Maurice BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (1896), *Œuvres complètes II* (1997), p. 101-172.

forme de pensée d'une part récusait les résultats de l'exégèse historico-critique, et ne tolérait aucune forme d'herméneutique (379-399 [158-160]), tandis que d'autre part, dans une sorte de fidéisme (396 [157]), elle justifiait le passage des faits bibliques aux vérités de foi par la référence au magistère, mais aussi par le fait que les vérités dogmatiques se laisseraient démontrer par déduction à partir des faits bibliques. Blondel objecte qu'une telle déduction transformerait les témoignages bibliques en propositions logiques :

Pour avoir cherché dans les faits non leur être réel, mais une idéologie étroite, on a tout compromis ; on a emprisonné le dogme vivant dans des bandelettes qui le font rassembler à un mort ; on a condamné l'histoire à se transformer en une allégorie à laquelle on voudrait ensuite rattacher tout le réalisme de la vie chrétienne ; mais à un clou peint sur un mur on ne suspendra jamais qu'une chaîne peinte (400 [161-162]).

2 • À l'opposé de ce docétisme (37 [398, 159]), l'*historicisme* des faits bibliques va leur rendre leur visage et leur poids historiques. Mais contre lui, Blondel renvoie à la différence entre l'histoire comme *événement* (*Geschichte*) et l'histoire comme *science* (*Historie*⁸). Ce que l'historien peut extraire des documents est dans le meilleur des cas le témoignage que les témoins de l'époque pouvaient léguer de leur vécu⁹, mais non l'histoire réelle, telle qu'elle a été vécue par les hommes dans toutes ses dimensions morales et métaphysiques :

Qu'on ne pense donc jamais étreindre, par la science historique seule, un fait qui ne serait qu'un fait et qui serait tout le fait : à chaque anneau comme à la chaîne entière sont suspendus des problèmes psychologiques et moraux qu'impliquent la moindre action et le moindre témoignage... L'histoire réelle est faite de vies humaines ; et la vie humaine c'est de la métaphysique en acte (405 [168]).

Bien plus : l'historien introduit, plus ou moins consciemment, mais de manière tout aussi inévitable, son propre savoir, son point de vue particulier dans ce qui est établi dans les documents, et introduit par là également une interprétation :

Ce qu'on prend pour de simples constatations n'est bien souvent que constructions. L'observateur, le narrateur est toujours plus ou moins un poète ; car derrière ce qu'il voit, le témoin, pour que ce fait ait

8 « L'histoire technique et critique, au sens précis et scientifique du mot, n'est pas l'histoire réelle, le substitut de la vie concrète de l'humanité, la vérité histo-

rique tout entière » (406 [170]).

9 Rappelons les débats perpétuels entre témoignages et récits historiques.

un sens, met une action et une âme; derrière le témoin et le témoignage, pour qu'ils entrent vraiment dans l'histoire, le critique met une interprétation, une relation, une synthèse; derrière ces données critiques, l'historien met une vue d'ensemble, de larges préoccupations humaines; c'est-à-dire que l'homme avec ses croyances, ses idées métaphysiques, ses solutions religieuses, conditionne toutes les recherches subalternes de la science autant qu'il est conditionné par elles (405 [168-169]).

Au pire, sur cette interprétation inévitable pèse un soupçon: le fait que l'historien pourrait avoir tendance à exclure de ses réflexions tout ce qu'il considère comme étranger à son domaine de spécialité ou bien même, consciemment ou non, comme tout bonnement invraisemblable ou inconcevable, « et il en résulte que ce qui n'était qu'histoire positive se trouve érigé en théologie négative » (407 [171]).

3 • Nous avons jusqu'à présent résumé la critique méthodologique de Blondel. Il faut en venir au cœur de l'affaire. Loisy savait que son interprétation historico-critique des Évangiles rendait impossible l'apologétique classique qui partait des miracles attestés historiquement pour juger de l'origine divine du message. C'est pourquoi il élaborait une nouvelle apologétique, qui partait du fait historique, pour montrer comment la vie de l'Église s'était maintenue à travers les siècles. Ce qui ne serait possible qu'avec l'aide divine.

Peter
Henrici

Contre cette argumentation, Blondel doit envisager une sérieuse réserve. Loisy, une fois encore, ne voit que l'histoire de l'Église, et il veut étayer sur elle ses preuves. Mais historiquement les phénomènes qui surviennent dans l'histoire de l'Église, particulièrement les dogmes, ne se laissent comprendre que de manière *évolutive*, comme des innovations résultant, peu à peu, de contraintes, notamment extérieures; on ne peut pas les considérer comme le déploiement d'un donné existant déjà dès l'origine:

L'historicisme tend donc à chercher toute la matière de l'histoire dans l'évolution qui déroule la série des événements sous la pression de toutes les forces composantes du monde... et il y montrera UN développement logique, mais sans toutefois pouvoir atteindre ou requérir une cause antécédente, concomitante et finale dont toute la série ne serait que LE développement organique (409 [173]).

Avec cette différence philosophique entre *évolution* et *développement*, Blondel explique la différence entre l'histoire de l'Église telle qu'elle est accessible à l'historien, et l'histoire du salut qui ne peut être reconnue que dans la foi. L'histoire du salut qui se poursuit dans la vie

de l'Église est le déploiement organique de ce qui est donné dans le Christ. Cela est bien plus que ce que pouvaient saisir et exprimer les premiers témoins. C'est ici que l'on doit placer la juste compréhension de la Tradition. Il n'y a de tradition ecclésiale que comme prolongement de l'histoire du salut. Sans entrer plus loin dans les explications de Blondel avec Loisy, nous pouvons maintenant nous tourner vers sa représentation de la Tradition, comme on la trouve dans la troisième partie de son étude. Là, la connaissance de la foi complète et soutient la compétence du philosophe.

III.

1 • Premièrement, il faut repousser la compréhension insuffisante de la Tradition telle qu'elle existe aussi bien dans le fondamentalisme que dans l'historicisme. La Tradition n'est pas une « transmission orale » de vérités, d'instructions ou d'informations qui auraient pu aussi bien être transmises par écrit. Si elle n'était que cela, elle n'aurait guère de poids et peu d'utilité, car :

Le long intervalle qui nous sépare des origines, l'infidélité ingénieuse du souvenir populaire [...] le déracinement de la vie moderne qui perd le sens de la continuité, l'habitude de tout confier à l'écriture et à l'imprimerie comme à une mémoire de papier, ne résulte-t-il point de toutes ces causes un affaiblissement progressif des traditions et une exténuation de la Tradition même ? (432-433 [202]).

Thème

Il y a quelque chose d'analogue à dire de la reprise sans doute nécessaire du témoignage des Pères de l'Église sur la foi de la chrétienté primitive, et avant tout, sur l'histoire de l'Église en général. C'est aussi quelque chose d'expressément dit ou fait qui a été retenu par écrit. Revenir à la tradition se différencierait alors fort peu du travail d'un ethnologue qui enregistre les mœurs et les chants populaires. La tradition ecclésiale n'est pas la connaissance de secrets transmis de manière confidentielle, ni une collection d'usages reçus ; elle désigne quelque chose de nouveau :

Cette puissance conservatrice est en même temps conquérante, [...] elle découvre et formule des vérités dont le passé a vécu, sans avoir pu les énoncer ou les définir explicitement [...] Elle sait garder du passé non pas tant l'aspect intellectuel que la réalité vitale (88-89 [204]).

Ainsi comprise, la tradition est davantage que l'Écriture. Elle ne se contente pas d'ajouter à l'Écriture ce qui n'a pas été dit ; elle est une extension de l'Écriture, qui ne se laisse pas limiter par le texte. On peut en donner une première description de la manière suivante :

La Tradition apporte à la conscience distincte des éléments jusqu'alors retenus dans les profondeurs de la foi et de la pratique, plutôt qu'exprimés, relatés et réfléchis. Donc cette puissance conservatrice et préservatrice est en même temps instructive et initiatrice. Tournée amoureusement vers le passé où est son trésor, elle va vers l'avenir où est sa conquête et sa lumière. Même ce qu'elle découvre, elle a l'humble sentiment de le retrouver fidèlement. Elle n'a rien à innover, parce qu'elle possède son Dieu et son tout ; mais elle a sans cesse à nous apprendre du nouveau, parce qu'elle fait passer quelque chose de l'implicite vécu à l'explicite connu (89-90 [204-205]).

Il en résulte une conclusion d'une vaste portée, qui fait avancer le dialogue avec Loisy :

Si paradoxale que semble une telle affirmation, on peut donc maintenir que la Tradition anticipe l'avenir et se dispose à l'éclairer par l'effort même qu'elle fait pour demeurer fidèle au passé [...] Elle sert à nous affranchir des Écritures mêmes sur lesquelles elle ne cesse de s'appuyer avec un pieux respect ; elle sert à nous faire atteindre, sans passer exclusivement par les textes, le Christ réel qu'aucun portrait littéraire ne saurait épuiser ni suppléer. Dès lors, l'Évangile même apparaît comme une partie du dépôt, non comme le dépôt total ; et si divin que soit le texte, ce n'est pas par lui seul que nous pouvons légitimement faire reposer tout le dogme et toute la foi (435-436 [205¹⁰]).

Peter
Henrici

Blondel en tire une double conclusion : l'Église peut être nommée, comme Spinoza le dit de la vérité, *index sui* (435 [206]) : une réalité se justifiant par elle-même et par ses témoignages ; car elle a vérifié ce qu'elle dit dans une pratique séculaire. Ensuite, seul peut comprendre correctement les dogmes de l'Église, celui qui se trouve dans la communauté ecclésiale et se coule dans le courant de sa Tradition.

2 • Comment ces déclarations se justifient-elles ? Contre le fondamentalisme, qui n'adhère qu'à un dépôt de la foi fixé et consigné par écrit, et l'historicisme, pour lequel les dogmes ne sont qu'« une accumulation de nouveautés superposées » (436 [207]), Blondel met l'accent sur le fait que l'Église ne s'appuie, dans son enseignement, ni sur une recherche érudite (historicisme), ni sur des déductions dialectiques (fondamentalisme) ni sur « une sorte d'empirisme mystique » (l'apologétique de Loisy). Elle ne se situe pas principalement ou exclusivement au niveau

10 Dans une note Blondel s'empresse de préciser que l'Évangile « renferme [...] quelque chose de plus que ce qu'un texte peut normalement fournir, et, si je

puis dire, une Tradition anticipée et déjà miraculeusement réalisée, pour contenir davantage de la réalité révélée [...] (une) plénitude paradoxale pour l'historien ».

intellectuel; la dimension morale et religieuse de la vie humaine, qui comprend beaucoup de subconscient et ne se traduit pas complètement et expressément en réalisations, est pour elle plus importante.

3 • Blondel se trouve ici dans son élément. Sa philosophie de l'action veut directement mettre en lumière les couches profondes de l'agir humain, et en démontrer le caractère rationnel. Quatre ans avant *Histoire et Dogme*, il a présenté au premier congrès international de philosophie une « Logique de la vie morale¹¹ », et dans cet esprit, il met alors l'accent sur trois conclusions tirées de la philosophie de l'action.

Premièrement: « Ce que l'homme ne peut comprendre totalement, il peut le faire pleinement » (440 [211¹²]). Le terme employé par Dieu, « garder », au sens biblique, signifie avant tout suivre ses commandements dans une obéissance aimante. De cette obéissance résulte, sous la conduite du Saint-Esprit, une révélation plus profonde de la Parole de Dieu. Blondel peut en cela renvoyer à *Jean* 15, 23-26, et il a déjà souligné, contre Loisy, que les Apôtres ne pouvaient certainement pas comprendre tout l'enseignement du Christ (« non potestis portare » *Jean* 16,12; (412 [177]; 440 [211]), mais qu'ils ont fait ce qui est juste par amour pour Jésus et qu'ils ont transmis cet agir.

Thème

Cela était d'autant plus important que, deuxièmement, dans chaque action de l'homme, Dieu est à l'œuvre. L'enseignement du *concursus divinus*, sous le terme d'« Unique nécessaire », en était le point culminant, que visait la phénoménologie de l'action de Blondel¹³. Il s'ensuivait que cette relation à Dieu ne doit se réaliser expressément que dans un agir obéissant, rituel et sacramentel (*Action*, 400 [423]).

Troisièmement, et au préalable, dans notre agir nous nous tenons toujours et inévitablement en relation avec d'autres hommes qui, consciemment ou inconsciemment, conditionnent notre action, pendant qu'inversement, par notre action nous façonnons la société et la communauté humaine¹⁴. En regardant la Tradition, il apparaît que la

11 Maurice BLONDEL, *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, Œuvres complètes II (1997), p. 367-386.

12 Cette conviction sous-tend toute l'œuvre de Maurice BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893), depuis son Introduction (« Si la méthode des simples et des généreux est bonne, il faut du moins qu'on puisse montrer pourquoi », p. XVI) jusqu'à sa Conclusion (« Connaître ne dispense pas de faire;

faire peut dispenser de connaître », p. 474). *L'Action* est publiée in Œuvres complètes I (1995) p. 15-530 (et pagination originale).

13 *L'Action* p. 338 (356), *L'unique nécessaire*: « C'est parce que l'action est une synthèse de l'homme avec Dieu, qu'elle est en perpétuel devenir, comme travaillée par l'aspiration d'une infinie croissance » (p. 352).

14 *Action* 201 (244): « De l'action individuelle à l'action sociale ».

vie chrétienne et l'enseignement de l'Église ne peuvent être compris que dans leur intégration dans l'Église (et par là dans l'histoire du salut) :

Si nous étions seuls en face des textes et des faits, jamais nous n'en extrairions les dogmes, quoiqu'ils y soient, pas plus que nous pourrions déterminer une plante d'après les seules feuilles séminales [...] Sans l'Église, le fidèle ne déchiffrerait pas la véritable écriture de Dieu dans la Bible et dans son âme ; mais si chaque fidèle n'apportait sa petite contribution à la vie commune, l'organisme ne serait pas tout entier vivant et spirituel. Le Magistère infaillible est la garantie supérieure et vraiment spirituelle d'une fonction qui trouve son fondement naturel dans le concours de toutes les forces de chaque chrétien et de la chrétienté entière (HD 443 [216]).

4 • Par là Blondel est passé des discussions philosophiques à un témoignage de foi. L'indispensable ecclésialité de la Tradition est ce qui est premier et fondamental dans ce que Blondel a opposé à Loisy, mais aussi aux fondamentalistes : leur erreur se trouve dans un manque d'*ecclésialité*. De là Blondel tire deux réflexions profondes, décisives pour une compréhension correcte de la Tradition, et qui ont aussi déterminé mystérieusement, depuis toujours, sa pensée.

Peter
Henrici

Une première réflexion concerne la différence entre la Révélation, qui est inévitablement toujours limitée, et la Rédemption qui dépasse toutes les frontières. Déjà, lors de son affrontement avec Loisy, Blondel, face aux possibilités toujours limitées de la communication humaine, avait remarqué que « le mystère de Dieu ne saurait être violé par la Révélation même » (HD 414 [179]). Désormais la différence entre Révélation et Rédemption doit mettre l'accent sur le devoir qui échoit à la Tradition d'étendre de plus en plus sa compréhension, toujours limitée, de la Révélation, à l'universalité de la Rédemption. Dans le contexte actuel nous devons y voir une invitation à associer le rôle des religions non chrétiennes dans l'histoire du salut à cette compréhension de la Révélation :

C'est au sentiment d'être l'aboutissement de toute la vie religieuse de l'humanité, que le catholicisme devra de s'égaliser de plus en plus à son idée et d'obtenir ou de reconquérir l'audience de tous les esprits. Car le don toujours limité de la Révélation, qu'il a pour mission de garder intact et de propager, ne saurait lui faire oublier le don universel de la Rédemption qui est la divine réalité, le terme absolu auquel la connaissance révélée se réfère sans qu'il se réfère absolument à elle (HD 447 [221]).

Encore plus décisive est la seconde réflexion, qui est christologique. On ne peut donner un fondement à la Tradition sans une christologie correcte. Du Christ historique de Loisy on peut certes dire

que le christianisme est fondé sur le Christ, comme peut l'être une cathédrale sur une assise géologique, on ne pourrait plus ajouter qu'il est expressément fondé par le Christ, puisqu'on ne cherchera plus derrière les faits historiques une réalité substantielle et opérante [...], l'opération profonde, permanente, substantielle du Verbe incarné dans l'ordre de la nature et de la grâce (415 [180-181]).

Si Jésus ignorait, durant sa vie terrestre, qu'après sa mort et sa résurrection naîtrait l'Église, et comment l'histoire de cette Église se poursuivrait, il ne serait pas le fondateur de l'Église, et le Christ de la foi est en fait vis-à-vis du Jésus historique « une substitution de personne » (Loisy) (418 [185]). Cette difficulté ne peut disparaître que si l'on prend au sérieux la nature divine de Jésus Christ ainsi qu'en même temps sa conscience divine :

Au fond de toutes ces alternatives, il n'y a qu'un seul problème, le problème de la relation, dans le Christ, de l'homme et de Dieu, et, par conséquent aussi, de la relation du Christ avec chacun de nous [...]. Le problème de la conscience intime du Christ est, à certains égards, un problème inexploré ; et la difficulté est grande de ne point abolir ou l'humanité ou la divinité dans l'unité intérieure de sa mystérieuse personne (450 [224]).

Thème

Jésus connaissait la force de son humanité divine dans sa conscience divine, non seulement à propos de son destin futur (beaucoup de témoignages l'indiquent dans les Évangiles), mais aussi au sujet du destin de l'Église. Ce qui autorise la Tradition de se réclamer sans relâche de Jésus Christ. C'est ainsi que Blondel légitime en fin de compte la Tradition par la conscience humano-divine de Jésus Christ. Cette conscience était déjà une pièce maîtresse de la spiritualité et de la métaphysique de Blondel. À partir de son expérience personnelle (telle que nous la connaissons à partir de ses *Carnets Intimes*¹⁵), Blondel ne peut pas tolérer « que 'le mystère de Jésus' dans l'âme d'un Pascal ou d'une sainte Thérèse ne soit qu'un pieux roman » (450 [225]). Oui, il ose même, dans son *Panchristisme*, fonder l'être du monde matériel et sensible sur la conscience humano-divine de Jésus Christ. Nous ne pouvons pas explorer ici ce champ nouveau ; mais nous n'y trouve-

15 Maurice BLONDEL, *Carnets intimes* (1883-1894), Paris 1961. Une édition intégrale, qui contiendra aussi les textes

plus intimement spirituels, est en préparation.

rions pas d'explication plus ample que celle où Blondel pense fonder la Tradition dans la conscience du Christ. Mais déjà la confrontation avec Loisy équivaut en fin de compte à la question de la conscience du Christ : si l'on s'en tient seulement à ce qu'offrent les textes, c'est-à-dire « la conscience qu'ont eu de sa conscience *des hommes simples, profondément engagés dans les préjugés de leur milieu restreint* » (413 [179]), alors la fondation de l'Église et son histoire ultérieure ne peuvent pas venir de Jésus Christ.

Nous ne connaissons rien de plus que cet argument négatif. Mais la compréhension par Blondel de la christologie et de l'histoire du salut se situe en tous cas dans la ligne de la Constitution conciliaire élaborée dans les années soixante, *Dei Verbum*¹⁶. Celle-ci reprend ce que dit Blondel sur la conscience humano-divine du Christ : tous les enseignements complémentaires de l'Église doivent être compris comme un déploiement de cette conscience humano-divine : une vision de la Tradition qui mérite réflexion.

(Traduit de l'allemand par Isabelle Rak-Ledoux. Titre original : Die Tradition : Wissen Christi im Lehren der Kirche. Maurice Blondels « Geschichte und Dogma » neu gelesen)

Peter
Henrici

Mgr Peter Henrici, sj, né en 1928, professeur d'histoire de la philosophie moderne (Université grégorienne, 1960-1993), puis évêque auxiliaire de Coire (1993-2007), est l'auteur de nombreux travaux sur Maurice Blondel (Bibliografia 1956–1993, Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1993), parmi lesquels Hegel und Blondel: Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der 'Phänomenologie des Geistes' und der ersten 'Action', Pullach, Berchmanskolleg, 1958, et en dernier lieu Philosophie aus Glaubenserfahrung: Studien zum Frühwerk Maurice Blondels, Verlag Karl Alber, 2016. Président d'honneur de Communio internationalis.

16 Voir p. ex. l'article de Josef RATZINGER, *Tradition* in : *LThK*², Bd. 10 (1965), col. 203 sv, écrit au moment où l'auteur collaborait à la rédaction de *Dei Verbum*. Il avait conçu une vue identique

de la tradition dans ses études sur saint Bonaventure (*Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Freiburg, 2009, p. 53-420, surtout 210-214 ; tr. fr. avec une préface de Remi Brague, Paris, PUF, 2007).



Herméneutique de la réforme – Réforme de l’herméneutique

Sur le progrès et le renouvellement de la tradition de l’Église



1. Quatre cardinaux – cinq doutes

L’exhortation apostolique post-synodale *Amoris Laetitia*, que le pape François a publiée au printemps 2016 en conclusion d’une démarche synodale étendue sur deux ans¹, rencontra dans l’Église et la société une approbation d’une ampleur inhabituelle. Beaucoup de commentateurs exprimèrent leur soulagement : Église et société, doctrine et vie, tradition et actualité se retrouvent. Des décennies de blocage se dissipent. Joie et souffrance, bonheur et souci pour le couple et la famille trouvent une résonance dans l’Église. Même si tous n’ont pas vu tous leurs souhaits satisfaits, le bilan médiatique était unanime : on va dans la bonne direction. On avance.

Mais certains eurent des doutes. Ils doutaient que la direction prise par cette démarche synodale soit juste, et craignaient que l’*aggiornamento* de l’éthique catholique des relations ne conduise à une sécularisation et une auto-dissolution de l’Église. Pour articuler leur « souci passionné », quatre cardinaux² ont choisi, à l’automne 2016, la procédure que l’on appelle celle des *Dubia*, qui, en cas d’incertitude juridique, exprime un besoin de clarification. La remise de leur texte au Pape eut d’abord lieu de manière confidentielle, par une lettre avec copie au préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi. Devant le manque de réaction du pape, il fut ensuite choisi le cadre plus moderne de la mise en scène médiatique avec effet de publicité. Comme cette offensive dans la transparence ne suscita pas davantage de réponse de la part du pape François, le cardinal Raymond Burke envisagea l’instrument de la *correctio fraterna*, qu’il présenta comme étant également une « ancienne institution de l’Église », même si elle ne fut pas souvent pratiquée (la dernière fois était il y a presque huit cents ans³).

1 Voir à ce propos : Julia Knop et Jan Löffeld (Ed.), *Ganz familiär. Die Bischofssynode 2014/2015 in der Debatte*, Regensburg, 2016.

2 Les signataires sont les cardinaux Carlo Caffarra, archevêque émérite de Bologne ; Raymond Burke, archevêque émérite, ancien Cardinal Patron de l’Ordre de Malte ; Walter Brandmüller,

historien de l’Église ; et Joachim Meisner, archevêque émérite de Cologne (version allemande complète du texte dans le *Tagepost* du 16 novembre 2016).

3 Le cardinal Burke pense aux débats concernant Jean XXII qui, au XIV^e siècle, avait soutenu la conviction d’une béatitude au moins partielle des Saints entre leur mort et le jugement dernier,

Tandis que le premier *dubium* se rapporte au domaine d'application d'une remarque d' *Amoris Laetitia*, les autres *dubia* sont formulés de manière plus générale. Par là, les quatre cardinaux mettent en doute la conformité de l'exhortation avec des expressions de l'enseignement papal, du pontificat de Jean Paul II, entre autres de son encyclique *Veritatis Splendor* (1993). Une question fondamentale détermine le fil conducteur de leurs *dubia*. Est-ce qu' *Amoris Laetitia* abroge la doctrine antérieure ? L'exhortation post-synodale rompt-elle avec la tradition doctrinale la plus récente de l'Église, au rang d'une encyclique, pour laquelle on exige une fidélité à l'Écriture et à la Tradition ? Le doute des auteurs ne porte pas sur le sens ou le non-sens de ces positions en pastorale du mariage, mais sur la conformité doctrinale du pape en fonction et sur la légitimité de son exhortation. Ces deux points reviennent à ceci : *Amoris Laetitia* met-elle au jour des innovations substantielles ou simplement de nouvelles formulations ? Tandis que les cardinaux expriment leur *dubia* avec précision, ils attendent du pape François simplement un *Oui* ou un *Non*, sans « argumentation théologique ».

Thème

Les développements qui suivent ont pour but, non pas un simple *Oui* ou *Non*, mais une réflexion théologique. Notre thème n'est pas la pastorale du mariage, mais la question fondamentale de l'herméneutique des dogmes que posent ces *dubia*. La thématique est complexe et le besoin de réflexion est considérable. Il s'agit de comprendre la question fondamentale et de développer des perspectives pour aborder théologiquement les avancées doctrinales. Le thème des *dubia* a déjà été introduit (1). Suivra une vue d'ensemble sur l'objet (le développement doctrinal) et son interprétation (autrement dit, l'histoire des dogmes) (2). Le point (3) illustre la manière dont s'exprime, dans les textes et leur interprétation, la conviction catholique traditionnelle selon laquelle le progrès du dogme est (seulement) une réforme de la *figure* de

qui était déjà dépassée par la théologie de son temps. Le roi de France Philippe VI institua une commission d'enquête qui élaborait une *correctio* et intima au pape de se déclarer prêt à abroger ses thèses, dans la mesure où elles contredisaient la doctrine de l'Église. Juste avant de mourir, il confirma cette abrogation par la bulle *Ne super his* (*Symboles et définitions de la foi catholique*, éd. Denzinger-Hünemann, Cerf, Paris, 1996, 990–991, désormais : DH suivi du numéro des propositions). – Cette *correctio* du pape François par le Cardinal Burke (non effectuée jusqu'ici, mais à nouveau annoncée) est à vrai dire à peine compa-

nable. Tandis que le groupe de cardinaux et théologiens, au XIV^e siècle, avait été mandaté pour cette enquête, le cardinal Burke voulait prendre l'initiative et agir seul dans une autre constellation institutionnelle. La *correctio* du XIV^e siècle avait trait à des expressions homilétiques d'un pape ; dans le cas actuel, le débat porte sur rien moins qu'une exhortation apostolique du Magistère ordinaire du pape, concluant un processus de toute l'Église, ordonné et mis au vote. Jean XXII ne fut pas corrigé pour de prétendues innovations, mais parce qu'il n'accueillait pas des avancées théologiques.

la doctrine, mais non pas un changement substantiel de celle-ci. Trois thèmes classiques, qui résistent à cette position, servent d'exemples (4) pour nous mettre sur la piste de la particularité de Vatican II qui ouvre à des réformes non seulement théologiques mais aussi d'herméneutique des dogmes (5).

2. Développement du dogme et histoire des dogmes

L'arrière-fond de la critique adressée à *Amoris Laetitia* et d'autres débats semblables autour de Vatican II, est la question de savoir comment assumer le fait que la doctrine ecclésiale de la révélation de Dieu qui a eu lieu une fois pour toutes, puisse avoir une histoire. Cela devient problématique, dès lors que l'histoire, justement en tant qu'histoire d'explicitation, signifie développement et par là même historicise l'annonce de vérités éternelles. Or ce qui est en devenir et se développe peut produire des avancées et des régressions. Comment écrire alors une histoire des dogmes qui enregistre et interprète des innovations et des progrès de la tradition de l'Église, mais s'en tient, avec le concile de Trente (DH 1501) et les deux conciles de Vatican (DH 3020 ; 3043 ; 3070 ; voir 3421 ; *Lumen Gentium* 25 ; *Dei Verbum* 4 ; 17) au fait que leur contenu est achevé et valable dans tous les temps ?

L'histoire des dogmes, telle qu'elle est née en contexte protestant d'abord, chez les catholiques également à partir du xvii^e siècle, ne poursuit pas un but purement documentaire, mais plutôt systématique. Elle rapporte le développement doctrinal factuel des Églises à l'origine apostolique de la foi et en fournit une évaluation théologique. Deux démarches fondamentales peuvent être distinguées : si l'on comprend la Tradition comme *aliénation* du kérygme apostolique, alors on fait constamment de l'histoire des dogmes une *critique des dogmes*. La fidélité à l'origine signifie alors surmonter le poids de la tradition ecclésiale et rechercher l'immédiateté à l'origine. En revanche, dans l'histoire des dogmes catholique traditionnelle, il s'agissait toujours « de justifier le développement dogmatique qui eut lieu effectivement comme l'histoire légitime d'une foi inchangée⁴ ». La doctrine ecclésiale s'explique ici non pas comme aliénation, mais comme *conservation* de ce qui a été transmis. La tradition ne deviendrait donc pas étrangère à l'origine, mais porterait intact à travers le temps le bien de la foi qui lui a été confié.

Julia
Knop

Dans ce sens, Vatican I souligne dans sa Constitution *Dei Filius* (1870⁵) la responsabilité de l'Église : « Le sens des dogmes sacrés qui

4 Karl RAHNER – Karl LEHMANN, *Geschichtlichkeit der Vermittlung*, dans *Mysterium salutis*, t. I, Einsiedeln, 1965, p. 756 ; sur l'histoire de l'écriture de l'his-

toire des dogmes, voir *ibid.*, p. 741–766.

5 Les textes officiels cités se trouvent en ligne sur le site w2.vatican.va 

doit être conservé à perpétuité est celui que notre Mère la sainte Église a présenté une fois pour toutes et jamais il n'est loisible de s'en écarter sous le prétexte ou au nom d'une compréhension plus poussée » (DH 3020). Le canon correspondant précise : « Si quelqu'un dit qu'il est possible que les dogmes proposés par l'Église se voient donner parfois, par suite du progrès de la science, un sens différent de celui que l'Église a compris et comprend encore, qu'il soit anathème » (DH 3043).

Dans la *Constitution sur la Révélation* de Vatican II, on arrive à un résultat semblable de manière un peu différente. Il n'est plus question maintenant de dogmes, mais de la tradition apostolique qui, « sous l'assistance du Saint-Esprit » (*Dei Verbum* 8), reçoit un développement historique. La capacité et le besoin de développement se trouvent cependant uniquement du côté des hommes qui reçoivent et annoncent la révélation divine. Ce n'est pas le contenu, mais « la perception des réalités aussi bien que des paroles transmises » (*Dei Verbum* 8) qui grandit.

La déclaration *Mysterium ecclesiae* de la Congrégation pour la doctrine de la foi (1973⁶) renforce au n.5 les passages ébauchés à Vatican I. Certes, même les formules dogmatiques portent parfois « des traces de telles conceptions » conditionnées, puisqu'elles expriment une vérité de foi dans la langue, la culture et l'horizon de questionnement de leur temps. Cela ne diminue pourtant pas leur capacité de vérité. Développement doctrinal signifie achèvement et renforcement d'un dogme, sa meilleure *compréhension* et sa plus haute interconnexion dans le *nexus mysteriorum*. « Quant au sens même des formules dogmatiques, il demeure toujours vrai et constant en lui-même dans l'Église » (DH 4540).

Le document de la Commission Théologique Internationale *L'interprétation des dogmes* (1989) progresse dans la réflexion sur le développement doctrinal :

Dans ce processus historique, l'Église n'ajoute rien de nouveau (*non nova*) à l'Évangile, mais elle annonce la nouveauté du Christ d'une façon toujours nouvelle (*noviter*), bien plus, elle tire sans cesse du neuf qui est en accord avec l'ancien.

L'identité du contenu, c'est-à-dire l'apostolicité de la confession, garantit le *terminus* de toute expression de foi, qui est Dieu. De la *continuité*

6 DH 4530–454. L'occasion et le contexte de la déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi étaient le débat concernant Hans Küng, dont les livres *L'Église* (Die Kirche, Freiburg

1967) et *Infailible? Une interpellation* (Paris, 1971) firent l'objet d'une procédure doctrinale romaine, qui aboutit en 1979 au retrait de l'autorisation romaine d'enseigner.

de l'expression doctrinale et de la catholicité de la foi, se porte garant son sujet (diachronique), c'est-à-dire l'Église (document cité p. 255).

3. Les concepts : *Non nova, sed noviter*

L'écriture catholique de l'histoire des dogmes se présente donc structurellement comme conservatrice. La tradition, c'est le « souci d'un bien qui ne s'améliore pas⁷ », et ne peut que devenir intelligible. Si la différence théorique entre un contenu identique dans tous les temps et une forme et interprétation variables dans l'histoire est opérante, si de 'nouvelles' doctrines en fait ne font que parler *noviter* sans produire de véritables *nova*, et si un tel discernement est en général possible et sensé, voilà ce qui est à nouveau en discussion, comme le montre l'argumentation du cardinal Burke.

Benoît XVI, dans son allocution de Noël devant la Curie romaine le 22 décembre 2005, a proposé, devant les débats sur la réception de Vatican II, une manière de lire la Tradition de l'Église qui dépasse une opposition trop simple de l'identité et de la rupture. Une herméneutique de la *discontinuité* identifierait à Vatican II un changement substantiel de doctrine et par là le renvoi de la Tradition antérieure. Dans cette perception se retrouvent des représentants de camps opposés. Tandis qu'une aile (traditionaliste) reconnaît dans le Concile le commencement de la fin (de l'Église apostolique), l'autre aile (progressiste) identifie dans le même événement le début d'une nouvelle figure de l'Église apostolique. Face à cela, Benoît XVI ne pose pas une herméneutique de la *continuité*. À sa place, il propose le paradigme de la *réforme*, selon lequel le *développement doctrinal* serait une *interaction de continuité et de discontinuité*. À ce propos, il rappelle l'allocution de Jean XXIII à l'ouverture du Concile le 11 octobre 1962. Celui-ci avait souligné, à la place de la répétition et de la conservation d'une « doctrine certaine et immuable » (*doctrina certa et immutabilis*), son examen et son interprétation : elle doit être « approfondie et présentée de la façon qui répond aux exigences de notre époque » (*pervestigetur et exponatur, quam tempora postulant nostra*). Benoît XVI traduit ce passage de la manière suivante :

Julia
Knop

Il est nécessaire que cette doctrine certaine et immuable [...] soit approfondie et présentée d'une façon qui corresponde aux exigences de notre temps. En effet, il faut faire une distinction entre le dépôt de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre vénérée doctrine, et la façon dont celles-ci sont énoncées (*enuntiantur*), en leur

7 Max SECKLER, *Der Fortschrittsgedanke in der Theologie*, dans Id., *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*.

Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit, Freiburg/Basel/Wien 1980, 127–148. 215–221, 148.

conservant toutefois le même sens et la même portée (*eodem tamen sensu eademque sententia*).

Benoît XVI applique les herméneutiques précitées à la réception de la doctrine ecclésiale, et donc à une juste (*korrekte*⁸) *histoire des dogmes*. Elles s'appliquent donc aussi aux *développements doctrinaux*. Un texte peut indiquer des signes de continuité ou présenter quelque chose comme une réforme. Selon sa construction, chaque texte donne à celui qui le reçoit une indication de lecture : il faut le comprendre comme ceci, et pas autrement.

La citation sélective d'expressions plus anciennes et de plus haute autorité, que l'on trouve fréquemment dans les documents ecclésiaux, marque en quelque sorte la continuité. Le document plus récent reçoit des passages qui y sont insérés de manière inchangée dans une nouvelle situation. Pour autant que cela ne semble (plus) opportun, on renonce à une limitation formelle et on développe, sans référence plus ancienne, une position actualisée ou plus complète. On en trouve des exemples marquants dans l'histoire du positionnement du primat papal et de la collégialité épiscopale, tout comme dans des expressions du Magistère de l'Église des cent dernières années sur le rôle de la femme dans le mariage, la famille, l'Église et la société. Pour chaque question, seule la comparaison des documents complets montre si il y eut effectivement progrès et lequel, comparaison qui dépasse et parfois corrige l'indication de lecture 'en continuité' donnée par la citation.

La compilation sans commentaire d'expressions de diverses intentions et provenances témoigne également, au niveau du texte, d'une unanimité diachronique. Que cela se passe parfois au prix d'un « pluralisme contradictoire⁹ » est bien connu. L'histoire de la réception redouble, comme on en fait l'expérience, les conflits latents dans un texte. On observe la même chose dans le cas de *compromis* conciliaires, qui préfèrent la formule générale à la différenciation, et la médiation diplomatique à une fixation (unilatérale).

Si la continuité est contestée sur le fond, les critiques d'un développement doctrinal mettent parfois en question leur validité. Des expressions fâcheuses sont émoussées par la relativisation de leur caractère obliga-

8 Allocution de Benoît XVI : « Tout dépend de la juste interprétation du Concile ou – comme nous le dirions aujourd'hui – de sa juste herméneutique, de la juste clef de lecture et d'application » (*Nun ja, alles hängt ab von einer korrekten Auslegung des Konzils oder – wie wir heute sagen würden – von einer*

korrekten Hermeneutik, von seiner korrekten Deutung und Umsetzung).

9 Pour le concept et d'autres types de compromis dans des textes conciliaires, voir Max SECKLER, « Der Fortschritts-gedanke in der Theologie », *op. cit.* p. 99-112 et 212-215.

toire : ne serait obligatoire que ce qui valait déjà depuis toujours. Cette stratégie, qui s'applique aux débats concernant la Constitution pastorale et les Déclarations de Vatican II, et récemment *Amoris Laetitia*, permet également la construction d'une continuité ininterrompue : l'innovation irritante est marginalisée comme une consigne simplement pastorale, insignifiante doctrinalement, ou comme une opinion privée faillible.

Des concepts qui, dans le cadre d'une herméneutique de la réforme, reconnaissent et rendent compréhensible un véritable *développement doctrinal*, décrivent le jeu constant de la continuité et de la discontinuité. Cela se passe tout à fait discrètement, au niveau des *formulations*. Mais aussi l'*adaptation* et l'*application* de la doctrine traditionnelle au nouveau contexte signifient son avancée. Un modèle classique pour éclairer une réforme doctrinale légitime est celui de l'*explication* : la nouveauté ne consisterait pas dans un complément substantiel apporté à la doctrine antérieure, mais bien plutôt en ceci que quelque chose est (rendu) visible qui, en soi ou dans le contexte, était implicite ou virtuel, comme la fleur dans le bouton. C'est ainsi qu'on expliqua, par exemple, la dogmatisation de l'*Immaculée Conception* (1854 : DH 2800–2804) et de l'*Assomption* (1950 : DH 3900–3904). Dans la suite du développement doctrinal, le *jugement* théologique qui juge que l'ancienne Tradition n'est pas mise en question par la plus récente, sert de preuve à une légitime réforme, c'est-à-dire à une substantielle continuité malgré un changement de la forme. Apparentée est la *Déclaration* doctrinale qui explicite l'accord de deux formes ou stades d'une *traditio* et corrige les perceptions discordantes. Un exemple important (même s'il est à rebours du temps) en est le fondement que Benoît XVI a donné en 2007 à son autorisation de la célébration de la messe selon le Missel de 1962, à côté de la forme ordinaire du rite romain de la messe (*Motu proprio Summorum Pontificum*).

Julia
Knop

Le processus même d'une *définition* dogmatique est également un instrument de progrès doctrinal, puisqu'elle clôt des controverses en les éclairant et élève des dogmes appelés 'matériels' en dogmes 'formels'. L'innovation ici aussi réside, pour la théorie, au niveau de la forme (caractère obligatoire), et non du contenu.

4. Les controverses classiques : la liberté religieuse, l'œcuménisme, l'*ordo missae*

Avec la clôture du Concile commença la lutte autour du Concile, notamment sur les thèmes de la liberté religieuse, de l'œcuménisme et de la (réforme de la) liturgie. Ils conduisirent, dans le cas de la Fraternité Sacerdotale Saint Pie X, jusqu'au schisme. Pour la question d'herméneutique doctrinale qui nous occupe, un débat approfondi sur le contenu n'est pas nécessaire, d'autant que chacun de ces thèmes a été

amplement travaillé. Une mise en opposition contrastante de passages marquants éclaire, en revanche, quels phénomènes d'innovation, de progrès et de changement se sont fait jour ici.

• Pie IX, dans son encyclique *Quanta cura* (1864), avait fondé ainsi la position de refus de l'Église par rapport à la *liberté religieuse* :

À partir de cette idée tout à fait fausse du gouvernement des sociétés, ils ne craignent pas de soutenir cette opinion erronée, funeste au maximum pour l'Église catholique et le salut des âmes, que Notre Prédécesseur Grégoire XVI, d'heureuse mémoire, qualifiait de 'délire' : 'La liberté de conscience et des cultes est un droit propre à chaque homme. Ce droit doit être proclamé et garanti par la loi dans toute société bien organisée...'

Cent ans plus tard, dans la Déclaration *Dignitatis humanae* (1965), l'épiscopat du monde entier, réuni avec et sous le pape Paul VI, se positionne ainsi :

Ce Concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. [...] Il déclare, en outre, que le droit à la liberté religieuse a son fondement réel dans la dignité même de la personne humaine telle que l'ont fait connaître la Parole de Dieu et la raison elle-même. Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil (DH 4240).

• Les développements *in œcumenicis* ont été effectués en un laps de temps plus court. À l'occasion de l'avènement du mouvement œcuménique à la Conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg en 1910, Pie XI avait décrété au n° 8 de son encyclique *Mortalium animos* (1928) :

Il va de soi que le Siège Apostolique ne peut, d'aucune manière, participer à leurs congrès et que, d'aucune manière, les catholiques ne peuvent apporter leurs suffrages à de telles entreprises ou y collaborer ; s'ils le faisaient, ils accorderaient une autorité à une fausse religion chrétienne, entièrement étrangère à l'unique Église du Christ.

À peine 36 ans plus tard, le Concile s'exprimait ainsi dans son Décret *Unitatis redintegratio* (1964) :

Or, le Maître des siècles [...] a commencé en ces derniers temps de répandre sur les chrétiens divisés entre eux [...] le désir de l'union. Très nombreux sont partout les hommes qui ont été touchés par cette grâce et, sous l'effet de la grâce de l'Esprit Saint, est né un mouvement

qui s'amplifie de jour en jour chez nos frères séparés en vue de rétablir l'unité de tous les chrétiens (n. 1). [...] C'est pourquoi le saint Concile exhorte tous les fidèles catholiques à reconnaître les signes des temps et à prendre une part active à l'effort œcuménique (n. 4).

• Dans la Constitution apostolique *Missale Romanum* (1969), avec laquelle le nouveau Missel entra en vigueur le premier dimanche de l'Avent 1969, Paul VI décrit la *réforme du rite romain* comme un processus de vérification, d'adaptation et de changement du Canon romain conformément à l'exigence du Concile.

Nous voulons que ce que Nous avons établi et prescrit soit tenu pour ferme et efficace, maintenant et à l'avenir, nonobstant, si c'est nécessaire, les Constitutions et Ordonnances apostoliques données par Nos prédécesseurs et toutes les autres prescriptions même dignes de mention spéciale et pouvant déroger à la loi.

Sans que les développements ecclésiologiques et pastoraux du Concile, qui s'expriment dans ce rituel renouvelé, puissent être ici proprement thématiques, il était clair que Paul VI considérait la messe selon ce qu'on appelle aujourd'hui la *forme ordinaire*, comme un développement du Missel de 1962, c'est-à-dire comme un stade plus avancé de la Tradition liturgique et ecclésiologique de l'Église.

Julia
Knop

Dans son *Motu proprio Summorum Pontificum* (2007), Benoît XVI décida qu'à côté de cette forme ordinaire, prendrait place comme forme extraordinaire la liturgie romaine selon le Missel promulgué finalement par le pape Jean XXIII en 1962. Depuis lors, deux stades décalés dans le temps de la messe sont juxtaposés dans le même temps, qui, comme l'explique l'instruction *Universae Ecclesiae* (Commission *Ecclesia Dei*, 2011), sont « deux mises en œuvre juxtaposées de l'unique rite romain. L'une et l'autre forme expriment la même *lex orandi* de l'Église » (n. 6).

Benoît XVI déclare dans sa Lettre d'introduction au *Motu Proprio* : « Il n'y a aucune contradiction entre l'une et l'autre édition du *Missale Romanum*. L'histoire de la liturgie est faite de croissance et de progrès, jamais de rupture ».

5. *Aggiornamento* : Réforme de l'herméneutique

Wolfgang Thönissen fait remarquer un détail intéressant de la documentation des premiers développements mentionnés¹⁰. Les passages

¹⁰ Wolfgang THÖNISSEN, *Dogma und Symbol. Eine ökumenische Hermeneutik*, Fribourg/Br., 2008, p. 108.

cités de *Quanta Cura* et de *Mortalium Animos*, ne sont plus repris depuis 1963 dans les éditions du Denzinger-Schönmetzer ; la lacune est signalée par un *omittitur*. L'édition bilingue du *Compendium*, éditée par Peter Hünermann depuis 1981, suit cet exemple sans mention de l'omission. La question reste ouverte de savoir si le souci était de protéger le lecteur de la confusion, ou si l'omission exprime une courageuse évaluation d'herméneutique dogmatique de la part de l'éditeur.

Les commentaires de *Dignitatis humanae* renvoient en général au changement de circonstances qui rendent nécessaire et possible une réévaluation théologique. Le refus de la liberté religieuse se fondait à la fin du XIX^e siècle sur une attitude antilibérale, dans des constellations d'alternatives précaires (droit de la vérité – droit de l'erreur ; vérité – liberté ; foi – indifférence) et dans la conviction que les instances étatiques avaient un droit et un devoir d'imposition, également dans les questions de salut et de vérité. Par la suite, la valeur de la personne humaine entra dans les consciences comme un principe dogmatique. Après les expériences des totalitarismes fascistes et communistes du XX^e siècle, qui ont mutilé l'humain à l'extrême, le Concile en 1964 non seulement ne pouvait plus rejeter, mais devait exiger que la liberté religieuse « [constituât] un droit civil » (DH 4240). La liberté de confession signifie pour *Dignitatis Humanae*, non pas l'indifférence face à la vérité de Dieu, mais l'unique façon, digne de l'homme, de consentir à cette vérité.

Thème

Pour son renouvellement œcuménique, l'Église catholique a trouvé, dans la ligne d'une ecclésiologie approfondie sacramentellement et élargie eschatologiquement (*Lumen Gentium* 1 ; 8 ; 48) et d'un modèle d'appartenance ecclésiale graduelle (*Lumen Gentium* 14-16), autant que par d'importants acquis dans l'herméneutique des dogmes, le modèle de la *hierarchia veritatum* (*Unitatis Redintegratio* 11,3). Ce qui permettait un correctif dans le positionnement théologique par rapport au mouvement œcuménique, désormais interprété comme « signe des temps » (*Unitatis Redintegratio* 4,1), commandement du Seigneur et œuvre de l'Esprit Saint, et exigeant une compétence et un programme correspondants.

Dans les deux cas, ces progrès théologiques avaient des retombées doctrinales, qu'on ne pouvait que difficilement recenser dans le répertoire traditionnel de l'histoire des dogmes. Les Pères conciliaires réunis à Vatican II ont procédé à des révisions sur les questions de la liberté religieuse et de l'œcuménisme, qui conduisirent à des formulations partiellement alternatives, face aux positions de papes antérieurs. On ne peut reconnaître de continuité linéaire ni sur la forme ni sur le fond. Même une herméneutique de la réforme ne peut que difficile-

ment prendre en compte ce développement, puisqu'elle met toujours l'accent sur la continuité de contenu, face à laquelle les variations dans l'expression paraissent secondaires et tolérables. L'attitude renouvelée du Concile sur la liberté religieuse et l'œcuménisme ne fut pourtant pas expliquée comme une adaptation marginale de la tradition à de nouveaux contextes, mais comme un progrès substantiel, voire un correctif, qui depuis lors est doctrine obligatoire de l'Église.

Les critiques de ces développements prétendent voir ici une dispense de la tradition apostolique et une rupture ecclésiologique. Tant que l'on pense le développement doctrinal comme une continuelle différenciation et réécriture des dogmes, cela est conséquent. Car dans cette logique, un stade ultérieur ne peut être que plus précis, plus différencié, plus complexe, etc., et donc le même peut être exprimé autrement et mieux, c'est-à-dire mieux par rapport à ce qui est autre (*noviter*), mais rien d'autre ne peut être dit (*non nova*), et rien de ce qui a précédé ne peut être abrogé.

Pour décrire adéquatement l'avancement factuel de la tradition ecclésiastique, il faut aussi vraiment s'interroger sur l'adéquation de l'herméneutique qui est utilisée. Une construction qui ne décrit pas son objet, ou le fait de manière seulement limitée, ne le délégitime pas encore pour autant. En 1967 déjà, Karl Rahner le faisait remarquer :

Julia
Knop

Quel est le sens, quelles sont les potentialités et les limites d'un développement doctrinal, cela ne se laisse pas déduire de considérations théologiques générales seulement, mais doit être discerné dans la lecture des faits réels d'un tel développement doctrinal... Nous reconnaissons le possible à partir du réel¹¹.

Par suite, il ne faut pas d'abord trouver une justification à une innovation doctrinale (surtout celle d'un Concile œcuménique). Il devient plutôt clair que parfois aussi, « c'est le schéma de développement standard habituel qui devrait être amélioré, nuancé ou élargi » (p. 52). Un changement de paradigme essentiel, qui se fit jour à Vatican II, réside dans la conscience croissante de l'*historicité* et de la *contextualité* non seulement des formulations dogmatiques, mais de l'Église elle-même. Cette conscience de l'*historicité* de toutes les dimensions et instances de la tradition permet de dépasser la distinction théorique entre un côté intérieur, dans tous les temps, de la doctrine ecclésiastique, et son côté extérieur, variable linguistiquement et historiquement, et de rapporter toute la Tradition doctrinale et liturgique de l'Église à son « fonde-

11 Karl RAHNER, *Zur Frage der Dogmenentwicklung*, dans *Schriften zur Theologie* 1, Einsiedeln, 1967, p. 50-51.

ment christologique¹²», qu'on ne peut aussi comprendre autrement que comme un événement historique. Ceci s'est éclairé au Concile grâce au modèle d'herméneutique dogmatique de la *hierarchia veritatum* (*Unitatis Redintegratio* 11,3), qui est né du dialogue œcuménique sur la doctrine, mais qui, dans sa force déclarative, va bien au-delà. Par suite, le critère d'un développement dogmatique légitime n'est pas le stade qui le précède immédiatement ou une doctrine apparentée d'égal degré d'autorité, mais sa capacité à exprimer cette origine et sa proclamation aujourd'hui même. L'apostolicité de l'Église ne s'enracine pas dans l'identité de la formulation (continuité) ni dans le contenu (réforme) d'une doctrine isolée, mais dans son rapport au fondement, qui est la révélation de Dieu en Jésus Christ, ainsi que dans le vecteur de la tradition, qui est l'unique Église dans l'histoire et le présent.

Thème

Concrètement : si un développement doctrinal légitime ne signifiait qu'une application temporelle de principes intemporels, la formation d'États neutres pour leur vision du monde aurait dû conduire à leur rejet, sous prétexte qu'ils relativisent la vérité. Mais si l'Église s'engage, au sein d'États neutres pour leur vision du monde, dans un *nouveau rôle historique*, comme un facteur de la société civile (plutôt que comme un facteur qui porte l'État), alors s'ouvre la possibilité d'éclairer les conditions de l'acte de foi lui-même dans une argumentation théologique (et non plus politico-religieuse), et de jeter une nouvelle ancre théologique, qui exige une nouvelle position. L'herméneutique du Concile, développée par degrés depuis le *centre christologique* de la foi, éclaire le mystère pascal comme cœur et critère de toute action liturgique de l'Église. *In oecumenicis*, ceci exige une perception valorisante d'une solidarité qui est donnée, face à laquelle les nombreuses spécificités confessionnelles peuvent être reconnues comme figures légitimes de la foi commune, au lieu d'être *en soi* une contradiction. Le pape François d'ailleurs, dans *Amoris Laetitia*, met à profit ce même principe pour les relations de vie multiformes de notre temps, qu'il met en valeur comme des réalisations d'intensité diverse, et des renvois dynamiques variés au sacrement de mariage. En bref, si l'on prend au sérieux l'*historicité* de la foi et de l'Église, du dogme et de la liturgie comme une figure véritable de la manifestation de Dieu, plutôt que comme un habit accidentel interchangeable de vérités anhistoriques, on n'estimera pas sans valeur le facteur temps des développements doctrinaux et liturgiques, et on n'interprétera pas sans nécessité les progrès correspondants comme insignifiants, variables et réversibles. Dans la mesure où la liturgie et la doctrine inscrivent dans leur temps propre l'unique vérité de Dieu qui

12 Commission Théologique Internationale, *L'interprétation des dogmes* (1990).

se manifeste historiquement (singulier), « les vérités [pluriel] » peuvent aussi manifestement « avoir leur temps dans l'Église¹³ ».

(Traduit de l'allemand par Bernard Pottier, sj. Titre original: Hermeneutik der Reform – Reform der Hermeneutik. Über Fortschritt und Erneuerung in kirchlicher Überlieferung)

Julia Knop, née en 1977, est professeur de Dogmatique à la Faculté de théologie catholique de l'Université d'Erfurt. Son livre Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik, Herder, 2012 a reçu le Prix Balthasar-Fischer du Deutschen Liturgischen Institut. Dernière publication: Julia Knop et Jan Löffel (Ed.), Ganz familiär. Die Bischofssynode 2014/2015 in der Debatte, Pustet, 2016.

*Julia
Knop*

13 Walter KASPER, "Geschichtlichkeit der Dogmen?", Stimmen der Zeit 179, 1967, p. 416.



25 NOVEMBRE 2017 DE 10H À 17H.

LA PAIX

Définir et construire la paix aujourd'hui. Une rencontre entre théologiens, philosophes, militaires et diplomates.

AVEC **EMILIE TARDIVEL, JEAN-ROBERT ARMOGATHE, JACQUES CAZEAUX, LE G^{ÉN} XAVIER DE MARNHAC ET JEAN-CHRISTOPHE RUFIN**

Communio photographiée par Régis Gaudin - Photos : P. Aubry

AU SIMONE 45 rue vaubecour 69002 Lyon

ENTRÉE : Tarif normal de la journée : 30€.
OUVERT À TOUS

UNE CONFÉRENCE ORGANISÉE PAR :

revue
catholique
internationale



communio



les altercathos

www.communio.fr - Contact : paul.colrat@gmail.com

Livrer et se livrer – La tradition chez Karl Barth Damien Artiges

La fin du chapitre de la *Dogmatique* de Karl Barth sur « L'élection gratuite de Dieu¹ » comporte un long développement autour du thème de la « livraison » et de la « transmission », appuyé sur une enquête approfondie sur le sens du verbe *paradounai* dans divers textes du Nouveau Testament. Le fil de l'argumentation sur l'élection conduit à traiter ce thème : en effet, vis-à-vis de la figure de l'élu, individuelle ou collective, se profile celle du réprouvé, en laquelle se manifeste la logique mortifère du péché qui nie et rejette l'élection. Barth ne cherche pas à éluder ce difficile problème de la réprobation de l'homme pécheur. En partant du péché de Judas qui « livre » Jésus à la mort, en rappelant que le pécheur est inévitablement et justement « livré » à la réprobation par la colère de Dieu, il peut montrer aussi que la situation du réprouvé reste toujours subordonnée au choix premier de Dieu de « livrer » son propre Fils pour le salut de tous. Barth exploite ainsi habilement la pluralité de sens du verbe pour caractériser d'une part le péché de l'homme dans sa plus extrême gravité et dans ses ultimes conséquences, tout en situant d'autre part le sort du pécheur entièrement sous la lumière de la grâce salvifique. Dans les pages qui suivent, nous proposons de parcourir cet exposé de Barth sur « La destination du réprouvé » (§ 35, 4, p. 445-500) en cherchant à mettre en évidence le lien qu'il établit entre la « livraison » peccamineuse de l'homme et celle, vertueuse, de Dieu.

1. Le problème de la réprobation

Avant d'examiner de plus près le propos de Barth sur l'acte de livrer, nous nous permettons deux remarques préliminaires. La première concerne le mouvement général du volume de la *Dogmatique* sur l'élection, dont l'exposé sur la réprobation forme la conclusion. L'objectif de Barth est parfaitement exprimé dans le titre de la première section : « L'élaboration d'une doctrine correcte de l'élection » (§ 32). Dans la pensée du théologien bâlois, le problème de l'élection est identique à celui de la prédestination : il s'agit de rendre compte d'un choix de Dieu par lequel se trouve déterminé d'avance le destin de sa créature humaine. La doctrine « correcte » n'est rien d'autre

1 Karl BARTH, *Dogmatique* II.2, *La doctrine de Dieu*, ch. 7 (§ 32 à § 35), tr. fr., Genève, Labor et Fides, 1958. La pre-

mière édition en allemand de ce volume est parue en 1942.

que l'enseignement calviniste traditionnel sur la prédestination, mais « corrigé » du risque d'une trop grande abstraction dans la formulation. Barth invalide catégoriquement le « décret absolu » (*decretum absolutum*) de Calvin (autrement dit la thèse d'une double prédestination selon laquelle Dieu aurait décidé de toute éternité que certains hommes seraient sauvés et d'autres damnés²). En réalité, Barth ne s'oppose ni à la théorie de la prédestination, ni même à l'idée d'un double aspect, celui de l'élection et celui de la réprobation. Mais il reproche à la formulation de Calvin de s'abstraire du fondement purement christologique de l'élection et de présenter cette dualité comme un « décret absolu », une sorte d'alternative mystérieuse et symétrique entre le salut et la damnation de l'homme, sans lien de dépendance avec l'élection première et concrète que Dieu fait en Jésus Christ. Pour Barth, aucun choix divin concernant la créature ne peut précéder l'élection de Jésus, qui est tout à la fois l'homme élu et le Dieu qui élit : « La prédestination est identique à l'élection de Jésus-Christ » (§ 33, p. 201 et 203).

Thème

Si le choix premier de Dieu est orienté uniquement vers la bénédiction et la vie, il doit cependant intégrer la possibilité d'un refus de la part de l'homme pécheur. La réalité de la réprobation subsiste donc comme pendant négatif de l'élection, mais elle est la part que Dieu se réserve avant tout pour lui-même. En effet, la mort de Jésus sur la croix manifeste comment Dieu choisit la communion avec l'homme pécheur jusqu'à subir à sa place tout le poids de la réprobation, tandis que sa résurrection manifeste comment Dieu, selon sa miséricorde, destine l'homme à bénéficier de l'élection pour la vie. Ainsi, en Jésus Christ se concentrent tous les aspects de la prédestination, et c'est pourquoi le sort du réprouvé ne saurait être considéré dans l'absolu, mais seulement relativement à la personne du Christ. Grâce au centrage christologique de son discours maintenu jusqu'au bout, Barth peut décrire la situation du réprouvé dans toute sa rigueur possible, tout en la gardant sans cesse strictement subordonnée à la réalité de l'élection telle qu'elle se révèle en Jésus Christ.

La deuxième remarque est un avertissement. À partir de certains textes néotestamentaires, Barth désigne le personnage de Judas comme le modèle même du réprouvé, de telle sorte que ce dernier ne représente pas seulement le danger de la réprobation, mais le fait qu'il y est réellement plongé en personne. De plus, dans ce volume de la *Dogmatique* sur l'élection, une association étroite est établie entre Judas et le peuple juif, dans la mesure où l'un et l'autre manifestent, soit individuellement soit collec-

2 Calvin donne de la double prédestination la définition suivante : « Nous appelons *prédestination* le conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire de chaque homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition, mais

ordonne les uns à la vie éternelle, et les autres à l'éternelle damnation. Ainsi selon la fin pour laquelle est créé l'homme, nous disons qu'il est prédestiné à la mort ou à la vie », *Institution de la religion chrétienne*, III, 21, 5 cité dans : *Dogmatique* § 32, p. 16.

tivement, le rejet de Jésus Christ. Dès lors, l'option qui consiste à fixer la réalité de la réprobation sur une figure concrète se reporte de Judas sur l'ensemble du peuple juif et conduit à des sentences aux accents particulièrement terribles. Nous lisons, par exemple, tout à la fin du livre :

En s'attaquant au Messie d'Israël, Judas, le *paradidous* [le 'livreur'], agit exactement comme le peuple élu a agi de tout temps envers son Dieu [...] En face de l'action de Judas et depuis qu'Israël a livré aux païens, pour le faire mourir, Celui en qui il a été élu, on ne peut plus douter de la réprobation de ce peuple, concrétisée par le rejet de tous ses membres. Judas doit mourir comme il est mort, et Jérusalem doit être détruite comme elle a été détruite. Le droit d'Israël à l'existence est devenu caduc; c'est pourquoi l'existence elle-même d'Israël est condamnée (§ 35, p. 498-499).

Vis-à-vis de l'Église qui accueille dans la foi le don gracieux de la miséricorde, Israël est présenté comme le type même du refus qui appelle le jugement. Pour les besoins d'une argumentation dialectique, Barth durcit ce contraste et attribue à Israël « en tant que tel » la situation du réprouvé, qui doit durer jusqu'à une éventuelle conversion reportée aux temps eschatologiques.

Il faut rappeler ici que Karl Barth a pris courageusement position contre le nazisme et l'antisémitisme, avec par exemple la *Déclaration de Barmen* du mois de mai 1934 dont il est le principal rédacteur. On ne portera donc pas contre lui d'accusation d'antisémitisme, mais on peut contester certains traits de sa théologie qui assignent au peuple juif le rôle du réprouvé. Selon le pasteur Bernard Buunk :

Damien
Artiges

Il est indubitable que Karl Barth a dénoncé à plusieurs reprises l'antisémitisme, que ce soit avant, pendant ou après la Seconde Guerre mondiale. Ses déclarations pro-juives ont motivé beaucoup de protestants engagés dans le dialogue entre Juifs et chrétiens. Par contre, les passages de sa Dogmatique consacrés à l'élection d'Israël restent tributaires d'une forme d'anti-judaïsme selon lequel l'Église se serait substituée au peuple d'Israël depuis la croix et la résurrection du Christ³.

3 Bernard BUUNK, « Karl Barth et la "question juive". Éléments d'une controverse », *Études Théologiques et Religieuses* 80, 2005, p. 311-326, ici p. 324. On pourra consulter aussi : Paul S. CHUNG, « Karl Barth as a Theologian Who Discovers Judaism for Christian Theology » (ch. 8), dans *Karl Barth: God's Word in Action*, Eugene (Oregon), Cascade Books, 2008, p. 377-418; Friedrich-Wilhelm MARQUARDT, *Theological Audacities: Se-*

lected Essays, Andreas Pangritz & Paul S. Chung (éd.), Eugene (Oregon), Pickwick Publications, 2010, en particulier « Examination of Barth's "Doctrine of Israel" » par Andreas PANGRITZ, p. 238-242; Michael WYSCHOGROD, « Why Was and Is the Theology of Karl Barth of Interest to a Jewish Theologian? », dans *Abraham's Promise. Judaism and Jewish-Christian Relations*, R. Kendall Soulen (éd.), Grand Rapids, Eerdmans, 2004, p. 211-224.

Cet aspect discutable de la pensée de Barth n'empêche cependant pas d'apprécier à leur juste valeur tous ses enseignements sur le thème de l'élection. Le lecteur se rappellera qu'il n'est pas tenu de suivre leur auteur lorsque celui-ci fait porter tout le poids du jugement réprobateur sur la figure concrète de Judas ou du peuple juif historique. Il considérera aussi que le travail de Barth présente le mérite d'aller au fond du problème de la réprobation, en prenant au sérieux la possibilité que le réprouvé existe réellement tout en laissant toujours ouverte une possibilité eschatologique de rédemption.

2. Le péché de Judas : « livrer » Jésus plutôt que « se livrer » à lui

Fidèle à sa méthode, Barth évite la spéculation abstraite et préfère se laisser instruire par une figure biblique concrète. En l'occurrence, pour cerner le péché qui mérite la réprobation divine, son attention se porte sur Judas : « La figure en laquelle se concentre le problème du réprouvé dans le Nouveau Testament est celle de Judas Iscariote, le disciple et apôtre qui a 'trahi' Jésus » (« ... *der Jesus 'verraten' hat* », § 35, p. 454). Or, la trahison de Judas se caractérise très précisément par le fait qu'il a « livré » Jésus. Appelé avec les autres disciples, Judas a bien voulu se mettre à la suite de Jésus, mais sans lui faire entièrement confiance, en gardant pour lui une intention propre, un but imprécis qui n'est pas le Christ lui-même, une fin qu'il se réserve de déterminer et pour laquelle l'engagement à la suite de Jésus n'est finalement qu'un moyen. Par exemple, dans le récit évangélique de l'onction à Béthanie (*Jean* 12,1-8), Judas se montre indigné que le parfum précieux ait été gaspillé plutôt que vendu. Barth estime que cette réserve de Judas trahit la perversité générale de son attitude :

Il est donc clair que, pour lui, Jésus était "à vendre". Judas avait voulu conserver sa liberté vis-à-vis de Jésus. Certes, il l'avait suivi. Mais il ne s'était pas attaché et abandonné à lui. Il pouvait lui préférer autre chose, qui lui paraissait meilleur. Par là même, tout devenait possible : ne s'étant pas livré lui-même entièrement à lui, il était condamné à le livrer ; en définitive, il l'avait fait dès ce moment-là⁴.

Comme il ne s'est pas *livré* lui-même au Christ, le moment arrive nécessairement où c'est lui qui doit *livrer* le Christ, le sacrifier pour cette fin secrète qu'il s'est réservée. C'est ainsi que Judas incarne la duplicité, l'impureté dans le groupe des Apôtres.

4 « ... indem er sich selbst Jesus nicht ausliefern, ja hatte er das im Grunde schon getan » (§ 35, p. 459).

Pour Barth, la gravité de la faute de Judas n'est pas à chercher sur le plan moral. Son acte de trahison ne fait que déclencher un processus qui conduit à la mort de Jésus et dans lequel de nombreux autres peuvent être considérés comme plus coupables que lui. Selon *Matthieu 27, 3*, il cherche même ensuite à se repentir. Cependant, de même que sa tentative de réparation est rejetée par les grands prêtres (v. 4), sa repentance est sans force, complètement inefficace contre le poids de son péché. Seule la grâce divine offerte en Jésus Christ pourrait l'en libérer, mais il s'en est détourné. Par sa réserve, par son refus de se livrer, Judas s'oppose finalement à Jésus, il refuse de se rendre dépendant de sa grâce: « Comment la repentance de l'homme qui a rejeté la grâce pourrait-elle n'être pas rejetée ? » (§ 35, p. 462).

Barth discerne dans les textes du Nouveau Testament un contraste ouvert entre d'une part Jésus qui se donne sans réserve *pour* Judas, dans le lavement des pieds, dans l'eucharistie, dans sa prière sur la croix pour le pardon, et d'autre part Judas qui est *contre* Jésus et l'envoie à la mort. Le contraste entre ce « pour » et ce « contre » n'est pas résolu, ce qui laisse entrevoir la possibilité d'un retournement de situation par lequel le réprouvé pourra être rétabli dans la grâce de l'élection.

Ce passage espéré de la réprobation à l'élection se trouve suggéré dans le fil du récit biblique par le passage de Judas, l'apôtre déchu, à Paul, l'apôtre fidèle. En effet, Barth souligne le fait « que Judas a été remplacé *de iure* par Matthias, certes, mais, *de facto*, par Paul, et qu'ainsi il a été déchu pour faire place à cet apôtre en surnombre, par rapport au cercle des Douze » (§ 35, p. 473). C'est donc ce rapport paradoxal d'opposition et de proximité entre Judas et Paul qu'il nous faut à présent examiner.

Damien
Artiges

3. Contraste et similitude entre Judas et Paul

Dans un certain sens, Judas et Paul s'opposent diamétralement ; mais dans un autre sens, relativement à la figure centrale de Jésus Christ, ils se ressemblent étrangement. Chacun à sa manière « livre » Jésus : Judas par la trahison, Paul par la mission apostolique qui annonce le Christ aux nations païennes. Ainsi :

Paul reprend les choses à l'endroit même où Judas, par son repentir, avait voulu en modifier ou en arrêter le cours ; en d'autres termes, il entre en scène pour accomplir à sa manière ce qu'à la grande épouvante de Judas, les principaux sacrificateurs et les anciens avaient fait eux-mêmes, en tant que second maillon de cette chaîne de malheur : il livre [= transmet !] Jésus aux païens⁵ !

5 « ... vollzieht er doch Jesu Überlieferung an die Heiden » § 35, p. 473.

Judas se situe du côté pervers, peccamineux de l'acte de livrer, alors que l'apôtre Paul en manifeste le côté fécond et lumineux; Judas est le « mauvais » *livreur*, le substitut négatif qui met en valeur le « bon » *livreur* qu'est l'apôtre Paul.

De Judas à Paul, la résurrection du Christ est l'événement qui vient conjurer le risque de la mauvaise *livraison*, car Jésus ne risque plus de souffrir à nouveau la trahison et la mort. La résurrection ouvre l'ère de la mission apostolique par laquelle Jésus continue d'être livré aux pécheurs, mais dans une *paradosis* vertueuse. Barth n'omet pas de s'appuyer ici sur la parole paulinienne qui reflète ce double sens du verbe *paradounai*: « J'ai reçu du Seigneur ce qu'à mon tour je vous ai *transmis*: le Seigneur Jésus, la nuit où il était *livré*, prit du pain et, après avoir rendu grâce, le rompit » (1 Corinthiens 11,23-24). Dans ce verset, un lien fort est établi entre les deux manières de livrer, semblables dans leur forme: « Ces deux 'transmissions' se caractérisent réciproquement, de sorte que Paul se trouve dans l'ombre de Judas, comme Judas se trouve sous la lumière de Paul » (§ 35, p. 478). Même dans son refus, Judas ne peut échapper à sa vocation d'apôtre qui consiste à livrer Jésus, mais il n'agit que comme un substitut, un faire-valoir négatif de la mission apostolique dont Paul est le modèle. Cependant, il ne suffit pas de repérer cette similitude formelle entre les deux manières de livrer, il faut aussi voir d'où elle provient. Pour Barth, la livraison perverse de Judas est indissolublement liée à la livraison fidèle de Paul parce que toutes les deux dérivent d'un unique acte divin de livrer, revêtant lui aussi deux formes. Tentons maintenant d'éclairer ce point.

Thème

4. Les pécheurs livrés à la perte par la colère divine

Selon un premier aspect du *paradounai* divin, celui d'une juste colère, Dieu « livre » les hommes pécheurs à eux-mêmes ou à Satan. Ces réprouvés sont représentés dans le texte biblique par trois classes d'hommes. Tout d'abord, comme le discours d'Étienne devant le Sanhédrin rapporté en Actes 7 le rappelle, les Israélites se sont rendus coupables d'idolâtrie au désert en se façonnant un veau d'or et en lui offrant des sacrifices. La réaction divine est conforme au péché commis: « Dieu se détourna d'eux et les *livra* au culte de l'armée du ciel » (Actes 7,42). Quant aux païens, Paul affirme en Romains 1,18-32 qu'ils subissent également la colère divine, car ils ont pu connaître Dieu et ne l'ont pourtant pas honoré. Ils sont *livrés* aux convoitises de leurs cœurs (v. 24), à des passions avilissantes (v. 26), à leur intelligence dénuée de jugement (v. 28). Enfin, les chrétiens eux-mêmes méritent de recevoir un châtiment semblable s'ils se montrent indignes. Ainsi, Paul condamne sévèrement le Corinthien qui vit avec sa belle-mère, esti-

mant qu'il faut « *livrer* cet individu à Satan pour la perte de sa chair, afin que l'esprit soit sauvé au Jour du Seigneur » (1 *Corinthiens* 5,5); de même, il écrit à Timothée : « Certains ont fait naufrage dans la foi; entre autres, Hyménée et Alexandre, que j'ai *livrés* à Satan pour leur apprendre à ne plus blasphémer » (1 *Timothée* 1,18-20). Selon ces trois catégories de l'humanité, tous les pécheurs sont susceptibles de faire l'objet d'un *paradounai* divin pour la perdition :

Les Israélites, qui se réjouissent, à la manière des Égyptiens, des œuvres de leurs mains, sont livrés à une idolâtrie sans mesure; les païens, qui se réclament de leur propre sagesse, connaissent la folie d'une immoralité effrénée; les chrétiens, qui ont méprisé la liberté des enfants de Dieu, se retrouvent simplement sous la puissance et la domination de Satan. Telle est l'œuvre de la colère de Dieu (§ 35, p. 480).

Nul ne peut se soustraire à la justice divine; devant le risque d'être livré par Dieu lui-même au pouvoir du péché, aucune présomption orgueilleuse ne saurait subsister. Au contraire, l'évocation du sort des réprouvés doit susciter un certain sentiment de solidarité : « Nous ne pouvons que reconnaître que nous avons mérité nous aussi la colère de Dieu dont l'Écriture nous dit qu'elle a éclaté contre eux » (§ 35, p. 489). Mais aussi, elle doit porter à s'interroger sur une possibilité de rédemption : qu'advient-il finalement du pécheur que Dieu a rejeté ?

Damien
Artiges

C'est ici qu'il faut revenir à la croix du Christ comme axe central du problème de la réprobation. Aussi sévère que soit la condamnation des pécheurs, elle n'exède jamais ce que Jésus Christ a lui-même souffert dans sa Passion. Sans avoir commis de péché, il se fait pourtant solidaire des pécheurs jusqu'à l'extrême : il accepte de souffrir « pour eux », c'est-à-dire non seulement en leur faveur mais aussi à leur place. En Jésus Christ, Dieu descend lui-même au plus profond de l'enfer de la réprobation, et c'est pourquoi une issue peut être encore espérée.

5. Le *paradounai* divin primordial

Dieu livre l'homme pécheur à lui-même et à Satan; c'est le sort du réprouvé. Mais d'autre part, et dans un même mouvement, il livre son fils Jésus pour le salut du pécheur. Or, ce second aspect de l'acte de livrer de la part de Dieu est en fait le premier, le plus originaire, celui que Barth nomme le « *paradounai* divin primordial » :

Manifestement, nous avons affaire ici au *paradounai* qui précède tous les autres en valeur et en importance. Avant que Judas ait livré Jésus, c'est Dieu (ou Jésus) qui l'a fait. Avant d'être un objet de la 'tradition' (ou 'transmission') apostolique, Dieu s'est 'transmis' lui-

même. Avant de 'livrer' dans sa colère les païens et les Juifs, il s'est livré, abandonné, sacrifié lui-même: il n'a pas épargné son propre Fils, mais il l'a livré pour nous tous (*Romains* 8,32) (§ 35, p. 483).

Contrairement à Judas qui livre l'autre sans se livrer lui-même, Dieu s'est avant toute autre chose livré en faveur de sa créature, et c'est pourquoi sa *paradosis* reste pure et juste en toutes ses différentes expressions, même lorsqu'elle implique le rejet du pécheur. Elle est inscrite au cœur du projet éternel de Dieu d'établir l'homme dans une relation d'amour avec lui. Dans l'histoire, ce projet prend la forme concrète de l'envoi du Fils par le Père, auquel correspond l'obéissance du Fils: l'amour éternel de Dieu pour l'homme repose sur ce double acte de «livrer» et de «se livrer», ainsi qu'en témoignent les textes pauliniens associant les deux thèmes de la *paradosis* et de l'*agapè* (*Romains* 8,32.35; *Galates* 2,20; *Éphésiens* 5,25).

Or, si vraiment Dieu veut aimer l'homme jusqu'au bout, si son choix de se livrer est entier, il doit en assumer tous les aspects, c'est-à-dire se livrer aussi pour l'homme pécheur livré au pouvoir de Satan, jusqu'à vouloir partager son sort de réprouvé. Autrement dit, même si le *paradounai* divin primordial est purement positif, en vue de la vie et de la bénédiction, il doit prévoir et intégrer la réprobation comme contrepartie négative. Cependant, encore une fois, l'extrême de la réprobation est la part que Dieu s'attribue à lui-même en Jésus Christ:

Nous ne connaissons personne que Dieu ait vraiment et définitivement abandonné à lui-même! Nous ne connaissons qu'un seul être abandonné et perdu, à savoir Jésus-Christ: il a été perdu (mais aussi retrouvé) afin que nul, en dehors de lui, ne le fût (§ 35, p. 490).

La réalité de la réprobation apparaît ainsi comme relative, seconde, par rapport à l'acte premier de Dieu qui est toujours et de toute manière salvifique, libérateur, de sorte que la puissance de la grâce l'emporte sur celle du péché. Pour Judas, pour les Juifs incrédules, comme pour tous les réprouvés, une issue vers le salut reste donc ouverte. Selon Barth, cette issue existe comme une «possibilité eschatologique». En effet, le réprouvé ne peut échapper de lui-même à la condamnation finale. Rien ne peut changer son état désespéré, si ce n'est cette limite ultime qui est le Christ en personne:

S'il y a malgré tout une lumière, une espérance pour eux, c'est uniquement parce qu'il existe un *eschaton*, une limite circonscrivant de l'extérieur leur situation sans issue. Cet *eschaton* [...] s'appelle Jésus-Christ (*Ibid.*).

Thème

Nul autre que Jésus Christ ne va jusqu'à l'extrême de l'amour et de la *paradosis* pour apporter le salut au réprouvé ; il représente la dernière chance de rémission au-delà de laquelle aucun espoir n'est plus permis. Parce qu'il s'agit d'une limite ultime, Barth qualifie cette possibilité d'*eschatologique*, ce qui suppose qu'elle doit être située aussi à l'ultime de l'horizon temporel.

6. Conclusion : la situation ouverte de la prédication apostolique

Dans le cours de l'histoire, jusqu'à cette limite eschatologique qui décidera du sort définitif de chaque homme, la figure de l'élus et celle du réprouvé restent mêlées. Judas lui-même, le modèle du réprouvé, demeure l'apôtre élu qui pourra saisir une ultime chance de s'ouvrir à la grâce du Christ. Tant que les deux figures ne sont pas strictement séparées, une indétermination subsiste entre elles, un espace qui permet encore le passage de l'une à l'autre. Barth présente cette situation contrastée « entre l'élection de l'homme par Dieu et sa nécessaire réprobation – comme étant la situation ouverte de la prédication⁶ ». En effet, la prédication est la manière dont le réprouvé est appelé à la foi en Jésus Christ pour passer du côté de l'élection ; c'est par elle que la volonté positive de Dieu en vue de l'élection peut encore atteindre le réprouvé, qui reste destiné à entendre l'Évangile même au plus profond de l'enfer. Barth en trouve la confirmation dans un passage de la première Épître de Pierre :

Damien
Artiges

Les *paradidontes* humains sont donc sous le règne du *paradounai* divin qui s'est accompli dans la mort de Jésus Christ, sous la puissance de la prédication qui en jaillit pour eux. Ils existent, ainsi que l'indique 1 Pierre 3, 19, comme ces 'esprits en prison' vers lesquels le Christ est descendu pour leur porter le *kerugma*. Il est vrai qu'ils sont des réprouvés, des esprits en prison ; mais il est plus vrai encore que le Christ a pénétré dans leur prison et qu'ils sont devenus l'objet de son *kerugma* (§ 35, p. 498).

Pour ces esprits en prison, Dieu veut se livrer lui-même et leur offrir la délivrance. Les réprouvés deviennent ainsi l'objet privilégié de la prédication, qui actualise pour eux la volonté divine de se livrer en Jésus Christ⁷. Jésus est donc le premier prédicateur de lui-même ; à sa suite,

6 « ... die offene Situation der Verkündigung » (§ 35, p. 490) ; « la situation entre l'élus et le réprouvé est et reste la situation ouverte de la prédication » (p. 475).

7 Vers la fin de sa vie, Barth a eu l'occasion de mettre ce principe en pratique dans son propre ministère : pendant de longues années, il est allé prêcher aux

prisonniers du pénitencier de Bâle, à l'invitation du pasteur Martin Schwarz qui en était l'aumônier titulaire. Un recueil de ces prédications a été publié en 1959, puis traduit en français : Karl BARTH, *Aux captifs la liberté. Prédications, 1954-59*, Genève, Labor et Fides, 1964.

la mission apostolique reçoit la charge d'annoncer au monde l'Évangile, en prolongement direct du *paradounai* divin primordial. La prédication de l'Évangile achève alors d'éclairer la situation énigmatique du réprouvé. En effet, Dieu ne veut pas le réprouvé, l'homme qui s'obstine à rejeter son élection ; en soi, le réprouvé n'existe que comme une ombre, comme l'objet d'un non-vouloir de Dieu. Il est celui que Dieu ne veut pas, mais Dieu continue de vouloir *pour* lui l'accueil de la foi et le passage à l'élection. Objet d'une volonté négative de Dieu, le réprouvé reste cependant concerné par l'aspect positif de la volonté élective de Dieu, dans la mesure où Dieu veut pour lui qu'il entende l'Évangile et qu'il soit restauré par la foi en Jésus Christ dans sa vocation d'élu. La livraison de Jésus au monde par la prédication de l'Évangile maintient ainsi tout au long de l'histoire l'unité entre les deux aspects positif et négatif de la *paradosis* divine. Elle place chaque auditeur devant un choix crucial : accueillir cette prédication, c'est accepter d'en devenir soi-même l'objet, en quelque sorte de se livrer à elle, c'est convertir l'attitude perverse de l'homme qui se saisit de Jésus Christ comme d'un objet à livrer pour entrer au contraire dans le mouvement vertueux de Dieu qui se livre.

Thème

Damien Artiges, né en 1967, est prêtre, membre de la Communauté du Chemin Neuf. Il poursuit des recherches en théologie comme doctorant à l'Institut d'Études Théologiques de Bruxelles. Il accompagne des retraites spirituelles et est impliqué dans la pastorale du diocèse d'Anvers en tant que recteur de la Basilique du Sacré-Cœur de Berchem.

La momie de Joseph, le livre de Josias

Garantie et péril de la tradition prophétique juive



Alfred
Bödenheimer

En entrant dans le discours biblique, il apparaît à certains endroits que plusieurs générations séparent les annonces de la réalisation des paroles divines du moment de l'annonce – le monde dans lequel la prédiction s'accomplira est tout différent de celui où elle fut prononcée. Ainsi celui qui reçoit l'annonce ne sera pas celui pour lequel ou du vivant duquel elle s'accomplira, et la génération qui vivra l'accomplissement sera à peine capable d'établir un lien de conséquence entre sa situation et celle de l'annonce. Dans le même temps un élément relie chaque fois, directement ou indirectement, le monde de l'annonce à celui de l'accomplissement. Le monde de l'annonce ne peut jamais avoir totalement disparu, là où se réalise le monde de l'accomplissement.

Citons deux exemples fameux : d'abord celui de l'alliance entre Dieu et Abraham au chapitre 15 de la Genèse : « l'alliance entre les mortels ». On y lit aux versets 12 à 16 (toutes les citations bibliques sont tirées de la Bible liturgique) :

Au coucher du soleil, un sommeil mystérieux tomba sur Abram, une sombre et profonde frayeur tomba sur lui. Dieu dit à Abram : « Sache-le bien : tes descendants seront des immigrés dans un pays qui ne leur appartient pas. On en fera des esclaves, on les opprimerait pendant quatre cents ans. Mais la nation qu'ils auront servie, je la jugerai à son tour, et ils sortiront ensuite avec de grands biens. Quant à toi, tu rejoindras tes pères dans la paix. Tu seras enseveli après une heureuse vieillesse. Tes descendants ne reviendront ici qu'à la quatrième génération, car alors seulement, la faute des Amorites aura atteint son comble. »

Ainsi le report de l'accomplissement de l'annonce est comme une garantie pour ceux qui la reçoivent. Bien peu lierait encore Abraham à ses descendants dans quatre cents ans, s'il n'y avait pas cet engagement divin. Mais admettons qu'Abraham sente, plus ou moins abstraitement, que sa vie est liée au destin de ses descendants plusieurs siècles après lui (et puisse plus tard passer au-delà du choc du quasi-sacrifice d'Isaac). Il faudra alors se demander dans quelle mesure ses descendants pourront encore se sentir liés à lui, et aussi, s'ils ne feront pas tout pour refouler l'annonce reçue par leur ancêtre (accablante pour

tant de générations, même si elle finira par être libératrice) et espérer que Dieu se corrigera lui-même, trouvera une solution plus clémentine. Le célèbre spécialiste de la Torah Jona Frenkel (1928-2012) a un jour attiré l'attention dans une conférence sur le fait que l'ancêtre Jacob, le petit-fils d'Abraham, tout comme son fils Joseph, qui deviendra vice-roi d'Égypte, ne semblent pas avoir le pressentiment (lié à l'annonce à Abraham) qu'avec le déracinement de la grande famille israélite ils favorisent la réalisation de ces quatre cents ans de corvée dans un pays étranger, qui avait été annoncée à Abraham – alors que l'on pourrait penser que cette peur fondamentale dominerait désormais dans la famille toute décision importante.

Quand vient finalement le moment de l'exode d'Égypte, les ossements de Joseph sont donc aussi ces éléments qui relient le monde ancien, c'est-à-dire le pays de Canaan dans lequel Joseph est né, à l'Égypte où il est mort. Joseph est le garant qui transmet et avertit que l'Égypte est le signe de l'inachevé. Le livre de la Genèse se clôt sur les versets suivants (*Genèse 50, 24-26*) :

Joseph dit à ses frères : « Je vais mourir. Dieu vous visitera et vous fera remonter de ce pays dans le pays qu'il a fait serment de donner à Abraham, Isaac et Jacob. » Joseph fit prêter serment aux fils d'Israël, en disant : « Quand Dieu vous visitera, vous ferez monter d'ici mes ossements. » Joseph mourut à cent dix ans. On l'embaumait et on le mit dans un cercueil en Égypte.

Thème

Ce n'est qu'à la libération de l'esclavage qu'il devient possible d'emporter les restes de sa dépouille au cours du long voyage à travers le désert pour accomplir son vœu. Même si à la fin Moïse se lève (et sa situation est suffisamment difficile) au nom du Dieu des trois ancêtres qui s'est révélé à lui dans le buisson ardent : ce fil ténu d'un lien immédiat à l'ancienne patrie à laquelle plus aucun Israélite vivant n'a de relation biographique depuis longtemps est nécessaire. Les ossements momifiés de Joseph, liés à la mission jamais complètement oubliée de les apporter de l'Égypte à sa terre natale, liés à la promesse renouvelée que Dieu fera remonter Israël, établissent ce rapport. Le testament de Joseph signifie que dans l'Exode ce n'est pas qu'une révolution contre l'oppression égyptienne qui se fait jour, mais un cercle qui se clôt et partant, le lien à la tradition abrahamique qui est éveillé pour les générations suivantes. Ces ossements seront surtout un guide muet durant les quarante ans de marche au désert – ils ne pourront pas être enterrés au désert. La momie de Joseph donne au pays de Canaan le caractère de nouveau pays ancien, pour reprendre le titre programmatique d'un livre de Theodor Herzl, qui seul permet la transformation de Canaan en pays d'Israël.

Le deuxième exemple d'une annonce dont l'accomplissement est retardé se trouve au deuxième livre des Rois. Ici l'annonce prend la direction opposée – ce n'est pas la délivrance qui est annoncée mais la destruction du royaume – et cela deux fois, à deux rois différents entre lesquels se trouve un laps de temps considérable. Le début de ce processus est extrêmement troublant : le roi Ézéchias, souverain très estimé par la narration biblique, loué pour sa crainte de Dieu, comment, après s'être remis d'une grave maladie, la faute de montrer tous ses trésors à un prince babylonien – celui-ci lui ayant envoyé une lettre et un présent à l'occasion de la fête de sa guérison. Cela lui est compté comme un acte d'orgueil et le prophète Isaïe lui annonce que le roi de Babel sera un jour en possession de tous ces trésors et que les fils d'Ézéchias seront au service de ce dernier. Bien que cela ne soit pas dit à Ézéchias immédiatement, il espère que cela n'advient pas de son vivant et ce qui nous est donné de la suite de son histoire est qu'il mène à bien un grand projet d'aqueduc – projet qui ne témoigne pas précisément de l'attente d'une catastrophe imminente (2 Rois, 20). Et effectivement presque cent ans s'écoulent encore jusqu'à ce que la prédiction s'accomplisse. Il y a les 55 années du règne du fils d'Ézéchias, Manassé, dépeint comme tout à fait tombé dans le culte païen, les deux ans du fils de Manassé, Amon qui est assassiné, ce qui conduit à un état de guerre civile (2 Rois, 21) et enfin les trente et une années du règne du petit-fils d'Ézéchias, Josias, couronné dès huit ans. Ce dernier est de nouveau présenté comme roi fidèle à Dieu, qui décide à un moment de son règne de rénover le Temple. Ce projet aussi témoigne plutôt d'une confiance en l'avenir. À quel point a-t-il encore présente à l'esprit l'annonce du déclin faite à son arrière-grand-père ? C'est peu clair. En tout cas c'est à l'occasion de ces travaux de rénovation qu'apparaît un livre de loi inconnu à Josias (s'il s'agit de toute la Torah, du livre du Deutéronome ou d'un autre écrit, est une question débattue). En tout cas c'est un livre qui contient aussi des annonces de malheur pour le cas où la loi ne serait pas respectée, puisque Josias tombe dans le désespoir et fait pénitence à cause d'elles. Mais la prophétesse Hulda annonce que les crimes des deux rois antérieurs et leur idolâtrie ont été si désastreux que la destruction est inévitable (il n'est plus question de l'orgueil d'Ézéchias comme cause de la destruction). Josias lui-même (comme son grand-père Ézéchias) n'aurait cependant plus à vivre cela (2 Rois, 22). Effectivement après la mort de Josias le royaume tombe rapidement en vassalité des Babyloniens, puis, alors qu'il se révolte, est totalement conquis et son temple détruit.

Alfred
Bodenheimer

Ici, le livre trouvé fait aussi figure, par-delà le mésusage du Temple, d'une continuité latente, qui contient, curieusement, aussi bien la loi que les conséquences de sa violation. La différence entre le livre trouvé et les restes de la dépouille de Joseph en Égypte consiste en ce que

l'existence des restes, tout comme le testament de Joseph devaient au moins être connus de quelques Israélites, tandis que la découverte du livre au cours de la rénovation du Temple constitua une surprise – manifestement, plus personne n'en connaissait l'existence et son contenu était inconnu des contemporains.

Dans l'exégèse juive on trouve d'amples réflexions sur la façon dont il a été possible que la Torah tombe si complètement dans l'oubli au royaume de Juda où se situait le Temple. Mais lorsque l'on regarde la tradition juive, ce n'est plus tant cette question-là qui émeut, que ce que cela signifie pour une culture de la tradition quand la transmission (au sens de la mission divine ou de l'annonce prophétique) menace toujours de nouveau de disparaître et qu'il ne reste de la corde pour les descendants qu'un fil tenu auquel tout tient. On peut sans doute décrire la conséquence de façon adéquate en la comprenant à la fois comme garantie et comme péril. La garantie consiste en ce que j'ai déjà appelé ailleurs « patience irréfrénée¹ ». La servitude des Israélites en Égypte devint le type d'un exil qui ne voulait presque plus finir et qui ne serait pourtant que le passage vers une libération bouleversante, messianique. Et le livre qui attendait alors, dans un coin du temple salomonien dénaturé, sa redécouverte par l'équipe de rénovation du roi Josias serait désormais l'élément central qui, au-delà de tout temps et lieu, assure la continuité et constitue la religion – pas seulement sous sa forme physique de Bible, mais dans l'élargissement d'une littérature rabbinique en constante croissance.

Thème

Cette littérature a son prédécesseur dans la fonction biblique des « scribes ». Le plus connu d'entre eux est le scribe Ezra qui, rentrant de l'exil à Babylone, introduit en Judée au v^e siècle avant notre ère les réformes qui marqueront la Judée du deuxième temple. Ezra est gouverneur du roi perse et, puisant à cette puissance (étrangère), il établit la Torah comme loi en Judée. Du fait qu'il fonctionne sous domination étrangère, ce temple n'est pas un symbole d'indépendance. Il est désormais surtout la manifestation d'une loi tenable dans son ensemble et non d'une délivrance qui pourrait d'une certaine façon être perçue comme un renversement socio-politique.

Ce n'est que quelques décennies après la chute de ce temple, au II^e siècle, que naît le premier mouvement messianique au sein du judaïsme, à une époque où, du moins en terre d'Israël, sous l'accablante domination romaine, au sein de la population juive devenue largement dés-

1 Voir Alfred BODENHEIMER, « Ungebremste Geduld – über jüdische Ankünfte », in *Die Politik. Magazin*

für Meinungsbildung, 9, novembre-décembre 2010, p. 4 s.

tabilisée, désintégrée, décentrée, l'élan messianique prend forme sous Bar Kokhba – avec les conséquences désastreuses d'une révolte matée. Après cela le moment de la délivrance sera longtemps très conceptualisé dans la pensée juive. Le philosophe juif des religions Jacob Taubes a constaté qu'alors :

Le judaïsme rabbinique [...] était très critique à l'égard des mouvements messianiques. Durant les 1600 ans de sa suprématie, on n'observe que de sporadiques et toujours éphémères mouvements messianiques qui ne laissèrent que quelques traces dans l'historiographie².

Ce n'est donc plus une momie, comme celle de Joseph en Égypte, mais une façon de donner de la continuité, déclarée transmission, nourrie par une culture presque excessive de la discussion et du débat au sujet de la juste interprétation et exécution de la loi, qui a porté le judaïsme à travers le temps. Cela n'alla pas sans dérangements intérieurs et extérieurs, sans poursuites, éparpillements, conversions entièrement ou à demi forcées aux religions monothéistes majoritaires. Mais cela généra un métadiscours de la tradition dont le rayonnement était finalement en mesure de surmonter ces troubles. Et plus encore : la tradition généra en elle-même une telle dynamique que le moment de la délivrance comme objectif était théorique plutôt que pratique. La tradition et sa préservation s'étaient placées au centre de ce qui constituait le judaïsme.

Alfred
Bodenheimer

Cela ne signifie pas que le thème du messie dans son ensemble ne jouait pas de rôle dans la littérature rabbinique. Le chapitre 11 du traité Sanhedrin du Talmud par exemple ne parle pas seulement de la résurrection des morts, mais bien aussi des caractéristiques du messie et de sa venue. L'ambivalence face à cette attente se reflète dans la différence entre les érudits. Un sage nommé Ula explique par exemple : « Que le messie apparaisse dans un avenir proche. Moi cependant je ne souhaite pas le voir. Raba dit la même chose. Mais Rav Josef a dit : je prie pour sa venue aux jours de ma vie, et que j'aie le privilège de m'asseoir à l'ombre de son âne. » (BT Sanhedrin, 98b) Il est particulièrement intéressant que soit demandé (aux dires d'un autre érudit) à Raba, qui souhaite ne pas voir le Messie, si l'étude de la Torah et les bonnes œuvres le sauve-

2 Jacob TAUBES, *Scholems Thesen über den Messianismus überprüft*, in: J. TAUBES, *Der Preis des Messianismus. Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*, éd. Elettra STIMILLI, Würzburg 2006, p. 41–51; 48. Tauber a en vue la période qui sépare la révolte échouée de Bar

Kokhba honoré comme messie (135) du mouvement de Sabbatai Zevi (mi-XVIIe siècle). On pourrait cependant avancer l'éclosion moderne d'un messianisme actif au sein du judaïsme à l'apparition de deux prétendants non négligeables : Asher Lemlein (1502) et Salomo Molcho (1529).

raient de ce sort. C'est justement la garantie de la fréquentation de la Torah par l'étude ou la pratique qui doit « sauver » d'avoir à connaître le messie.

Le développement halachique de Maïmonide au sujet des « Rois » au sein de sa Mishne Torah peut aussi être lu comme une vision de délivrance située dans le futur (qui renie en même temps la possibilité d'une réalisation à la lettre des promesses prophétiques utopistes). Mais garder celle-ci en vue ne signifie pas la provoquer activement ou même seulement la désirer.

On peut dire que la tradition juive s'est longtemps trouvée dans la situation dialectique d'un conservatisme dominant avec un potentiel révolutionnaire sous-jacent. Celui-ci est toujours resté disponible puisqu'une tradition sans téléologie d'une délivrance ne serait pas viable. Mais puisque finalement l'accomplissement (toujours différé temporellement) de l'annonce est aussi une partie constitutive de la tradition, les moments d'irruption de la promesse messianique ne pouvaient pas être réprimés à long terme.

Thème

Le plus récent et durable instant de l'irruption de la promesse messianique peut être perçu dans l'avènement du sionisme. Intuitivement, dans son ouvrage *Le Pays des Hébreux* paru en 1937, récit de son voyage en Palestine en 1934, Else Lasker-Schüler a choisi la métaphore de la momie pour décrire le saut de tradition qui y était lié :

Après les temps anciens, ce fut HERZL, le Melech mort, le guide vivant, immortel, Theodor HERZL, qui déplaça avec le papyrus de son cœur le plan de reconstruction du pays des Hébreux. Il commença à déterrer la momie digne de crainte et d'honneur. Amen³...

Il est clair qu'Else Lasker-Schüler, dont les poèmes et représentations donnent au Joseph biblique une place importante, a eu en vue la métaphore de la momie de Joseph, si importante pour l'histoire d'Israël, quand elle a écrit cette phrase. Antérieurement j'ai remarqué qu'il était peu clair si momie désignait ici la terre d'Israël ou les Juifs⁴. Entre-temps m'est venue une troisième signification. Ce n'est pas d'abord la momie, mais son déterrement qui est au premier plan, de sorte que les deux processus de préservation de la tradition décrits plus haut (tradition qui ne tient plus qu'à un fil) s'unissent : la momie de Joseph avec sa

3 Else LASKER-SCHÜLER, *Werke und Briefe. Kritische Ausgabe*, tome 5: *Prosa. Das Hebräerland*, édité par Karl Jürgen Skrodzki und Ita Shedletzky, Francfort-sur-le-Main, Jüdischer Verlag,

2002, p. 12.

4 Alfred BODENHEIMER, *Wandernde Schatten. Ahasver, Moses und die Authentizität der jüdischen Moderne*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2002, p.109.

mission testamentaire qui garantit le lien au pays de Canaan rencontre ici le livre qui était caché dans le temple et devait de nouveau être déterré pour entrer dans la conscience du roi Josias et ainsi dans celle du peuple.

La charge eschatologique du sionisme, qui déborde les positions d'un mouvement nationaliste classique même chez les sionistes laïques (ce qui était déjà rendu évident par la fixation géographique sur la terre d'Israël comme objectif sans alternative d'un auto-accomplissement national), rendait Taubes extrêmement sceptique envers ses revendications. Il considérait en effet que l'idée messianique y glissait de l'intériorisation à une puissance de transposition extérieure.

Si l'on veut entrer irrévocablement dans l'histoire, il faut urgemment se prémunir de l'illusion que la délivrance se situerait sur le terrain de l'histoire. Toute tentative de réaliser la délivrance sans transformation de l'idée messianique au niveau de l'histoire conduit tout droit à l'abîme⁵.

Comme pour d'autres intellectuels juifs-allemands du xx^e siècle (comme Margarete Susman) la transposition de la souveraineté juive en la formation d'un propre État, était, même après l'Holocauste, ce saut de la tradition dans l'histoire que Taubes considérait comme l'éclatement de l'existence juive. Il se tournait ainsi polémiquement vers Gershom Scholem à qui il reprochait de continuer une classification indifférenciée, suite des dichotomies du Moyen-Âge, en cristallisant le messianisme chrétien dans une forme intériorisée et le messianisme juif dans une forme 'publique'.

Alfred
Bodenheimer

Du point de vue de l'étude de la tradition, la question se pose un peu différemment : qui décide que la fin de la latence a lieu et juge de la tradition à partir de cette fin ?

Si l'on transpose immédiatement la question au sionisme, on peut distinguer entre le sionisme laïque qui se comprit consciemment comme négation de l'exil (hébreu : *shlilat hagalut*) et le sionisme national-religieux tel que le représentait par exemple Rabbi Abraham Jizchak Kook. Ce dernier voyait dans l'exil une longue phase de disposition juive au sacrifice au sein d'un processus continu de délivrance qui tendait, avec le retour des Juifs dans le pays, vers une phase nouvelle, immédiatement orientée messianiquement (et ainsi à une existence échappant à la science historique). Il considérait les juifs laïques

5 TAUBES, *Scholems Thesen* (cf. n. 2), p.51.

comme 'âne du messie' qui, sans d'abord en comprendre le sens, faisaient avancer l'œuvre de délivrance par leurs activités principalement fondées historico-matériellement et percevaient dans l'établissement d'un État un but en soi⁶, tandis que de son côté, le courant nationaliste religieux voyait l'existence de l'État comme le « premier germe de notre délivrance⁷ ». De cette vision processuelle de l'événement de délivrance naît aussi une interprétation théologique – répandue dans certains pans des mouvements nationaux religieux – de la conquête de la Cisjordanie en 1967, qui n'est plus d'abord interprétée comme politico-sécuritaire, mais théologico-libératrice et pour cela comme un événement irrévocable du fait de la volonté divine.

Thème

C'est justement par les bouleversements mais aussi les restructurations historiques radicales les plus récentes que l'on comprend combien fort a été, par-delà les barrières idéologiques, l'héritage du modèle juif de tradition, alimenté par la transposition, réalisée rétrospectivement, d'une promesse à peine encore reconnaissable. Même en ayant conscience de ce qui est annoncé, il y a toujours de très bonnes raisons de continuer à vivre : c'est ce qu'ont fait Joseph et Jacob lors de l'établissement des Israélites en Égypte, ou Ézéchias par la construction d'un aqueduc et Josias par la rénovation du temple. La promesse n'était pas programmable, sa réalisation ne fut reconnue ou déclarée reconnue qu'*a posteriori*. C'est par ce dernier élément que le sionisme (laïque comme religieux) se distingue de l'antisionisme juif, qui (dans sa version laïque) a totalement renié l'idée de promesse et, par conséquent, d'accomplissement ou qui (dans sa version religieuse) regarde l'État d'Israël comme la prétention d'arrogants juifs de la modernité qui théologisent en transposant indûment ce qui est à recevoir de Dieu. Dans sa forme la plus extrême – un écrit du chef spirituel du mouvement Satmar, Rabbi Joel Teitelbaum – cette prétention est même considérée comme une cause de l'Holocauste. Ici la tradition est radicalement lue et vécue comme suffisant pleinement et comme étant la cause de l'existence du judaïsme.

6 Un livre de l'auteur laïque Sefi RACHLEVSKY, *L'Âne du messie*, qui attaquait frontalement l'idéologie du Rabbi Kook décédé en 1935, déclencha une vive controverse en Israël à la fin des années 90. Il semble que Rachlevsky ne soit pas fidèle à la pensée de Kook quand il l'interprète comme une ruse de l'orthodoxie que les laïques utilisent pour arriver à un État avant de la marginaliser. Il est bien plutôt attesté que Kook, contrairement à la plupart des chefs religieux, se souciait de donner au sionisme laïque une fonction constructive au sein

du scénario messianique qui se déployait à ses yeux.

7 Cette formule se trouve dans une prière à l'intention de l'État d'Israël qui est dite dans beaucoup de synagogues le jour du sabbat. Une attribution à Rabbi Kook ne peut être attestée par ses écrits et serait illogique, étant donné qu'il ne vivait plus au moment de la naissance de l'État. Ce sont plutôt le premier grand rabbin d'Israël Jizchak Herzog et le futur prix Nobel Samuel Josef Agnon qui sont considérés comme les auteurs de la formule.

Quoi qu'il en soit, les discours politiques juifs modernes sont presque incompréhensibles si l'on néglige la relation complexe entre promesse et accomplissement. La tradition juive est bien plus que le maintien des coutumes avec lequel on la confond trop souvent. C'est plutôt un concept chargé d'une idée politique et d'une vision du monde qui contient – en fonction des situations historiques et de leur interprétation – garantie et péril, et dont le caractère explosif ne vient de nouveau au jour qu'à notre époque.

(Traduit de l'allemand par Noémie Piacentino. Titre original: Josefs Mumie, Josias' Buch. Gewähr und Gefahr jüdischer Traditionsideologie)

Alfred Bodenheimer, né en 1965 à Bâle, (Suisse) est professeur de littérature juive et d'histoire religieuse à l'Université de Bâle. En plus de publications scientifiques: Haut ab! Die Juden in der Beschneidungsdebatte, Göttingen 2012; Ungebrochen gebrochen. Über jüdische Narrative und Traditionsbildung, Göttingen 2012, il est également auteur de plusieurs romans policiers: Kains Opfer. Nagel & Kimche, München 2014; Das Ende vom Lied. Nagel & Kimche, München 2015; Der Messias kommt nicht. Nagel & Kimche, München 2016.

*Alfred
Bodenheimer*

Dossier

De quelques convertis du xx^e siècle

Dossier

Le xx^e siècle fut riche en conversions d'intellectuels au catholicisme. *Communio* entreprend d'en retracer quelques-unes, parmi les moins connues : la grâce est à l'œuvre de façon souvent surprenante, et de bien des manières. Après Max Jacob (1876-1944) et Jean Hugo (1894-1984), ce numéro retrace l'itinéraire croyant de Manuel García Morente (1886-1942) et de Ali Mulla-Zadé (1882-1959).



Manuel García Morente, une conversion peu ordinaire



Ángel
Manuel
Rodríguez
Castillo

Éléments biographiques

Manuel García Morente, exemple de conversion spectaculaire, est né le 22 avril 1886 à Arjonilla (Jaén, Espagne), fils de parents dont les convictions religieuses étaient très différentes. Son père, G. García Copas était médecin et sa mère Casiada Morente Serrano, était une femme profondément religieuse, en contraste avec la pensée athée et voltairienne radicale de son mari, sous la tutelle unique duquel Morente resta à 9 ans, à la mort de sa mère. Ils s'établirent rapidement à Grenade, où il commença ses études que, selon le souhait de son père, il poursuivit en France, d'abord au Lycée National de Bayonne, et plus tard à l'université de Bordeaux où il obtint le diplôme de Licencié es-Lettres. Il partit pour Paris et, bien que le souhait de son père fût qu'il étudiât la Médecine, lui se dirigea très vite vers la philosophie, obtenant en deux ans la licence en Sorbonne. Au Collège de France, il assista aux cours d'Henri Bergson, qui le marquèrent profondément, et très vite il se démarqua de la philosophie prédominante issue du positivisme sociologique de Durkheim, attiré qu'il était par la vitalité bergsonienne.

De retour en Espagne en 1908, il devint dès en 1909 professeur à l'Institution Libre d'Enseignement¹ où il entra en contact avec toute la pensée «acatholique» et «areligieuse» de Francisco Giner de los Rios. Une bourse lui permit de partir ensuite en Allemagne. À Munich il assista aux cours de Hans Lipps², et à Berlin aux leçons de Cassirer sur Leibnitz et de Georg Simmel sur l'esthétique de la musique.

En 1911, de retour en Espagne, il présenta à l'Université Centrale de Madrid³ sa thèse de doctorat, sur l'esthétique de Kant. Il repartit étudier en Allemagne, cette fois-ci à Marburg, attiré par la philosophie néokantienne. Il y assista aux cours d'Hermann Cohen, de Paul Natorp et de Nicolai Hartmann.

En 1912, de retour à Madrid, il obtint à l'Université la chaire d'Éthique, devenant ainsi, à 36 ans, le plus jeune professeur de l'Université espagnole.

L'année suivante, il épousa Carmen García del Cid, qui lui donna deux filles. Auprès de cette fervente

1 L' Institución Libre de Enseñanza est un établissement d'enseignement privé laïque fondé en 1876 par Francisco Giner de los Ríos en réaction contre l'enseignement public confessionnel.

2 Hans Lipps (1889-1941), médecin et philosophe, élève de Husserl.

3 Devenue en 1968 l'Universidad Complutense de Madrid.

chrétienne, il devait revivre dans son couple la situation qu'avaient connue ses propres parents. Étant donné leur disparité de croyances, ils s'accordèrent un total respect en matière de religion et d'éducation confessionnelle de leurs filles; l'une d'entre elles entra en religion.

Il fut doyen de la Faculté de Philosophie et Lettres — «probablement le meilleur de tous les temps», selon Julián Marías⁴ —, et sous-secrétaire de l'Instruction Publique. Tout en exerçant son métier d'enseignant, il développa une intéressante activité de traducteur. *La Crítica del juicio* (1914), *la Crítica de la razón práctica* (1918) et *la Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1921) sont quelques-unes de ses traductions de Kant qui circulent encore en Espagne. Il traduisit aussi Spengler, Rickert, Simmel, Husserl et Brentano.

Parmi ses œuvres originales, on compte, entre autres, *La filosofía de Kant*, *La filosofía de Henri Bergson*, *Ensayos sobre el progreso*, et surtout *Las lecciones preliminares de filosofía*, fruit du cours qu'il donna à l'Université de Tucumán en 1937. Sténographiées puis relues par l'auteur, leur publication conserve le style enlevé de l'oral. Après sa conversion, il publia: *La razón y la fe en Santo*

Tomàs de Aquino (1940), *El clasicismo de Santo Tomàs de Aquino* (1942), *Análisis ontológico de la fe* (1942), *La idea filosófica de la personalidad en San Juan de la Cruz* (1942). Après sa mort, ont été publiées *Idea de la hispanidad*, *Ensayos* (1945), et *Ejercicios espirituales* (1961). En 1996, ses *Obras completas* furent publiées en quatre tomes en Espagne.

Par son amitié fidèle, il rejoignit le travail intellectuel et la pensée de José Ortega y Gasset pour qui il avait une grande admiration et dont il se considéra comme le disciple, bien qu'ils aient presque le même âge⁵.

Au début de la guerre civile, après avoir été destitué de sa chaire pour raisons idéologiques, averti par son ami et compagnon de cercle universitaire Julián Besteiro⁶, craignant pour sa vie, il partit pour Paris.

Son séjour à Paris pendant la guerre civile, loin de sa famille qui était restée en Espagne (ses filles et ses petits-enfants, — son épouse étant déjà morte et son gendre ayant été assassiné dès les premiers jours de la guerre⁷) fut une étape décisive dans sa transformation spirituelle.

Il gagna sa vie en travaillant à l'élaboration d'un dictionnaire fran-

4 «El nivel de Manuel García Morente» dans ABC, Madrid, 12 décembre 1996.

5 «J'ai fait la connaissance de don José Ortega y Gasset il y a vingt-sept ans [...]. Durant ces vingt-sept années, l'amitié fraternelle qui nous a unis n'a jamais été assombrie par un seul nuage» (*Carta a un amigo: Evolución filosófica de Ortega y Gasset*, dans *El Sol*, 8 mars 1936).

6 Julián Besteiro Fernandez (1870-1940) est une des grandes figures intellectuelles de la génération dite «de 98». Il mourut à la prison sévillane de Carmona.

7 L'assassinat de son gendre fut décisif dans sa décision de quitter Madrid, car on l'avait averti que lui-même pouvait être le suivant. Il appréciait et admirait son gendre dont il reconnaissait la conduite et la foi religieuse malgré sa propre aréligiosité.

çais-espagnol pour les éditions Garnier, tout en multipliant les démarches pour faire sortir sa famille d'Espagne. Quand enfin, après de nombreux contretemps et périodes de crainte et d'angoisse, il arriva à les avoir près de lui, il accepta la proposition de cours de philosophie à Tucumán (Argentine). Il y partit et assura à l'université les *Lecciones preliminares de Filosofía*, que nous avons déjà mentionnées. Dans ces cours, on observe déjà quelque chose de ce qu'il était en train de vivre et de penser depuis ce qu'il appellera lui-même «le fait extraordinaire» qu'il avait vécu lors de son séjour à Paris: le professeur, ébranlé, termine le cours sur la future évolution de la Philosophie par une métaphore pleine de sous-entendus:

Maintenant commence la troisième navigation de la philosophie. Nous autres, il est probable que nous ne la verrons peut-être pas s'accomplir de notre temps et que nous la contemplons seulement dans ses premiers élans, s'éloignant de plus en plus. Mais la proue des bateaux, comme dit Ortega, chemine vers un continent à l'horizon duquel se dessine le haut promontoire de la Divinité⁸.

À propos de ce livre, Julián Marías écrit:

Il fut pensé et écrit dans la phase clé de la vie de son auteur. C'est le moment où sa vie antérieure est remise en question, comme homme privé et dans sa famille, comme intellectuel et professionnel, comme Espagnol momentanément exclu de sa patrie. Il entre dans une profonde remise en cause de lui-même. Il approfondit ce qu'Unamuno appelait le plus profond de l'âme. En Argentine, il retrouve la sérénité et l'équilibre. Il reste lui-même mais ce n'est plus pareil. Il ne se considère pas encore catholique, mais en quelque sorte, il se sent autre; il vit dans une situation «d'appel», autrement dit de vocation⁹.

En 1938, après une intense période de maturation religieuse à partir du «fait extraordinaire» déjà mentionné, il revint à la foi catholique et, après un séjour au Séminaire, fut ordonné prêtre, partageant son ministère avec ses cours à l'Université Centrale. Il mourut deux ans plus tard à Madrid, le 7 décembre 1942.

Ángel
Manuel
Rodríguez
Castillo

Processus de conversion

García Morente passe à Paris par une période difficile aussi bien sur le plan économique, sans revenus assurés, que sur le plan familial: éloigné de ses filles et de ses petits-enfants, il craint pour leur vie en Espagne. Son parcours le conduit à s'approcher

de la foi, mais c'est une foi purement déiste, dans laquelle il refuse à l'Être Suprême tout lien avec l'homme ou toute responsabilité vis-à-vis de lui. Par la suite, il qualifiera lui-même ces pensées d'«orgueil intellectuel». Plus tard, il explique tous ces doutes et dif-

8 García MORENTE, M, *Lecciones preliminares de Filosofía*, Losada, Buenos aires, 1943, page 314.

9 Prologue de Julián MARIAS aux *Leçons...*, Madrid, éditions Encuentro, Madrid, 2000.

ficultés et comment, dans ce contexte, l'expérience vécue du « fait extraordinaire » suppose un changement radical de vie et d'horizon de pensée.

Ce « fait extraordinaire », il le raconte par la suite en un récit complet et détaillé à don José María García Lahiguera (1903-1989), directeur spirituel du Séminaire de Madrid, futur Évêque de Huelva et Valencia, confiant à son jugement toute l'interprétation et les conséquences de l'événement. *« Le fait se produisit dans la nuit du 29 au 30 avril 1937, à peu près à 2 heures du matin »*¹⁰.

Ce « fait extraordinaire » consista en une profonde conscience vécue de la présence proche et réelle de Jésus Christ. Après des moments difficiles, comme l'était tout son séjour à Paris, presque sans espoir au point de penser au suicide, dans de grandes craintes surtout pour sa famille, l'audition à la radio de *L'enfance du Christ* de Berlioz produisit un profond choc émotionnel dans sa sensibilité qui libéra un processus de conversion d'une vigueur nouvelle et profonde. Il le raconte en ces termes :

Je suis resté à genoux un grand moment, m'offrant mentalement à Notre Seigneur Jésus-Christ tout simplement avec les mots qui me venaient à l'esprit. J'ai évoqué mon enfance. J'ai évoqué ma mère [...] je me suis souvenu de pas-

sages du Notre Père [...] une immense paix s'était emparé de mon âme [...] je me voyais moi-même devenu un autre homme [...] et prostré, à genoux, le regard perdu dans l'horizon lointain des toits de Paris, j'ai récité de nouveau avec ferveur le Notre Père, remettant toute ma volonté entre les mains percées de Notre Seigneur Jésus-Christ.

Ensuite, avec une technique digne du meilleur romancier, il continue le récit jusqu'au point culminant de l'expérience vécue :

Ici, il y a un manque dans mes souvenirs si minutieux. J'ai dû m'endormir [...] Je ne peux dire exactement ce que je ressentais : peur, angoisse, appréhension [...] Je me levai et j'ouvris toute grande la fenêtre. Une bouffée d'air frais me fouetta le visage. Je tournai mon visage vers l'intérieur de la chambre et je restai pétrifié. Il était là, Lui. Moi, je ne le voyais pas, je ne l'entendais pas, je ne le touchais pas. Mais Lui était là. Dans la chambre, il n'y avait pas d'autre lumière que celle d'une de ces petites lampes électriques, et une ou deux bougies dans un coin. Moi, je ne voyais rien, je n'entendais rien, je ne touchais rien. Je n'avais aucune sensation. Mais Lui était là.

Il fait un récit très détaillé de cet événement et raconte comment, des années après, l'impression de ce qu'il a vécu demeure vivante. Il explique qu'il a étudié et réfléchi sur son cas

10 Ce processus que vit García Morente est un exemple éclatant de ce que H. Jürgen Baden appelle « conversion classique » : À un moment donné « – l'heure de la grâce, le Kairos –, l'irruption métaphysique se produit avec une telle violence qu'elle anéantit immédiatement l'existence ancienne. Le vieil homme s'enfonce et meurt, et naît l'homme nouveau ; des années plus tard, le converti peut encore rendre compte en détails de cet événement. Ainsi donc, la conversion peut être notée dans la biographie comme toute autre date » (*Literatura y conversión*, Éditions Guadarrama, Madrid, 1969, page 15).

avec toutes les capacités d'analyse et de synthèse qu'il tenait de sa préparation philosophique et, dans un discernement consciencieux, il se formule à lui-même toutes les objections et présente toutes les explications possibles, naturelles, psychologiques, sentimentales... que pourrait avoir le « fait ». Mais il continue de croire à la certitude de sa réalité. Il l'appelle « perception sans sensations », bien que cela « en bonne science psychologique ne se conçoive pas bien », et un peu plus loin, « perception purement spirituelle ».

L'analyse profonde et sincère que García Morente continue de faire du phénomène se poursuit par une proclamation de doute face à son indigité personnelle. Il affirme que peut exister « cette perception spirituelle de la présence de Notre Seigneur », et il trouve la description d'un processus semblable dans la Vie de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, dans l'expérience qu'elle-même raconte au chapitre XXVII ; mais le doute lui vient du fait que cela se soit produit chez lui qui se sent absolument indigne, d'une part parce que « toute la série des péchés les plus abjects avait été parcourue par mon âme », d'autre part en raison de « la superstructure doctrinale et idéologique dans laquelle il vit ».

Il ne lui semble pas non plus que ce soit une illusion diabolique en raison de l'effet produit en lui, à savoir « une résolution inébranlable, maintenue sans faillir jusqu'à aujourd'hui – Dieu veuille continuer de la soutenir de sa grâce ! - au milieu de mille diffi-

cultés et obstacles, de me consacrer [...] au service de Dieu ».

L'ultime explication rationnelle qui lui vient à l'esprit peut être celle d'un état pathologique ou bien d'une hallucination de sa sensibilité, mais il doute aussi de ces explications car il n'a jamais ressenti aucune sorte d'hallucination, bien qu'il soit doté d'une imagination et d'une sensibilité « intenses et abondantes ».

Cette narration et l'autocritique que développe García Morente à propos du « fait extraordinaire » sert à l'auteur pour demander à son directeur spirituel, García Lahiguera, l'explication qu'il en donne et son aide, car il n'a jamais parlé à quiconque de cet événement ni ne pense le faire.

Les dernières pages du récit exhaustif de García Morente sont consacrées aux décisions que l'auteur a été amené à prendre à partir de cette expérience. « Le lendemain du fait, je pris déjà la résolution de me consacrer à Dieu et d'embrasser l'état sacerdotal. » Dans ces moments-là, toutes les prières que les êtres chers avaient faites pour lui apparaissent évidentes :

Ma sœur, quelques heures avant sa mort, me fit venir auprès d'elle et, seul à seul, en termes de profonde exaltation, me parla avec la tendresse d'une mère, me faisant promettre que, si un jour la grâce de Dieu Notre Seigneur venait me visiter, je ne lui opposerais pas de résistance. Je le lui promis, en effet, et depuis ce jour j'en fus impressionné et préoccupé¹¹.

Ángel
Manuel
Rodríguez
Castillo

11 Lettre à Carmen Perales, amie de la famille, qui lui avoue qu'elle priait pour sa conversion sur demande de Guadalupe, la sœur de Manuel. Cité par Contreras Espuny, José María.

Dossier

Désireux d'approfondir tout ce qu'il était en train de vivre, il fait des démarches pour se retirer un temps à l'Abbaye de Ligugé près de Poitiers, mais, alors qu'il avait déjà décidé d'y aller, il reçoit la grande nouvelle de l'arrivée de ses filles et de ses petits-enfants à Paris. Il reporte cette retraite et part avec toute la famille en Argentine où il demeure jusqu'au milieu de 1938, donnant cours et conférences à l'Université de Tucumán et dans tout le pays. La délicatesse et la finesse de son esprit le font douter de sa persévérance, alors qu'il est dans l'obligation de revenir aux cours de philosophie pour gagner sa vie. Cependant, il dit au destinataire : *« Avec l'aide de Dieu, j'ai triomphé de tous les dangers. J'ai essayé – je crois que j'ai réussi – de donner à mes cours à l'Université de Tucumán un certain détachement en ce qui concerne les problèmes touchant à la sainte religion »*.

Il décide de rentrer en Espagne et, pendant le voyage, il fait part à ses filles de sa nouvelle situation spirituelle. L'une d'entre elles le raconte avec beaucoup d'émotion. Après avoir expliqué que son père leur a donné rendez-vous dans la salle à manger du bateau après le dîner, elle relate ensuite les paroles de son père :

« Je sais que vous désirez savoir le motif qui nous fait revenir en Espagne plus tôt que prévu [...]. Je vais vous lire une lettre que j'ai écrite il y environ un mois à l'Évêque de Madrid. Elle explique

tout » [...] et prenant le carnet qu'il avait devant lui, d'une voix tremblante d'émotion, il se mit à lire. Par moments sa voix devenait plus ferme, presque normale, d'autres fois, aux passages les plus profonds, elle devenait tremblante, presque brisée par l'émotion. Nous écoutions en profond silence. Nous ne nous regardions même pas entre nous; une seule fois, j'ai levé les yeux. Ma sœur, face à moi, écoutait mon père, le regardant les yeux grands ouverts au travers de ses lunettes de myope [...]. Il faut savoir tout ce que mon père était pour nous, tout l'amour, toute l'admiration, toute la dévotion sans limite que nous ressentions pour lui; tout ce que nous avions demandé, espéré, et pour ma part désespéré: sa conversion. La part la plus sensible de nous vibrat. Ceux des lecteurs qui ont connu mon père, qui ont entendu sa voix, peuvent comprendre mieux l'enchantement de cette lettre, lue par lui et pour nous dans le silence chargé d'arômes de cette nuit-là, sur le bateau qui se balançait. Nuit profonde, constellée d'étoiles, en Amérique du Sud¹².

Dès son arrivée en Espagne, il contacte don Leopoldo Eijo-Garay, Patriarche-Archevêque de Madrid, avec qui il avait été en relation lorsqu'il était professeur à l'Université (il s'était retrouvé avec lui dans un jury de soutenance), et que lui, le déiste areligieux, admirait, pour sa formation philosophique et culturelle. Il le rencontre à plusieurs reprises, ce qui le mène à la confession et à ce qu'il appelle « la seconde Première communion », administrée par l'Ar-

12 Texte tiré du récit de sa fille aînée, María Josefa, cité par M. de IRIARTE, *El profesor García Morente, sacerdote*, Espasa Calpe, Madrid, 1953, page 46.

chevêque lui-même lors d'une messe dans sa chapelle privée, à laquelle assistent avec beaucoup d'émotion ses deux filles. Quelques jours après, dans une lettre à Serapío Huici, également ami de Ortega, Morente écrit :

J'ai l'immense consolation d'avoir été gratifié par Dieu du bonheur de sa divine grâce, qui me rend profondément heureux et me donne enfin un sens clair et sans équivoque de la vie et de son orientation concrète, ce qui emplit mon âme de la paix indestructible de qui ne craint rien et se confie pleinement en Dieu.

Dans ce Morente qui a rencontré Dieu nous découvrons l'enthousiasme du néophyte, qui ne le quittera plus tout le reste de sa vie. À partir de ce moment, décidé à être prêtre, il commencera un processus de conversion intellectuelle, pour envisager tout l'édifice théorique de sa philosophie à la lumière du christianisme. Il abandonnera le Kantisme, en même temps qu'il fera, avec grand enthousiasme, la découverte de saint Thomas d'Aquin et de toute la philosophie scolastique, au point de mourir avec *La Somme théologique* entre les mains.

En chemin vers le sacerdoce

En accord avec l'archevêque de Madrid, García Morente se retire chez les Mercédaires de Poyo, à Pontevedra, où il passe un temps de formation et de retraite, en attendant de pouvoir entrer au Séminaire. De son séjour à Poyo, quelques-uns de ceux qui ont vécu avec lui se souviennent qu'il faisait partie de la Schola, car il était bon musicien et jouait du piano, et que ce qui l'enthousiasmait surtout était la récitation de l'Office Divin. Son accompagnateur au monastère, le Père Vásquez, anticipant les craintes que la situation de Morente provoquait dans quelques sphères ecclésiastiques, affirme que « Morente fit tout ce que l'on peut exiger d'un homme pour démontrer qu'il est un bon chrétien ».

En raison de la guerre civile, parce que Madrid était aux mains du gouvernement républicain, le Séminaire était fermé et les séminaristes dispersés. En septembre 1939, après la

fin de la guerre, dans un édifice en très mauvais état, García Morente obtient enfin d'entrer au séminaire. Par permission spéciale du Recteur, il sort tous les matins donner ses cours à l'Université, dans la chaire où il a été réintégré, mais le reste du temps il se comporte au séminaire comme un simple élève, assistant ponctuellement aux cours, occupant sa place dans les processions ou au réfectoire, s'entretenant simplement avec les autres élèves, plus jeunes et infiniment moins bien préparés que lui. De ce comportement, García Lahiguera dit : « Les séminaristes l'aimaient beaucoup, pour sa simplicité et sa bonté, et lui y correspondait, vivant parmi eux très naturellement. Il gagnait la sympathie de tous. »

Il suit un plan d'études adapté aux conditions particulières de sa vie et à sa formation antérieure, mais il participe à toute la vie du Séminaire

Ángel
Manuel
Rodríguez
Castillo

exactement au même niveau que les autres. Il achève ses études en moins de deux ans, et au cours du dernier trimestre de 1940 il reçoit la tonsure, les ordres mineurs et les ordres majeurs. Il est ordonné prêtre le 21 décembre et célèbre sa première messe le 1^{er} janvier 1941 dans la chapelle du Collège de l'Assomption où sa fille religieuse était professe.

C'est précisément comme aumônier de ce Collège de l'Assomption, rue Velázquez à Madrid, que García Morente exerça son ministère, en même temps qu'il donnait des cours à l'Université Centrale et continuait par ses études ce que nous pourrions appeler « la christianisation » de ses convictions philosophiques antérieures ; il prétendait en effet faire avec Kant quelque chose de semblable à ce que saint Thomas avait fait avec Aristote.

Il visitait fréquemment la prison de Yeseras où se trouvaient, détenus dans l'attente de l'étude de leurs dossiers, de nombreux prisonniers politiques et intellectuels républi-

cains, il assurait quelques cours pour les volontaires qui l'écoutaient avec intérêt.

En novembre 1942 il subit une intervention chirurgicale dont le résultat semble satisfaisant. Cependant, de nouvelles difficultés l'obligent à garder le lit et le 7 décembre, au matin, on le trouve mort d'une embolie cérébrale.

Aux derniers jours de sa vie, il écrivit quelques lignes pour une sorte de prologue à une Vie de Jésus, des lignes qui font écho à sa première expérience parisienne :

La réalité du Christ est tellement immense, sans équivoque et transparente qu'il n'est pas possible de l'oublier si on l'a contemplée une fois avec des yeux limpides et un cœur pur. Jésus Christ réalise dans sa personne humaine le plus grand nombre de valeurs auxquelles l'homme peut tendre en ce monde. Sa grandeur morale se joint à la profondeur intellectuelle et toutes deux sont auréolées de la suprême beauté et de l'amour le plus ardent.

(Traduit de l'espagnol par Nicole Bonnaterre. Titre original : La conversión de Manuel García Morente, un hecho extraordinario)

Ángel Manuel Rodríguez Castillo, prêtre du diocèse de Huelva (1972), licencié en théologie, docteur en philosophie et sciences de l'éducation, a publié des travaux sur José Nogales et la « génération de '98 » et plusieurs études littéraires, en particulier sur « le prêtre dans la littérature ». Dernières publications : Paco Girón. Notas para una biografía, 2013 ; Chesterton, Biografía de San Francisco de Asís, Ed. Renacimiento, Sevilla, 2017.

Pour aller plus loin :

- BARRÉS GARCIA, C. *Un viajero hacia el infinito: itinerario espiritual de Manuel García Morente*, Barcelona, 2005,
- CONTRERAS ESPUNY, José María, *Literatura y conversión*, thèse de doctorat, Universidad Complutense, Madrid, 2014.
- DE IRIARTE, *El profesor García Morente, sacerdote: escritos íntimos y comentario biográfico*, 2ème édition, Madrid, 1953.
- En français, nous n'avons qu'une brochure (15 p.) de Mgr Pierre JOBIT, Bruxelles, Foyer Notre-Dame 1953 et un chapitre dans *Philosophes espagnols de notre temps* de Julián MARÍAS, Aubier-Montaigne, 1954.

Ángel
Manuel
Rodríguez
Castillo

Marie-Jeanne
Coutagne



À la vérité de toute mon âme... La conversion de Ali Mulla-Zadé devenu Monseigneur Paul Ali Mulla Zadé

« Il faut aller à la vérité avec toute son âme » (traduction très libre
mais couramment citée de Platon *République* VII, 518 c).

*Pour tout dire, en un mot, les chrétiens sont dans le monde ce
que l'âme est dans le corps : l'âme est répandue dans toutes les
parties du corps ; les chrétiens sont dans toutes les parties de
la Terre ; l'âme habite le corps sans être du corps, les chrétiens
sont dans le monde sans être du monde. L'âme, invisible par na-
ture, est placée dans un corps visible qui est sa demeure.*

À Diognète, § 6

Repères chronologiques

1882 : naissance de Mehemet Ali Mulla-Zadé à Candie (Crète)

1895 : arrivée en France

1900 : baccalauréat ; début des études de lettres, philosophie et de droit

1905-1906 : séjour en Crète auprès de ses parents

1906 : début de sa formation sacerdotale au séminaire d'Issy-les-Moulineaux

1911 : ordonné prêtre à Aix-en-Provence

1913 : naturalisé français

1924 : professeur à l'Institut Pontifical d'Études Orientales (Rome)

1928 : Prélat d'honneur

1959 : mort à Rome

Dossier

Introduction

En 1902, Ali Mulla-Zadé, jeune étudiant en droit à Aix-en-Provence — il a vingt ans — découvre à la fois la profondeur de la réflexion intellectuelle et celle de l'exigence morale. Il affiche un déisme théorique et un indifférentisme pratique, et cherche en vain dans sa tradition familiale musulmane la possibili-

té d'échapper "à l'écoulement du temps et à la dispersion des choses"¹. Il a soif "d'unité, d'équilibre, d'ordre et de paix" (CMV, p. 43). Toutefois il ne renonce pas à défendre un nationalisme fervent et ombrageux, et en ces temps où sa Crète natale se trouve prise en tenaille par les grandes puissances entre la Grèce

1 Voir Charles MOLLETTE, "La Vérité où je la trouve". Mulla-Zadé. Une conscience d'homme dans la lumière de Maurice Blondel, Paris, Tequi, 1988 : ce livre, le meilleur pour suivre pas à pas le cheminement de Mulla-Zadé, entrecroise les documents originaux, mémoires et correspondances de Mulla-Zadé et les commentaires nécessaires. Lorsque nous le citerons en évoquant des documents écrits par Mulla-Zadé, nous signalerons ainsi : CMV. Nous tenons à remercier vivement les Archives diocésaines d'Aix en Provence qui nous ont communiqué de nombreux documents complémentaires.

et l'empire Ottoman, n'hésite pas à continuer parfois à porter le fez qu'il arborait déjà lors de ses études au lycée Mignet d'Aix, ce qui le mettait souvent en conflit avec ses camarades. Les études secondaires, tout en le familiarisant avec l'héritage littéraire du christianisme auquel est sensible ce jeune poète déjà édité dans sa patrie, ne parviennent pas à l'introduire au cœur du message chrétien. Il revient chaque été dans sa famille, à Candie, et poursuit sa correspondance avec Regeb Vanyi, qui travaille alors à un commentaire apologétique du Coran, du point de vue d'un concordisme entre ce livre et les découvertes les plus récentes des sciences (CMV, p. 39).

Pourtant c'est ce même jeune juriste et poète qui demandera le baptême en 1905, puis entrera au séminaire et sera ordonné prêtre en 1911. L'inconséquence qu'il croit déceler chez ses coréligionnaires, le progrès en France comme en toute l'Europe

d'une sécularisation qui accule les meilleurs esprits à se prononcer et à s'engager, la recherche inlassable d'un principe de discernement, l'influence décisive du philosophe Maurice Blondel vont conduire peu à peu cette âme inquiète à l'unité de sa propre conscience et à l'expérience d'un Dieu vivant et aimant qui appelle l'homme à un surcroît. Il se donnera tout entier à une religion — à l'époque pourtant bien combattue — qui apparaît pour lui comme "un principe de vie et un ferment de progrès" (CMV, p. 46).

À grands traits nous allons essayer de suivre l'expérience pourtant toute intérieure d'un *"itinerarium mentis ad Deum"*, qui conduira Paul Ali Mulla-Zadé, jusqu'à de hautes responsabilités dans l'Église, ce qui lui permettra de poursuivre ce dialogue entre islam et christianisme qu'il découvrit d'abord très tôt au sein de son âme elle-même.

Marie-Jeanne
Coutagne

Avant la rencontre avec Maurice Blondel

Mehémet Ali Mulla-Zadé est né en 1882 à Candie (aujourd'hui Heraklion, Crète). Il est issu d'une grande famille turque qui joua dans l'histoire de l'île un rôle important. Au ^{xv}^e siècle, un de ses ancêtres organisa les finances de la Crète récemment conquise par les Turcs, et épousa une chrétienne d'origine grecque. Au nom de Mulla, sa famille ajouta celui de "Zadé" qui équivalait en Turquie à une particule de noblesse. Sa mère, de souche albanaise, descendait de proches du vice-roi d'Égypte Mehemet Ali (1769-1849).

Son bisaïeul maternel épousa lui aussi une Grecque d'origine chrétienne, Catherine, qui avait gardé sa foi native : ses "caresses silencieuses" seront pour le jeune Ali comme une semence invisible et un souvenir empli de gratitude (lettre du 4-10-1905, CMV, p.19, n.4). Une servante chrétienne s'occupe régulièrement des enfants. C'est à Candie, dans le palais du gouverneur général, que naît le futur Paul Ali en 1882, aîné de 6 enfants. Son père est médecin, il avait fait ses études, en français, à l'École Militaire de Constantinople

Dossier

et avait décidé de retourner dans sa "patrie" crétoise pour y exercer son métier auprès de ses coréligionnaires qui devaient jusque là s'adresser à des médecins grecs chrétiens : il était le seul médecin musulman de l'île. Il apporta un esprit de rénovation et devint président de la communauté musulmane de Crète. Il impulsa de nombreuses initiatives, fonda une bibliothèque et un journal local. Il suivait de très près les études de ses enfants, qui parlaient volontiers français à la maison : le jeune Ali était polyglotte (turc, français, arabe, grec moderne). Certaines coutumes familiales ne manquent pas de surprendre puisque dans la famille, les enfants à la fin des repas, à la suite des prières rituelles, avaient l'habitude de tourner autour de la table en chantant...la Marseillaise ! L'islam pratiqué alors a vite paru au jeune Ali inconséquent et formel, l'abstention de vin, par exemple, est souvent violée, et si l'on insiste sur certains préceptes moraux, on semble le plus souvent ne pas trop y croire ni les mettre vraiment en pratique ! (CMV, p. 41). Le Dieu de son enfance et de sa première adolescence se réduisait en fin de compte à un pâle Être suprême, qui permettait aux hommes d'organiser facilement leur existence sans Lui, ce qu'il retrouvera bientôt à son arrivée en France :

On a justement remarqué que du monothéisme unipersonnel et de son Dieu historique mais solitaire la descente est facile et — sans la Révélation du Dieu de la Trinité et de l'Incarnation — inévitable à un déisme multiforme, rationaliste ou idéaliste ou moniste

ou agnosticiiste, avec son Dieu tour à tour lointain et indifférent, ou immanent et diffus, ou idéal et en devenir, ou ineffable et inconnaissable, avec sa religion sans dogmes ni commandements, ni culte ou niveleuse de tous les cultes, commandements ou dogmes confessionnels, avec les conséquences que ces diverses doctrines d'irréalité divine, tournées vers les réalisations terrestres, ne peuvent manquer d'avoir en morale. L'évolution de la théologie, de la philosophie et de la mystique musulmanes a vérifié cette loi d'entropie, de dégradation (CMV, p. 42).

Le Docteur Ali avait institué chez lui une école privée à l'usage de ses propres enfants et n'hésitait pas à enseigner les sciences naturelles au collège public turc de Candie. Il encouragea les études de nombreux jeunes compatriotes et obtint de la communauté musulmane de les soutenir financièrement. C'est dans ce cadre qu'il décida d'envoyer son fils Ali en France : grâce aux conseils d'Ernest Lavisse qu'il connaissait, il choisit Aix-en-Provence comme ville d'études, et put demander à Édouard Jourdan, professeur de droit, d'être le correspondant d'Ali et, un peu plus tard, de son frère puîné.

Ali Mulla-Zadé arrive donc à Aix en octobre 1895 et entre aussitôt au lycée Mignet. Sautant allègrement les classes, il fait de brillantes études, est lauréat du concours général, suit les enseignements de l'aumônier catholique qu'il embarrasse par ses questions tout en le chahutant parfois, et prépare son baccalauréat sous la direction du

professeur de philosophie Gustave Derepas, disciple de Gratry qui lui fit lire *Les Sources*. Ce livre constituera pour lui la première rencontre profonde avec la pensée chrétienne et sera un "éblouissement"² : il parlera plus tard de ces pages vibrantes

où Gratry m'invitait par son exemple à "critiquer la vie avant de l'entreprendre"... "ce meilleur de moi-même engourdi et gelé depuis près de quinze ans m'était rendu réchauffé et réanimé, et cela par un fils de France et de l'Église (CMV, p. 46).

Quelques jours après son baccalauréat en juin 1900, où son examinateur à l'oral a été Maurice Blondel, Ali est invité par la famille Jourdan à fêter son succès : il revoit son examinateur et une longue conversation confiante de part et d'autre se noue entre le professeur et le futur étudiant³.

Pour faire plaisir à son père il entreprend des études de droit⁴ mais commence en même temps un cursus de Lettres et de Philosophie.

La conversion

Le jeune étudiant se rejouissait de pouvoir non seulement profiter pleinement des cours dispensés par Maurice Blondel mais espérait aussi pouvoir l'entretenir de manière plus personnelle. Dès qu'il peut l'écouter, il perçoit l'importance et la portée de l'entreprise métaphysique blondélienne, et découvre un spiritualisme dynamique, seul capable de contrecarrer l'empirisme positiviste et immanentiste qui dominait la vie intellectuelle d'alors.

Mais à peine l'année universitaire commencée, le professeur, de santé fragile, prenait un congé nécessaire, qui se prolongera de fait jusqu'en 1906 :

Je ne pus assister qu'à un petit nombre de ses leçons, juste le temps de

m'attacher à lui par un de ces liens qui unissent les âmes en leur tréfonds et semblent avoir été noués par le dessein d'une miséricorde et d'une sagesse éternelle (CMV, p. 47).

Marie-Jeanne
Coutagne

Par souci d'indépendance et par timidité révérentielle, le jeune Mulla se retint d'écrire ou de se présenter à son maître qui était pourtant son voisin à Aix. C'est donc par les livres d'abord qu'il découvre l'ampleur de la réflexion du maître d'Aix. Il annote le livre de Blondel si controversé, *L'Action* (1893), et constate qu'il y a là une thèse "agrée en Sorbonne, complice, pour commencer, des négations les plus radicales, (qui s'achève) tranquillement par un signe de croix" (CMVp. 48).

2 Communication de Louis COIRARD à l'Académie d'Aix-en-Provence, 12-12-1961.

3 *Ibid.*

4 Malgré quelques exercices brillants qui le conduiront sans difficultés à la licence et qui provoquent l'admiration de ses condisciples qui s'étonnent de sa maîtrise de la langue et de la pensée françaises — il ne terminera pas son doctorat en raison de son appel au sacerdoce.

Les positions blondéliennes lui fournissent une arme critique contre les négateurs de la foi et ses compromettants défenseurs, et même "contre la contagion moderniste du relativisme historique" (CMV, p. 50⁵) en lui suggérant cet "essentiel inaperçu" qui ouvre à cet assoiffé d'Absolu le chemin qu'il cherche si avidement.

Alors qu'il poursuit avec succès ses études de droit, ses préoccupations ne peuvent pas se dissimuler tout à fait: en prononçant un discours remarqué: *De la logique des Institutions. Esquisse d'une "Histoire Naturelle" de la Loi*, en décembre 1902, il laisse transparaître encore une fois sa violente critique de toute disproportion qui existe entre les idées qu'affichent les hommes et leur conduite effective (comme entre les constitutions des nations et leur condition réelle) et l'importance pour les individus comme pour les sociétés d'accorder toute leur place à la liberté, à l'activité réelle et au vrai progrès. Là est le véritable sens de la Loi où s'articulent l'âme et le corps de toute société⁶. Ainsi, même dans ce texte juridique et universitaire, certaines lignes de force de son cheminement spirituel se laissent deviner. Deux axes s'imposent: celui d'une recherche intellectuelle, philosophique et religieuse,

et le poids d'une exigence morale qui lui fournit depuis longtemps le fil conducteur de sa vie.

Dans un autre article paru la même année: *Sur la manie dogmatique* (1903), il n'hésite pas à pourfendre tout dogmatisme et toute prétention vaine, en appelant à l'humilité intellectuelle qu'il apprécie surtout chez Blondel, puisque "seuls les humbles font de leur vie un pur hommage au vrai" (CMV, p. 75); au demeurant "la vérité n'agit que lorsqu'elle elle est prêchée comme "la" vérité non comme notre vérité" (CMV, p. 76).

Ainsi, si les contacts directs avec Blondel demeurent rares, par le truchement d'amis communs et par les lectures se noue ce que Mulla nommera lui-même un long "commerce silencieux" (CMVp. 49) qui accompagne un approfondissement spirituel radical. Ce qu'il entrevoit bientôt c'est que seule la religion chrétienne est à même d'apaiser l'inquiétude de son cœur: elle seule est capable de répondre en effet aux aspirations infinies de l'homme face aux scandales de la mort, du mal et de la souffrance, en "nous élevant au-dessus de nous jusqu'à nous introduire dans le mystère de (l') intimité divine"⁷. Ce sont les mots même qu'il emploie lorsque,

5 Il lit en effet dès leur parution les livraisons de *La Quinzaine* de 1903 et 1904 qui, sous le titre *Histoire et Dogme*, dénoncent les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne — ces textes blondéliens sont une réponse directe à Loisy — et permettent au jeune Crétois d'entrevoir le sens du surnaturel chrétien, en proposant une "vue lumineuse et chaude qui soulageait (sa) raison et soutenait (sa) foi naissante" (CMV, p. 51) 3.

6 *De la logique des Institutions. Esquisse d'une "Histoire Naturelle" de la Loi* (1903), Imprimerie Pourcel, Aix, 1903, p. 5-8; 13 sq. Dans ce texte dont il ne faudrait pas négliger la valeur apparaissent certaines transpositions des développements de l'*À Diognète* (surtout le §6) dont il fera l'une de ses lectures favorites, comme elle l'avait été aussi pour Blondel.

7 Mulla-Zadé et Abd-El-Jalil, *Deux frères en conversion du Coran à Jésus. Correspondance 1927-1957*, rassemblée et introduite par Maurice BOORMANS, Cerf, p. 21 (MZ-AEJ).

sollicité par Mohammed Abd-El-Jalil, jeune Marocain sur le chemin de la conversion, il livre, bien plus tard, quelques lumières sur son itinéraire personnel. Il évoque, sa découverte de l'Église, en particulier,

le sentiment de gratitude et d'attachement déjà filial (qu'il) ressentit pour une société qui (le) comptait, (lui) musulman, parmi ses enfants tant que retenu loin d'elle par ignorance ou erreur invincible, (il) ne péchait pas moins contre la lumière intérieure qui éclaire tout homme venu en ce monde.

Et il ajoute :

J'entrevois déjà que s'il peut y avoir une "âme" de l'Église, c'est parce qu'il y a un "corps", parce que la grâce a coulé du Christ et coule toujours. Enfin il n'est pas jusqu'aux autres religions qui par leurs vérités fragmentaires et efficacités partielles, ne fournissent un argument en faveur de la religion chrétienne (MZ-AEJ, lettre du 14-15-10-1927, p.22).

L'islam ne peut plus le satisfaire maintenant que s'impose à lui la vérité. Il s'oblige pourtant à ne rien dire contre la religion musulmane, religion qu'il juge digne de ce nom puisque des millions d'âmes en vivent, mais incapable de servir de véhicule à la Grâce. Malgré les déchirements qui le travaillent et le meurtrissent, il s'écrie, en 1904 : *N'ai-je pas le droit de pratiquer pour mon compte une vérité reconnue mais non consacrée, puisque j'ai un droit plus fort, celui d'embrasser la vérité où je la trouve ?* (CMV, p. 80).

Peu d'éléments sont parvenus sur les derniers mois de l'année 1904,

pendant lesquels se mûrit sa décision capitale. L'opposition violente de sa famille qu'il pressent et qu'il devra affronter bientôt lui fait éprouver des moments de dépression et même parfois d'obscurcissement de la pensée (CMV, p. 87). Cette générosité plus libre et plus haute à laquelle il est appelé le contraint en effet à un dépouillement encore plus profond, comme s'il éprouvait en son âme douloureuse les lignes de l'Épître aux Hébreux (IV, 12-13) :

Elle est vivante, la parole de Dieu, énergique et plus coupante qu'une épée à deux tranchants; elle va jusqu'au point de partage de l'âme et de l'esprit, des jointures et des moelles; elle juge des intentions et des pensées du cœur. Pas une créature n'échappe à ses yeux, tout est nu devant elle, soumis à son regard; nous aurons à lui rendre des comptes.

Marie-Jeanne
Coutagne

Comme il l'expliquera plus tard à Abd-El-Jalil, il expérimente dans toutes les fibres de son être que

croire, c'est plus et autre chose que capter quelques rayons émanés de cette source de lumière qu'est la révélation; c'est exposer son esprit, laisser baigner son âme à cette source et à ses radiations même et surtout obscures. Pour parler sans métaphores, croire c'est se confier à l'Inaccessible, à l'Invisible, à l'Incompréhensible se communiquant à nous par pure grâce sous forme voilée accommodée à notre condition présente et dilatant Lui-même, élevant, éclairant notre intelligence pour qu'elle Le connaisse et Le suive à travers les ombres de l'existence terrestre et ainsi prépare et mérite la vision et l'étreinte facie ad faciem du ciel (MZ-AEJ, p. 24).

Le vendredi 13 janvier 1905, il fait part à Maurice Blondel de son désir de devenir chrétien, et lui demande d'être son parrain. Cette résolution est si parfaitement mûrie et sa préparation si complète qu'il précisera que (son) *bref catéchuménat officiel ne fut guère qu'un contrôle et une homologation de (sa) longue initiation au christianisme à travers quatre années d'observations, lectures, conversations, et expériences* (CMV, p. 49). Il choisit pour nom de baptême, celui de Paul : la fête de la conversion de Paul lui sera toujours chère.

Blondel écrit aussitôt à l'un de ses amis, le sulpicien Fernand Mourret, le 20 janvier 1905 :

Le jeune musulman crétois dont je vous ai parlé, je crois, sera baptisé le 25 janvier, sous le nom de Paul; et il me

demande d'être son parrain. Félicie Boissard sera la marraine⁸. Vous aurez la charité de prier et de faire prier pour cette âme vraiment généreuse, qui se donne à Dieu dans l'abnégation totale. Il importe de ne pas ébruiter cette conversion dont la famille n'est pas instruite, sauf un jeune frère qui est également ici et qui craint que son père ne tue le pauvre cher Ali... (CMV p. 89).

À Paul-Ali, qu'il ne cesse de porter par la prière et la pensée, Blondel écrit :

Abandonnez-vous à Dieu, que ce soit dans l'aridité ou dans l'onction, dans l'épreuve ou dans la paix : peu importe le sentiment, c'est l'attachement de fait à la volonté de Dieu en nous et sur nous qui seul opère l'éternité, prépare la béatitude, engendre le Christ dans notre âme⁹ (CMV, p. 89).

Vers Rome

Lors de l'été 1905, il lui faut prendre la décision de revenir en Crète et d'affronter sa famille. Il redoute ce voyage qu'il juge pourtant, en sa profonde rectitude, inévitable et nécessaire. L'opposition de son père ne faiblira jamais, alors que sa mère s'enfonce dans un douloureux

déni. Il retarde le moment de rentrer en France, prolonge un séjour qui le prive de l'eucharistie — sauf à de rares exceptions clandestines — et de la chaleur de tous ses amis français. Il envisage de préparer en Crète les derniers examens de droit qu'il lui reste à passer. Son séjour

8 Elle est la sœur d'Adéodat Boissard, l'un des fondateurs des *Semaines Sociales de France*. C'est une femme d'une grande foi et d'un sens apostolique largement ouvert aux requêtes du temps présent (voir article de L. COIRARD, *op. cit.*)

9 On ne peut éviter de voir ici un écho direct des pages de *L'Action* (1893) : "Tous, nous avons à nous enfanter, en enfantant Dieu en nous, θεοτοκοι. Et, comme s'il fallait être Dieu pour être pleinement homme, l'homme, malgré son incompréhensible faiblesse, est tel qu'il a en lui assez pour que nul autre être ne puisse être plus grand. Le don que lui apporte l'action religieuse s'incorpore si étroitement à sa substance que la nature humaine devient capable de produire et de créer en quelque façon celui de qui elle tient tout ; comme si, en même temps, le donateur voulait tout tenir du donataire, et comme si l'homme, appelé à satisfaire enfin l'excès infini de son vouloir, devenait, suivant une parole de saint Thomas, " le Dieu de son Dieu " (*L'Action*, 1893, Paris, Alcan/PUF, 1950-réédition 1993, p. 421).

durera presque un an, il sait qu'il a des dettes morales et financières vis-à-vis de sa famille comme de la communauté de Candie. Il passe par des moments d'abattement profond et espère jusqu'au bout une reconnaissance qui ne viendra pas. D'autant que mûrit en lui une vocation au sacerdoce. Il souffre par sa famille mais aussi avec elle... Tous ses amis français lui suggèrent la patience, au premier rang desquels Blondel :

Ne provoquez, ne précipitez pas les explications; profitez des jours qui passent pour faire connaître et aimer en vous l'esprit dont vous êtes maintenant; préparez, par là, la réaction future qui suivra, Dieu aidant, les ruptures peut-être inévitables prochainement et semez ainsi dans la souffrance et l'abstinence, les germes d'un apostolat lointain parmi les vôtres, par vertu (et c'est le contraire de la complaisance coupable), essayez de rendre votre attitude aussi justifiable que possible; vos sentiments manifestés aussi approuvables que possible; et quand vous serez parti, que la bonne odeur du Christ reste après vous; qu'on sente qu'il y avait en vous quelque chose — ou quelqu'un — d'inexplicablement bon! (CMV, p. 136-137).

Paul-Ali suit à la lettre les recommandations de son maître, mais sa présence parmi les siens le fait passer de l'espoir au découragement (son

père, après avoir envisagé plus ou moins sérieusement de le marier, lui affirme que sa présence est un supplice!). Il soupçonne avec perspicacité, chez ses parents, ce qu'il nomme la conception "romaine" de l'enfant,

instrument d'exploitation, non une personne; et cette conception nous l'avons en commun consacrée dans le passé — eux par des sacrifices faits longuement et systématiquement dans cette seule intention de placer pour leurs vieux jours leurs capitaux dans une usine vivante — moi par les douleurs intimes avec lesquelles j'acceptais ces sacrifices en me promettant chaque fois solennellement et religieusement de les leur restituer comme ils l'entendaient (CMV, p.192).

Les réticences sont donc complexes et ne concernent pas seulement des motifs religieux! Tout l'invite, en tous cas, à un détachement de plus en plus grand et "de plus en plus conscient de la gratuité du don divin et des réalités suprasensibles" (CMV, p.195).

Marie-Jeanne
Coutagne

Il lui faut cependant repartir en France pour passer ses examens de droit. Et pendant que la Crète avec laquelle il continue d'entretenir une correspondance suivie, s'enfonce dans une crise profonde qui conduira sa famille à partir pour Constantinople¹⁰, Paul-Ali reconsidère en

¹⁰ Ne supportant plus son statut d'autonomie relative sous mandat international, la Crète après maintes révoltes sera rattachée à la Grèce (1913), Candie s'appellera désormais Héraklion. La Crète aura perdu en quelques années plus des deux tiers de sa population musulmane, soit par exil soit par déportation. Paul-Ali Mulla-Zadé continuera à suivre incessamment la question d'Orient et ses retombées en Crète, comme en témoignent ses articles de 1908 et 1909 dans *L'Éveil démocratique*, ou *Le Petit Éclairer des Alpes et de Provence* (CMV, p. 234-244).

profondeur sa vocation sacerdotale : elle doit primer sur tout autre impératif.

Il renonce donc, dans la douleur, à terminer son doctorat en droit et en tème, après un séjour en montagne revivifiant au moment de son retour en France, une retraite d'élection. Pour le choix du séminaire, la question se pose : Aix ou Issy-les-Moulineaux ? Ce sera Issy, ce qu'approuve pleinement Blondel en accord avec les autorités ecclésiastiques compétentes, et le philosophe assure à son filleul tout soutien si des soucis financiers venaient à le faire hésiter encore ! À Issy il retrouve l'abbé Mourret, ami de Blondel.

La santé très éprouvée de Paul-Mulla lui impose de terminer sa formation à Aix¹¹ où il sera ordonné le 29 juin 1911, en la cathédrale Saint-Sauveur. Nommé d'abord vicaire à Fuveau à une vingtaine de kilomètres d'Aix, il est transféré un an plus tard à la paroisse Saint-Jean-de-Malte, au centre d'Aix.

En 1913, après de nombreuses démarches, il obtient la nationalité française. Il passera la Grande Guerre sous les drapeaux, d'abord à l'hôpital militaire d'Aix comme caporal infirmier, avant d'être muté en raison de ses compétences linguistiques, comme sous-lieutenant, à l'état-major de l'armée française

envoyée au Liban. C'est là qu'il noue une amitié qui durera toute sa vie avec le futur cardinal Eugène Tisserant. Grâce aux conseils de ce dernier, le lieutenant Mulla put revoir une dernière fois ses parents et ses sœurs établis à Constantinople.

Démobilisé, il commence une carrière de professeur de philosophie au Collège catholique d'Aix. C'est là que le surprend en 1924 sa nomination (sans doute sur une suggestion de Maurice Blondel à Monseigneur d'Herbigny) comme professeur de turc et d'islamologie à l'Institut Pontifical d'Études Orientales, en cours de réorganisation à Rome. Il rayonne par son enseignement. Sa connaissance intime de l'Islam et son ouverture intellectuelle et spirituelle lui permettent de larges synthèses. Il est souvent appelé à guider de jeunes musulmans "entre deux mondes" ou, comme il le dit lui-même, "entre deux abîmes" : c'est dans ce cadre qu'il accompagnera le jeune Abd-El-Jallil à partir de 1927¹² (MZ-AEJ, p.19).

Nommé prélat domestique, Monseigneur Mulla-Zadé, consulté fréquemment par les évêques d'Afrique ou d'Asie Mineure sur les méthodes dans ses rapports avec le monde musulman, aura l'honneur insigne d'être cité dans l'encyclique de Pie XI "*Rerum orientalium*" du 8 septembre 1928 :

11 Il sera soutenu en particulier par le Père Marius Chalde, futur fondateur d'une communauté sacerdotale à Miramas.

12 Mohammed Abd-El-Jallil sera baptisé en 1928, Louis Massignon étant son parrain. Il entrera chez les franciscains et sera ordonné prêtre en 1935. Professeur à l'Institut Catholique de Paris, consultant auprès du Secrétariat pour [les croyants] non-chrétiens, à Rome en 1964, il mourra après une longue maladie en 1979.

...Nous avons pu désigner pour l'enseignement des institutions islamiques un maître d'origine turque qui, après de longues études et la grâce de Dieu aidant, s'est converti au catholicisme et a reçu le sacerdoce; nul ne nous a paru plus qualifié pour apprendre [...] le moyen de défendre, tant auprès des hommes peu instruits que des plus cultivés, la cause du Dieu unique et indivisible ainsi que de la loi évangélique.

Le 1^{er} août 1930, à la Semaine Sociale de France, réunie à Marseille, Monseigneur Mulla fit une conférence très appréciée sur les Élités des peuples islamisés et des nations européennes modernes. Le sous-titre en était: "Pour leur communion féconde dans la charité et la vérité".

Ce qui peut résumer l'unité même de toute sa vie.

Il meurt le 3 mars 1959. Peu de temps avant, il était tombé évanoui pendant la célébration de la messe. Il venait de lire l'Évangile de la fête de saint Matthias (24 février):

En ce temps-là, Jésus prit la parole et dit: " Venez à moi, vous tous qui peinez sous le poids du fardeau, et moi, je vous procurerai le repos. Prenez sur vous mon joug, devenez mes disciples, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos pour votre âme. Oui, mon joug est facile à porter, et mon fardeau, léger."

Marie-Jeanne
Coutagne

Marie-Jeanne Coutagne, née en 1950, mariée, 3 enfants, professeur agrégée de philosophie, enseignante invitée au Centre Sèvres, Facultés Jésuites de Paris, et à l'ICM (Institut catholique de Méditerranée, Marseille) présidente de l'Association des Amis de Maurice Blondel, membre du Conseil d'Administration de la Fondation Teilhard de Chardin (Paris)

Prochain numéro
novembre-décembre 2017
Éduquer à la liberté



La question du rapport de la foi et de la raison est centrale dans la vie aussi bien que dans la pensée de Newman. On ne peut d'ailleurs pas distinguer chez lui les deux éléments – « existentiel » et épistémologique – de cette question. Sa vie même constitue l'élucidation de ce rapport. Plusieurs moments cristallisent les acquis auxquels Newman parvient au cours de sa recherche : sa première conversion (1816), le début du Mouvement d'Oxford (1833), son entrée dans l'Église (1845), sa réponse à Charles Kingsley (1865), le concile Vatican I (1870). À chacun de ces moments correspond une œuvre : à la première conversion de Newman le récit autobiographique de « l'histoire de ses opinions religieuses » (*Apologia pro vita sua*), au Mouvement d'Oxford les *Sermons universitaires*, à la conversion de 1845 *l'Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, au concile Vatican I la *Lettre au Duc de Norfolk* (1873) et la *Grammaire de l'assentiment* (1870). Je choisis de retenir ici un ouvrage en particulier : la *Grammaire de l'assentiment*. Pourquoi ce choix ? Pour au moins deux raisons. 1) Alors que tous les autres livres de Newman sont des écrits de circonstance (tous répondent à une sollicitation extérieure), la rédaction de la *Grammaire* s'est imposée à Newman comme un devoir dont l'origine se trouve dans la question du rapport entre foi et raison – question cruciale pour lui, puisqu'elle a décidé de la trajectoire de sa vie ; 2) C'est dans la *Grammaire* que l'on trouve

fixé, ou stabilisé, le lexique philosophique dont les premières formulations apparaissent dans les *Sermons universitaires* (anglicans) commencés en 1826. Cela fait-il de la *Grammaire* le « dernier mot » de Newman sur la question du rapport de la foi et de la raison ? Faut-il lire Newman à la lumière de la *Grammaire* ? Ce serait réduire la richesse des perspectives de ses autres ouvrages (notamment des *Sermons universitaires*), dans lesquels Newman ouvre des pistes qu'il n'explore pas (ou pas directement) dans la *Grammaire*. Il reste que c'est néanmoins dans ce livre de 1870 que l'on trouve formulée d'une manière que Descartes aurait qualifiée de « claire et distincte » la conviction qui habite Newman dès le premier moment de sa réflexion sur le rapport de la foi et de la raison : croire est naturel. Cette conviction est affirmée dès la page de titre du livre : Newman y fait figurer en exergue cette phrase de saint Ambroise : « *Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum* » – Ce n'est pas par la dialectique qu'il a plu à Dieu de sauver son peuple (*De fide [ad Gratianum]*, I, 5, 42). Cette citation constitue, je crois, la clef de lecture de la *Grammaire* et nous installe d'emblée au cœur du propos de Newman.

Que recouvre cette dialectique impuissante à nous procurer le salut – sous-entendu : le salut « par la foi » ? À quoi Newman fait-il référence ici ? À au moins deux choses. 1) À Aristote d'abord, auquel Newman

Signet

a été initié durant ses études universitaires et qui constitue sa référence philosophique majeure. Mais cet Aristote d'Oxford, c'est celui de l'*Éthique à Nicomaque*, de la *Rhétique* et de la *Poétique* (les trois ouvrages devaient impérativement être lus et assimilés par les étudiants), avant celui de la *Métaphysique* ou de l'*Organon*. Autrement dit, c'est l'Aristote qui dans la démonstration de la vérité – et avant cela : sa recherche – met davantage l'accent sur la logique de la vie que sur la logique constituée. Ces deux genres de logique ont un nom. La première est la rhétorique ; la seconde est la dialectique. Aristote les distingue, mais il ne les oppose pas. Dans la première ligne de la *Rhétique* (1354 a 1), on lit que « la rhétorique est l'antistrophe de la dialectique : car l'une et l'autre portent sur des matières qui – étant communes, d'une certaine façon, à tout le monde – sont de la compétence de tout un chacun et ne relèvent d'aucune science (*epistèmè*) délimitée ». Que veut dire Aristote : en premier lieu qu'il existe un penser vrai en dehors de la science de la logique (*epistèmè*). Ce penser vrai comprend deux modes d'expression possibles : rhétorique et dialectique ; de ces deux modes de penser, le mode dialectique a déjà été formalisé dans une science : la logique qui a donné son nom à ce mode de penser (= dialectique), et lui a procuré une méthode pour atteindre la certitude : la démonstration syllogistique. Le but d'Aristote dans la *Rhétique* est de dégager la méthode propre au penser rhétorique. « La plupart des gens, écrit-il, pensent (ici Aristote vise le raisonnement

argumentatif) soit au petit bonheur (= logique de la vie), soit par une familiarité dérivée d'une disposition acquise (= logique constituée). Mais puisqu'on peut y parvenir des deux manières, il est clair qu'en ces matières on pourrait procéder aussi par méthode. Car la cause pour laquelle on parvient à ses fins tant par familiarité que du fait du hasard, il est possible de la discerner (*theorein*) ». Cette « cause » que l'on peut « discerner » constitue le fondement de la validité d'un syllogisme en dialectique. De quoi s'agit-il ?

De ce qu'Aristote appelle les « premiers principes » (*archai*) – premier non pas au sens chronologique mais ontologique : ils fondent la certitude parce que leur évidence s'impose (leur réception est universelle) d'une manière qui exclut toute nécessité de démonstration. Ils permettent la démonstration de ce qui est vrai, mais ils sont eux-mêmes démontrables. Ils sont la lumière sans laquelle rien ne peut être vu, mais qui demeure, elle, toujours non visible. À ces premiers principes, on parvient, dit Aristote, « tant par familiarité » – à savoir : par science acquise, c'est-à-dire la logique – que « du fait du hasard » – autrement dit instinctivement, naturellement, ce qui ne veut pas dire « illogiquement ». Très vite après avoir affirmé cette vision instinctive ou naturelle des premiers principes, Aristote ajoute qu'il existe comme une première formalisation de cette logique de la vie : l'enthymème. Ceux qui se sont penchés sur la rhétorique, continue Aristote, « ne disent rien des enthymèmes – ce qui, précisément, constitue le corps

de la persuasion – et ils traitent pour l'essentiel de ce qui est extérieur au fait » (1354 a 15). Qu'est-ce que l'enthymème ? Aristote s'attache à établir son existence plutôt que sa nature, qui demeure énigmatique. On peut néanmoins faire dériver l'enthymème de *thumos*, le cœur. Dans l'anthropologie de Platon (voir *République* IV), le *thumos* constitue l'un des trois éléments de l'âme, avec le *nous* (la raison) et l'*epitumia* (le désir). Il occupe une région médiane de la vie (affective), entre la région des affections vitales (le *Bios*) et celle des affections spirituelles (*Logos*), en direction desquelles il oscille constamment. Paul Ricoeur interprète le *thumos* comme le cœur humain, fragile, en position médiane, le lieu où s'intériorise la dualité originaire du fini et de l'infini dans la constitution du soi. Ce « soi » – c'est-à-dire nous-mêmes – se trouve en position intermédiaire : il est sujet vital (bio-logique) et en même temps il se dépasse lui-même dans les sentiments d'appartenance « ontologique » (appartenance à une communauté humaine, religieuse, et finalement au *Logos* : à Dieu) (voir Ricoeur, *L'Homme faillible*, p. 127).

C'est ce sentiment-là – d'appartenance au *Logos* – qui fait que l'on peut voir les premiers principes « au petit bonheur », c'est-à-dire de manière naturelle, non formelle. Parce que le cœur les sent (les voit – c'est un sentir sensible et noétique en même temps). Qu'est-ce que l'enthymème ? La première formalisation de cette logique de la vie. Aristote le qualifie de « corps de la persuasion » ; on pourrait dire qu'il s'agit aussi

du « cœur » de la persuasion. Voilà pourquoi, à la différence des autres arguments (de nature syllogistique), il n'est pas « extérieur au fait » qu'il veut démontrer : il l'atteste, comme un témoin. De sorte que si penser, c'est penser tantôt rhétoriquement tantôt dialectiquement, selon le mouvement de va et vient induit par l'antistrophe qui caractérise selon Aristote la relation entre rhétorique et dialectique (comme un chœur chante une strophe, se déplace, chante l'antistrophe, et revient à sa place initiale), il peut arriver (et de fait la chose se produit de manière récurrente en philosophie) que la logique (formelle), par l'accumulation de ses productions (concepts, vocabulaires, mots), fasse écran à ce qu'elle veut (dé) montrer ou bien le perde de vue, au double sens du mot, parce que l'homme ne pense plus avec tout son être – esprit et affects –, mais avec sa raison seulement. Ce rationalisme-là constitue une mutilation aux yeux de Newman. Dans un *Sermon universitaire*, il écrit qu'il existe

deux processus, distincts l'un de l'autre – le raisonnement originaire (original process of reasoning) et, ensuite, l'investigation sur nos raisonnements (the process of investigating our reasonings). [...] Tous les hommes ont une raison, mais tous ne peuvent pas donner des raisons. [...] Tous les hommes ne réfléchissent pas sur leurs raisonnements ; et moins nombreux encore sont ceux qui le font avec assez d'exactitude pour pouvoir rendre justice à leur propre expérience [...]. Nous pouvons désigner ces deux processus mentaux par les termes de

Grégory
Solari

raisonnement (reasoning) et d'argumentation (argument), ou de raisonnement inconscient et conscient, ou de raison implicite et raison explicite. À cette dernière appartiennent le langage, la science, la méthode, le développement, l'analyse, la critique, la preuve, le système, les principes, les règles, les lois, etc.¹

« Tous les hommes ont une raison, mais tous ne peuvent pas donner des raisons » – « *All men have a reason, but not all men can give a reason* ». Or c'est précisément la condition qu'avance l'épistémologie des Empiristes (qui constitue l'horizon philosophique de la réflexion de Newman) : que l'on fournisse des raisons valides avant d'arriver à une certitude (et donc de croire). Dans son *Essai sur l'entendement humain*, John Locke écrit au sujet de l'assentiment : « Les motifs de probabilité [...] sont aussi bien les fondations sur lesquelles se construit notre assentiment que les mesures sur lesquelles sont (ou doivent être) réglés ses différents degrés. Quels que puissent être les différents motifs de probabilité, il faut seulement noter qu'ils n'opèrent, sur l'esprit qui cherche la vérité et s'efforce de juger correctement, que dans les limites de leur manifestation » (ch. 16, « Les degrés d'assentiment », § 1, trad. Vienne). En quoi l'argument de Locke pose-t-il problème ? En ce qu'il est trop rationnel. Nos certitudes reposent toutes sur des probabilités (antécédentes) ; avons-nous toujours et dans tous les cas examiné ces motifs de probabilité, comme le demande

Locke plus loin dans ce chapitre sur les Degrés d'assentiment ? Non. Si nous le faisons, nous arriverions à une certitude (c'est ce que Locke concède lui-même) : que la certitude est hors de notre portée. Ou plutôt que nous ne cessons pas de nous approcher d'elle, dans un mouvement asymptotique qui n'en finit pas de ne jamais atteindre ce vers quoi il tend.

Pourquoi la raison n'atteint-elle pas la certitude ? Parce que dans la perspective d'un rationalisme comme celui de Locke, la certitude à atteindre est conçue comme un « objet », ou un « état », qu'elle ne possède pas (encore). Locke peut bien raisonner, accumuler les probabilités, à ne s'en tenir qu'à un mode de penser dialectique, il ne voit pas que la certitude constitue non pas un point d'arrivée, mais un point de départ. C'est ce que montre un passage de la *Grammaire de l'assentiment* dans lequel Newman reprend d'ailleurs l'image de ce mouvement asymptotique de la raison :

Nous savons qu'un polygone régulier, inscrit dans un cercle, ses côtés étant continuellement diminués, tend à devenir ce cercle, comme sa limite ; mais il disparaît avant d'avoir coïncidé avec le cercle ; si bien que sa tendance à être le cercle, bien qu'approchant toujours plus de son accomplissement, ne va jamais en fait au-delà d'une tendance. De la même manière, la conclusion dans une question réelle ou concrète est prévue et prédite plutôt que réellement atteinte ; prévue dans le nombre et la direction des prémisses accumulées

Signet

qui, toutes, convergent vers elle, et qui comme résultat de leur combinaison, s'en rapprochent toujours plus que ne peut le faire toute différence assignable, mais qui logiquement ne la touchent pas en raison de la nature du sujet et du caractère délicat et implicite d'une partie au moins des raisonnements dont elle dépend. C'est par la force, la variété ou la multiplicité des prémisses qui sont seulement probables non par des syllogismes invincibles, en surmontant les objections, en neutralisant les théories adverses, en éclairant graduellement les difficultés par des exceptions qui confirment la règle, par des corrélations imprévues avec des vérités reçues, par des arrêts et des retards dans le processus aboutissant à des réactions triomphantes, c'est par toutes ces voies et beaucoup d'autres, que l'esprit avisé et expérimenté est capable de deviner sûrement qu'est inévitable telle conclusion dont les lignes de raisonnement ne lui assurent pas réellement la possession. C'est ce que l'on veut dire quand on parle de proposition « aussi bonne que prouvée », d'une conclusion aussi indéniable « que si elle était prouvée » et de raisons en sa faveur qui « équivalent à une preuve », car une preuve est la limite des probabilités convergentes (Grammaire de l'assentiment, « Inférence informelle, § 3, trad. fr., p. 395-396).

« La conclusion dans une question réelle ou concrète est prévue et prédite plutôt que réellement atteinte » – « *The conclusion in a real or concrete question is foreseen and predicted rather than actually attained* ». Il faut prendre au sérieux ce qu'implique cette affirmation de Newman, car elle constitue le cœur de son argu-

mentation relative à la question du rapport de la foi et de la raison. Que fait Newman ici ? Deux choses : 1) il part d'un constat très simple posé sur la condition humaine (sa « facticité ») : pour agir, nous devons déjà être en possession d'une certitude ; 2) il élargit ce constat à la raison qu'il appelle « implicite » dans le Sermon universitaire déjà cité. Cette raison n'est pas différente de la raison dite « explicite » ; on ne trouve pas deux raisons, mais deux modes de raisonner. La raison implicite correspond au mode de penser rhétorique : c'est la pensée naturelle ; la raison explicite correspond au mode de penser dialectique. Le problème que pose le rationalisme à la certitude religieuse (la foi), ce n'est pas seulement qu'il a isolé le mode de penser naturel du mode de penser « réglé » (logique) ; c'est aussi qu'il a renversé leur ordre, pourtant attesté par un simple regard phénoménologique sur ce dont nous faisons quotidiennement l'expérience en tant qu'homme. D'où ce paradoxe, parfaitement vu par Newman : alors que le rationalisme croit servir la cause de la certitude, en réalité il constitue le creuset d'un relativisme qui ne peut pas ne pas être la conséquence de l'exercice d'une raison s'épuisant dans un mouvement impuissant à atteindre une certitude absolue. À commencer par celle de l'existence de Dieu.

Nous comprenons un peu mieux maintenant le sens de l'exergue de la Grammaire de l'assentiment : « *Non in dialectica complacuit Deo saluum facere populum suum* ». La question de la certitude religieuse – c'est-à-dire la foi – ne diffère pas de la question

Grégory
Solari

Signet

plus générale de la possibilité d'arriver à la certitude en soi. De sorte que tenter de prouver l'existence de Dieu (ou bien d'éprouver les motifs probables de son existence) sur le terrain de la raison dialectique, faire de Dieu un « objet », par rapport auquel la raison se rapporte comme « de l'extérieur » – objet d'un discours prédicatif, de propositions logiques obéissant au principe de raison suffisante, c'est ce à quoi la théologie, constate Newman au XIX^e siècle, a réduit la nature de la doctrine chrétienne. Or pour Newman, Dieu ne se trouve pas « hors de nous ». Comme pour Augustin, il nous est « plus intime que nous le sommes à nous-même ». Cela signifie non pas que l'on ne puisse rien en dire, mais qu'on ne peut pas parler de Dieu en vérité – « réellement » – sans parler de soi-même aussi, à titre de témoin, ou de pièce à conviction. Dans l'*Apologia*, Newman formule de deux manières cette « double attestation » (de l'existence de Dieu à travers notre propre existence) :

Je suis catholique en vertu de ma croyance à un Dieu; si l'on me demande pourquoi je crois en Dieu, je réponds: c'est parce que je crois en moi-même. Car je sens qu'il est impossible de croire en ma propre existence (fait dont je suis certain) sans croire aussi à l'existence de Celui qui vit dans

*ma conscience comme un Être personnel, qui me voit et qui me juge totalement*².

Comment Newman peut-il oser une telle analogie? Écoutons la seconde formule. Newman relate les circonstances de sa première conversion (1816), notamment l'impact (il écrit « impression ») qu'a eu sur lui le contenu dogmatique de la foi, puis il écrit :

*Cette conversion intérieure (dont à présent encore je suis plus certain que d'avoir des pieds et des mains) [...], eut pour effet de m'isoler des objets qui m'entouraient; elle confirma la défiance que j'avais déjà touchant la réalité des phénomènes matériels et fixa ma pensée sur les deux, et les deux seuls êtres absolus [dont l'existence] s'éclaire et s'atteste mutuellement: moi-même et mon Créateur*³.

On pourrait objecter qu'étant donné que l'apologétique newmanienne dérive d'une expérience personnelle, son universalisation a un caractère arbitraire. On peut répondre deux choses ici. 1) Cinquante ans se sont écoulés entre cette conversion et la rédaction de l'*Apologia*. Dans l'intervalle Newman a eu le temps de réfléchir sur le sens de cette expérience. On le voit au vocabulaire choisi par lui pour la rapporter :

2 Voir *ibid.*, p. 384.

3 « When I was 15 (in the autumn of 1816), a great change of thought took place in me. I fell under the influences of a definite creed, and received into my intellect impressions of dogma, which, through God's mercy, have never been effaced or obscured. [...] That inward conversion (of which I still am more certain than that I have hands and feet) [...] had some influence on my opinion in isolating me from the objects which surrounded me, in confirming me in my mistrust of the reality of material phenomena, and making me rest in the thought of two and two only absolute and luminously self-evident beings, myself and my Creator. »

nous ne sommes pas (uniquement) dans un registre biographique, mais aussi, voire d'abord, philosophique. 2) On en trouve un élément de confirmation dans un passage de l'Essai de Locke sur l'entendement : « Dieu [...] chaque homme peut [en] connaître et démontrer avec certitude l'existence pour lui-même à partir de sa propre existence » (« Des degrés d'assentiment », L. IV, p. 506, trad. Vienne). La formule de l'*Apoloogia* constitue un quasi décalque de celle du traité sur l'entendement. Newman et Locke sont d'accord sur le point de départ : il faut partir de « soi-même », de « sa propre existence », pour démontrer l'existence de Dieu. Il diverge sur le moyen. Ailleurs dans le Traité, Locke écrit : « J'affirme que l'on a connaissance de sa propre existence par intuition, de l'existence de Dieu par démonstration » (« La connaissance de l'existence des autres choses », § 3, p. 418, Vienne). Or, par « démonstration », Locke entend une série de déductions qui, à partir du fait de notre existence, doit persuader de l'existence de Dieu ; que présuppose la position de Locke ? Encore une fois, que l'existence de Dieu doit être prouvée comme celle d'un objet extérieur à nous. Autrement dit, il n'y a rien en nous qui atteste cette existence – par exemple l'idée d'infini (Descartes). La démonstration est extrinsèque à son objet : elle n'a pas de caractère « testimonial ». Aux yeux de Newman, Locke manque sa cible, parce qu'il ne voit pas que l'argument, pour être probant, ne doit pas être extérieur à ce qu'il veut (dé)

montrer. Il doit d'ailleurs davantage le montrer, le faire voir, sentir, imaginer, que le prouver.

Comme je l'ai déjà dit, l'existence de Dieu est pour moi aussi certaine que mon existence propre, même si, lorsque j'essaie de donner une forme logique aux bases de cette certitude, je n'y parviens pas de façon satisfaisante selon les règles de l'art. [...] N'était cette voix qui parle si clairement en ma conscience et en mon cœur, je serais devenu athée, panthéiste ou polythéiste après avoir contemplé le monde⁴.

On peut rapprocher cette citation de la devise cardinalice de Newman : « *Cor ad cor loquitur* » – « le cœur parle au cœur ». Il s'agit en premier lieu de donner à aimer ce que l'on veut montrer. Un sermon universitaire condense en une phrase ce qui constitue pour Newman la vraie raison de croire : « Nous croyons parce que nous aimons ». Qu'implique cette épistémologie ? En premier lieu le caractère indissociable de la recherche de la vérité avec la pratique de la vertu. Si l'amour est la porte de la foi (de la certitude religieuse), il s'ensuit qu'il nous faut apprendre à bien aimer – à aimer le Bien – pour être capable de voir la vérité quand elle se montre à nous. Pour Newman, c'est notre manque d'amour, ou nos amours désordonnés, avec les petits désirs qu'il génère en même temps qu'il les nourrit, qui s'étant comme stratifiés dans notre esprit, font obstacle à l'accès à la certitude. Ce n'est pas que les motifs de probabilité manquent – ils manquent

Grégory
Solari

4 *Ibid.*, p. 424-425.

toujours pour passer de la probabilité à la certitude; c'est que nous ne voulons pas croire. Parce que nous aimons mal ou avons mal aimé. Le point nodal du rapport de la foi et de la raison se trouve là pour Newman : dans le cœur – le « *thumos* ». C'est lui qu'il faut avant tout former pour que dans l'oscillation entre désir fini et infini qui caractérise la facticité humaine, le cœur-*thumos* découvre aux yeux de la raison ce que la raison ne peut pas voir sans lui : le Logos qui parle en elle. Autrement dit, dans la perspective de Newman, l'éthos est premier. Pour entendre le Logos en nous – ce « cœur qui parle au cœur » –, il faut être attentif au phénomène de la conscience. Celle-ci se manifeste de deux manières. D'abord « comme une voix » :

Signet

Nous avons coutume de parler de la conscience comme d'une voix; terme que nous n'aurions jamais l'idée d'appliquer au sens du beau; et qui plus est, une voix, ou l'écho d'une voix impérative et contraignante, comme ne l'est aucun autre commandement dans toute notre expérience⁵.

Il y a une voix en nous qui nous assure de l'existence de quelque chose qui dépasse la terre. Nous ne pouvons analyser, définir et contempler ce qui nous parle ainsi en un murmure. Cela n'a ni contour ni forme tangible. C'est cela qui dans notre cœur nous incite à la religion et condamne et châtie le péché. Et cette aspiration de notre nature est accueillie et soutenue; elle trouve un

objet sur lequel se reposer lorsqu'elle entend parler de l'existence d'un Créateur Tout-puissant et miséricordieux. Elle nous incite à adopter une noble foi en l'invisible⁶.

Ensuite comme une émotion :

La conscience, également, considérée comme un sens moral, comme un sentiment intellectuel, est aussi un sens d'admiration et de dégoût, d'approbation et de blâme; mais elle est toujours quelque chose de plus qu'un sens moral; elle est toujours émotionnelle, ce que le sens du Beau n'est que dans certains cas. Rien d'étonnant dès lors à ce qu'elle implique ce que ce sens n'implique que quelquefois; à savoir: qu'elle implique toujours la reconnaissance d'un objet vivant vers lequel elle est toujours orientée. Les choses inanimées sont incapables d'éveiller nos affections; celles-ci sont en corrélation avec des personnes. [...] nous n'éprouvons pas de l'affection vis-à-vis d'une pierre, pas plus que de la honte devant un cheval ou un chien; ni du remords, ni du regret après avoir transgressé une loi purement humaine: et pourtant, c'est un fait, la conscience excite toutes ces émotions pénibles; la confusion, les mauvais pressentiments, la condamnation de soi-même; en sens contraire, elle répand sur nous une paix profonde, un sentiment de sécurité, une résignation et une espérance, qu'aucun objet sensible, aucun objet terrestre n'est capable de susciter⁷ [...].

5 Grammaire de l'assentiment, p. 170.

6 « La Foi ne se démontre pas », Sermons paroissiaux, VI, 23, p. 293-294.

7 Voir Grammaire de l'assentiment, p. 171. C'est Newman qui souligne.

Peut-on assimiler la conscience newmanienne au *thumos*? Au *Logos*? Il est difficile de le dire. Newman en fait tantôt une instance immanente à l'esprit humain, tantôt une instance transcendante (dans le double sens du terme : extérieure et supérieure à nous). Dans la *Lettre au Duc de Norfolk* – le dernier mot de Newman sur la question – la conscience constitue le fondement de la religion (et par dérivation de l'autorité du pape). En raison de cette indétermination, je serais tenté de répondre en deux temps. D'un point de vue ontologique : puisque la conscience donne la sensation de Dieu – le fait sentir, le fait voir, même obscurément –, elle s'apparente à l'« apparaître » : le degré zéro de la manifestation d'un être (ici de Dieu); d'un point de vue épistémologique : en tant qu'elle conditionne l'accès à la certitude religieuse, on pourrait voir dans la conscience comme « *thumos* », l'origine de l'enthymème (à quoi correspond l'inférence informelle dans la *Grammaire*). Quoi qu'il en soit, on peut dire que la conscience newmanienne a pour propriété d'être une sensation et un sens (appelé « sens illatif » dans la *Grammaire*). Que ressent-elle? Le « toucher » de Dieu en nous (ce que Newman appelle « l'impression » [du dogme]); que provoque cette impression? Elle dépose – ou plutôt elle dévoile une image en nous : celle du Christ, à l'image duquel nous sommes créés. Mais ce dévoilement n'est pas automatique : pour

découvrir le Christ en nous, il faut écouter la conscience, c'est-à-dire lui obéir. Alors, dans un renversement qui s'apparente à une « contre-intentionnalité⁸ », nous nous découvrons visés, regardés par le Christ : l'image devient icône.

Dans la mesure où nous écoutons cette Parole et en faisons usage, non seulement elle nous apprend davantage, non seulement ses ordres deviennent plus clairs, ses leçons plus vastes et ses principes plus cohérents, mais son ton même acquiert plus de force, plus d'autorité et de caractère contraignant. C'est ainsi que ceux qui font usage de ce qu'ils possèdent reçoivent davantage, car l'obéissance par laquelle ils ont commencé les conduit jusqu'à l'intime perception d'un Dieu unique en qui ils en viennent à croire. Sa voix qui s'exprime en eux témoigne de l'existence de ce Dieu, et ils ont foi dans le témoignage qu'il fournit lui-même en sa faveur⁹.

Grégory Solari

Si la cause de ses émotions n'appartient pas à ce monde visible, l'Objet qui est ainsi perçu doit être surnaturel et divin ; et c'est ainsi que les phénomènes de la conscience, en tant qu'impératifs, contribuent à imprimer dans l'imagination l'image d'un Gouverneur Suprême, et d'un Juge, saint, juste, puissant, qui voit tout, qui rend à chacun son dû, et cette image est le principe créateur de la Religion, comme le sens moral est le principe créateur de l'Éthique¹⁰.

8 Dans un sermon paroissial (« The Christian Ministry »), Newman assigne aux sacrements la fonction de nous « exposer » au regard du Christ (à son toucher aussi).

9 « Dispositions for Faith », *Sermons Preached on Various Occasions*, p. 65-66.

10 *Ibid.*, p. 172-173. C'est nous qui soulignons.

La conscience, également, nous enseigne non seulement que Dieu est, mais ce qu'Il est; elle fournit de Lui à notre esprit une image réelle qui nous sert d'entremise pour Lui rendre un culte; elle nous donne une règle du bien et du mal, comme étant Sa règle à Lui, et un code de devoirs moraux¹¹.

Comment qualifier le geste philosophique posé dans la *Grammaire*? On pourrait le comparer à une réduction. Newman réduit la question de la croyance à la question de la vie. Vivre, agir, implique une croyance originaire (ce que Husserl appelle « *Urdoxa* »). La croyance, et donc la certitude, est première. C'est cette croyance « naturelle » qui peut s'épanouir en croyance religieuse. À condition de ne pas isoler le mode de penser naturel (rhétorique, et donc éthique) du mode de penser constitué (logique). Dans une lettre de février 1871, Newman résume ainsi le propos de la *Grammaire*: « Mon livre a pour but de montrer que la rectitude morale de l'esprit favorise l'apparition voire même génère de bons principes intellectuels » – « *My book is to show that a right moral state of mind germinates or even generates good intellectual principles* », lettre au P. Coleridge, 5 février 1871). C'est le sens de l'exergue de la *Grammaire*: « *Non in dialectica complacuit Deo saluum facere populum suum* ». La structure même du livre traduit ce mouvement de réduction: son point de départ est la question des propositions logiques (le langage prédictif); son point d'arrivée: l'image du Christ que les chrétiens des pre-

miers siècles contemplaient dans leur conscience (ou leur cœur). Dans l'intervalle, dans le chapitre VIII, Newman examine trois modes de penser: 1) formel; 2) informel; 3) naturel, puis il arrive (ch. IX) à « quelque chose qui est au-delà » de ce penser naturel. Qu'y trouve-t-il? Le phénomène de la conscience – ou ce qu'il appelle encore la « pensée de Dieu » (« *thought of God* »), autrement dit,

un principe qui relie la créature et son Créateur, et la prise la plus solide sur les vérités théologiques s'acquiert par des habitudes de religion personnelle. Quand les hommes commencent toutes les œuvres avec la pensée de Dieu, agissant pour l'amour de lui et pour accomplir sa volonté, [...] ils sont alors mis en sa présence, comme en celle d'une personne vivante. Ils sont capables de converser avec lui, et ceci d'une façon aussi directe, aussi simple, aussi confiante et aussi intime que, mutatis mutandis, celle qui nous est coutumière vis-à-vis d'un supérieur d'ici-bas; de sorte qu'on peut se demander si nous sommes conscients de la compagnie de nos semblables avec plus d'acuité (GA, trad. fr., p. 180).

Avec cette citation, nous avons atteint la source d'où Newman dérive la conviction qu'il n'y a que « deux êtres dont l'existence s'atteste et s'éclaire mutuellement: moi-même et mon Créateur ». Newman a voulu partager cette conviction par ses écrits; mais aussi en témoignant par sa vie. L'Église a confirmé ce témoignage en déclarant Newman bien-

Signet

heureux en 2010. Un siècle après la parution de la *Grammaire de l'assentiment*, le concile Vatican II a intégré son enseignement sur la conscience.

Au fond de sa conscience, l'homme découvre la présence d'une loi qu'il ne s'est pas donnée lui-même, mais à laquelle il est tenu d'obéir. Cette voix, qui ne cesse de le presser d'aimer et d'accomplir le bien et d'éviter le mal, au moment opportun résonne dans l'intimité de son cœur: «Fais ceci, évite cela». Car c'est une loi inscrite par Dieu au cœur de l'homme; sa dignité est de lui obéir, et c'est elle qui le jugera. La conscience est le centre le plus

*secret de l'homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre*¹².

La croyance est «naturelle» aux yeux de Newman, parce que la conscience, en tant qu'appel à entrer dans l'Alliance, est un phénomène universel. D'où ce caractère particulier de la *Grammaire*. On comprend pourquoi, à la différence de ses autres écrits (tous, ou presque, de circonstance), sa rédaction a relevé pour lui d'un devoir: réduite à l'esprit vivant, l'épistémologie devient une authentique apologie.

Grégory Solari, né en 1965, est directeur éditorial des éditions Ad Solem et chargé de cours à l'Institut catholique de Paris. Il travaille actuellement à une thèse sur la philosophie de John Henry Newman et a traduit et présenté plusieurs livres de Newman (Quatre sermons sur l'Antichrist, Méditations sur la doctrine chrétienne, Livret de prières). Il a publié récemment Le temps découvert. L'idée de développement et l'intuition de la durée chez Newman et Bergson (Paris, Cerf, 2014).

Grégory
Solari

12 Constitution Pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, «Gaudium et spes» n° 16.

TITRES PARUS

Le Credo

La confession de la foi (1975/1)
« Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
« Né de la Vierge Marie » (1978/1)
« Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
La passion (1980/1)
« Descendu aux enfers » (1981/1)
« Il est ressuscité » (1982/1)
« Il est monté aux cieux » (1983/3)
« Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
Le jugement dernier (1985/1)
L'Esprit Saint (1986/1)
L'Église (1987/1)
La communion des saints (1988/1)
La rémission des péchés (1989/1)
La résurrection de la chair (1990/1)
La vie éternelle (1991/1)
Le Christ (1997/2-3)
L'Esprit saint (1998/1-2)
Le Père (1998/6-1999/1)
Croire en la Trinité (1999/5-6)
La parole de Dieu (2001/1)
Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
Les mystères de Jésus (2002/2)
Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
La vie cachée (2004/1)
Le baptême de Jésus (2005/1)
Les noces de Cana (2006/1)
La venue du Royaume (2007/1)
La Transfiguration (2008/1)
L'entrée du Christ à Jérusalem (2009/1)
Le Christ juge et sauveur (2009/5)
Le mystère pascal (2010/1-2)
Ascension-Pentecôte (2011/1-2)
La seconde venue du Christ (2012/1-2)
Notre Père I (2015/2-3)
Il s'est anéanti (2015/6)
Notre Père II (2016-2)
Notre Père III - notre Pain (2017/2)

Les Sacrements

L'Eucharistie (1977/5)
La pénitence (1978/5)
Laïcs ou baptisés (1979/2)
Le mariage (1979/5)
Les prêtres (1981/6)
La confirmation (1982/5)
La réconciliation (1983/5)
Le sacrement des malades (1984/5)
Le sacrifice eucharistique (1985/3)
Baptême et ordre (1996/6)
L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
La confession, sacrement difficile ? (2004/2)
Le catéchuménat des adultes (2010/4)
Jeûne et Eucharistie (2014/3)

Les Béatitudes

La pauvreté (1986/5)
Bienheureux persécutés ? (1987/2)
Les cœurs purs (1988/5)
Les affligés (1991/4)
L'écologie : Heureux les doux (1993/3)
Heureux les miséricordieux (1993/6)

Politique
Les chrétiens et le politique (1976/6)
La violence et l'esprit (1980/2)
Le pluralisme (1983/2)
Quelle crise ? (1983/6)
Le pouvoir (1984/3)
Les immigrés (1986/2)
Le royaume (1986/3)
L'Europe (1990/3-4)
Les nations (1994/2)
Médias, démocratie, Église (1994/5)
Dieu et César (1995/4)
L'Europe et le christianisme (2005/3)
Liberté et responsabilité (2008/4)
La démocratie (2011/6)

L'Église

Appartenir à l'Église (1976/5)
Les communautés dans l'Église (1977/2)
La loi dans l'Église (1978/3)
L'autorité de l'évêque (1980/5)
Former des prêtres (1990/6)
L'Église, une secte ? (1991/2)
La papauté (1991/3)
L'avenir du monde (1985/5-6)
Les Églises orientales (1992/6)
La paroisse (1998/4)
Le ministère de Pierre (1999/4)
Musique et liturgie (2000/4)
Le diacre (2001/2)
Mémoire et réconciliation (2002/3)
La vie consacrée (2004/5-6)
Le Christ et les religions (2007/5-6)
Henri de Lubac (2008/5)
Croire l'Église (2010/6)
L'Église apostolique (2011/5)
Rendre témoignage (2012/4)
La catholique Église (2012/6)
La sainteté de l'Église (2013/6)
L'apologétique (2014/1-2)
Architecture et Liturgie (2014/4)
L'Église Une (2014/6)

Les Religions

Non Chrétiennes
Les religions de remplacement (1980/4)
Les religions orientales (1988/4)
L'islam (1991/5-6)
Le judaïsme (1995/3)
Les religions et le salut (1996/2)
Le Mystère d'Israël (2010/5)

L'existence Devant Dieu

Mourir (1975/2)
La fidélité (1976/4)
L'expérience religieuse (1976/8)
Guérir et sauver (1977/3)
La prière et la présence (1977/6)
La liturgie (1978/6)
Miettes théologiques (1981/3)
Les conseils évangéliques (1981/4)
Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
Le dimanche (1982/3)
Le catéchisme (1983/1)
L'enfance (1985/2)
La prière chrétienne (1985/4)
Lire l'Écriture (1986/4)
La foi (1988/2)
L'acte liturgique (1993/4)
La spiritualité (1994/3)
La charité (1994/6)
La vie de foi (1995/5)
Vivre dans l'espérance (1996/5)
Le pèlerinage (1997/4)
La prudence (1997/6)
La force (1998/5)
Justice et tempérance (2000/5)
La transmission de la foi (2001/4)
Miettes théologiques II (2001/5)
Sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
La joie (2004/4)
Face au monde (2005/4)
La fidélité (2007/3)
La bonté (2008/2)
La prière (2009/2)
La paternité (2009/6)
Mourir (2012/5)
Rites et ritualité (2013/2)
La famille (2015/1)
L'examen de conscience (2015/5)
La Miséricorde (2016/1)

Philosophie

La création (1976/3)
Au fond de la morale (1977/4)
La cause de Dieu (1978/4)
Satan, « mystère d'iniquité » (1979/5)
Après la mort (1980/3)
Le corps (1980/6)
Le plaisir (1982/2)
La femme (1982/4)
La sainteté de l'art (1982/6)
L'espérance (1984/4)
L'âme (1987/3)
La vérité (1987/4)
La souffrance (1988/6)
L'imagination (1989/6)
Sauver la raison (1992/2-3)
Homme et femme il les créa (1993/2)
La tentation de la gnose (1999/2)
Fides et ratio (2000/6)
Créés pour lui (2001/3)
La Providence (2002/4)
Un Dieu souffrant ? (2003/5-6)
Hans Urs von Balthasar (2005/2)
Dieu est amour (2005/5-6)
La différence sexuelle (2006/5-6)
Foi et féerie (2008/6)
Le droit naturel (2010/3)
Barth-Balthasar (2011/3)
Le temps d'en finir (2017/1)

Sciences

Exégèse et théologie (1976/7)
Sciences, culture et foi (1983/4)
Biologie et morale (1984/6)
Cosmos et création (1988/3)
Les miracles (1989/5)
La bioéthique (2003/3)

Histoire

L'Église : une histoire (1979/6)
Hans Urs von Balthasar (1989/2)
La Révolution (1989/3-4)
La modernité – et après ? (1990/2)
Le Nouveau Monde (1992/4)
Henri de Lubac (1992/5)
Baptême de Clovis (1996/3)
Louis Bouyer (2006/4)
Jean-Marie Lustiger (2008/3)
Le Canon des Écritures (2012/3)
L'Église et la Grande Guerre (2013/3-4)
L'Amitié (2013/5)
La religion des tranchées (2016/5-6)
Violence et religions (2017/3-4)

Société

La justice (1978/2)
L'éducation chrétienne (1979/4)
Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
Le travail (1984/2)
La famille (1986/6)
Sainteté dans la civilisation (1987/5)
Foi et communication (1987/6)
L'Église dans la ville (1990/5)
Conscience ou consensus ? (1993/5)
La guerre (1994/4)
La sépulture (1995/2)
L'Église et la jeunesse (1995/6)
L'argent (1996/4)
La maladie (1997/5)
La mondialisation (2000/1)
Les exclus (2002/1)
Église et État (2003/1)
l'image aujourd'hui (2003/4)
Habiter (2004/3)
Le sport (2006/2)
L'école et les religions (2006/3)
Malaise dans la civilisation (2007/2)
Poésie et Incarnation (2007/4)
L'action sociale de l'Église (2009/3-4)
Le droit naturel (2011/3)
Art et créativité (2011/4)
L'idée d'Université (2013/1)
Littérature et Vérité (2014/5)
Les Pauvres (2015/4)
La grande ville (2016/4)

Le Décalogue

Un seul Dieu (1992/1)
Le nom de Dieu (1993/1)
Le respect du sabbat (1994/1)
Père et mère honoreras (1995/1)
Tu ne tueras pas (1996/1)
Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
Tu ne voleras pas (1998/3)
Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
La convoitise (2000/2)

En collaboration avec les éditions de Communio en :

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Responsable : Jan-Heiner Tück, Universität Wien-Institut für Systematische Theologie, Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis.

CROATE : Međunarodni katolički časopis Communio

Responsable : Ivika Raguž, Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg., 14, HR-10001 Zagreb.

ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura

Communio : <http://www.apl.name/communio/>

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Luis Balaña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : F. De Rycke, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvão, Universidade Católica Portuguesa.

Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domžale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Brož, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

Communio Internationalis a comme président d'honneur Mgr Peter Henrici, évêque auxiliaire émérite de Coire et comme coordinateur le P. Jean-Robert Armogathe.

revue
catholique
internationale



communio

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe. Vice-présidente : Isabelle Ledoux-Rak. Directrice de la collection : Corinne Marion. Directeur de la rédaction : Serge Landes. Rédacteur en chef : Christophe Bourgeois. Secrétariat de rédaction : Françoise Brague et Corinne Marion. Secrétaire général : Patrick Cantin.

Comité de rédaction

Jean-Luc Archambault, Jean-Robert Armogathe, Olivier Artus, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut (Blois), Olivier Boulnois, Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Rémi Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Christophe Carraud, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Paul Colrat (Lyon), Jean Congourdeau, Marie-Hélène Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens, Paul-Victor Desarbres, Jean Duchesne, Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville, Jean-David Fermanian, Irène Fernandez, Ide Fouche, Marie-Christine Gillet-Challiol, Stanislaw Grygiel (Rome), Paul Guillon, Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Didier Laroque, Laurent Lavaud (Montpellier), Jean Leclercq, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Paul McPartlan (Washington), Étienne Michelin (Venasque), Xavier Morales, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Gérard Pelletier, Patrick Piguet, Dominique Poiriel, Bernard Pottier (Bruxelles), Louis-André Richard (Québec), Émilie Schick-Tardivel, Rudolf Staub, Florent Urfels, Miklos Vetö, Dominique Weber, Isabelle Zaleski.

Rédaction : Association Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris,
tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : revue@communio.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : www.laprocure.com ou www.communio.fr

Demande d'abonnement et d'achat au numéro

- par courrier accompagné de votre règlement à :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél. : 01 42 78 28 43

Nom : Prénom :

Adresse :
.....
.....

..... Courriel :

☐ Je m'abonne à Communio à partir du prochain titre à paraître pour

☐ un an, ☐ deux ans ou ☐ trois ans.

☐ Je me réabonne (n° de l'abonnement :).

☐ Je parraine cet abonnement et je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit
☐ informé de mon identité ☐ pas informé de mon identité

☐ Je commande les numéros suivants :

(port 2 € inclus) : 14 € simple, 20 € double

Date :

Signature :

- ou par mail à revue@communio.fr

Tarifs abonnement

Type de tarif		1 ans	2 ans	3 ans
Tous pays	Soutien (reçu fiscal sur différence)	80 €	160 €	240 €
France	Normal	60 €	110 €	160 €
Belgique	Normal	62 €	114 €	165 €
Zone Euro	Normal	64 €	118 €	170 €
Monde	Courrier économique	66 €	122 €	175 €
Monde	Courrier prioritaire	80 €	150 €	215 €
Numérique	Tarif normal	40 €	80 €	120 €
Numérique	Tarif étudiant	20 €	40 €	60 €
Amis de Communio	Cotisation, Don, 20€ minimum pour un reçu fiscal			

Règlement en Euros :

☐ Par chèque payable en France à l'ordre de Communio joint à la commande

☐ Par virement selon les données IBAN suivantes :

IBAN FR 74 2004 1000 0118 6762 3F02 068 avec BIC (ou SWIFT): PSSTFRPPPAR

La Banque Postale – Centre de Paris, 75009 Paris Cedex 15

☐ Par carte bancaire via le site www.communio.fr

Collection Communio/ Parole et Silence

- Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008
Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009
Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009
Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009
Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010
Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010
Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010
Michel Sales, *Le corps de l'Église suivi de
Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger*, 2010
Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011
Jean-Marie Lustiger, *témoin de Jean-Paul II*, 2011
Angelo Scola, *Le mystère des noces :
Homme et femme / mariage et famille*, 2012
Balthasar et Communio : *Je crois en un seul Dieu*, 2012 (réédition)
Alberto Espezal, *Le Christ et sa mission*, 2012
Jean Duchesne, *Incurable romantisme ?*, 2013
Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 2013
Michel Sales et Communio : *Le décologue*, 2014
Dagmar Halas, *Le silence de la peur.
Traduire la Bible sous le communisme*, 2015

Dépôt légal : septembre 2017 – N° de CPPAP : 0121 G 80668
N° ISBN : 978-2-915111-69-9 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : louis-marie.fr
Impression : Imprimerie Soregraph à Nanterre – N° d'impression : XXXX

www.communio.fr