

La Maison-Dieu, 178, 1989, 7-46

Louis-Marie CHAUVET

LA NOTION DE « TRADITION »

NUL ne peut devenir sujet hors langage ou hors culture, langage et culture qui n'adviennent à chacun que dans la particularité d'une langue maternelle et d'un système de valeurs déterminé, donc d'une « tradition », elle-même constituée par les diverses « traditions » (religieuses, éthiques, politiques, vestimentaires, culinaires...) propres au groupe auquel on appartient. C'est là une loi anthropologique générale.

Il en va de même en ce qui concerne l'identité religieuse. Comme toute religion, le christianisme se réfère à sa « tradition ». Mais ce terme n'a pas la même signification selon qu'il désigne la « tradition apostolique », la « Tradition » par différence avec les « Écritures », un point particulier de doctrine qui se fonde sur les déclarations d'une série de Pères de l'Église (cf. l'« argument de Tradition »), la restauration d'une pratique (liturgique, par exemple) qui se veut fidèle à la « tradition » (terme qui renvoie alors le plus souvent à celle de l'époque patristique plutôt qu'à celle de l'Église médiévale), une déclaration solennelle du Magistère qui se fonde sur l'autorité d'un *semper et ubique* traditionnel, une simple

coutume en matière de rituel, de distinction honorifique, de préséance, etc.

On le voit, la notion de tradition est relativement indéterminée. Nous pensons qu'en raison même de sa part d'indécision, elle peut avoir valeur d'investigation. Nous essaierons d'abord (I) d'en délimiter le champ sémantique. Puis, comme il s'agit là d'une notion à prétention plus ou moins régulatrice, nous tenterons (II) de dégager les divers facteurs qui entrent en jeu dans le coefficient de « traditionalité » reconnu à telle pratique ou doctrine. Enfin (III), nous esquisserons sommairement les stratégies les plus typiques qui sous-tendent, consciemment ou non, le recours à la tradition en vue de réguler les conduites ou croyances des sujets.

Précisions en outre que le discours théologique ici tenu ne se veut pas un traité théologique sur la « tradition ». C'est pourquoi, bien des éléments théologiquement importants sur ce sujet ne seront pas pris en compte ou ne seront que rapidement évoqués¹.

UN TERME

A EXTENSION SÉMANTIQUE VARIABLE

L'objet de la tradition

L'objet de la tradition ecclésiale semble relever de trois secteurs principaux. Celui auquel nous pensons généralement de manière prioritaire est de l'ordre des contenus ou des significations dogmatiques ou théologiques. Il est certes important, mais pas nécessairement plus que celui des statuts ou des fonctions spécifiés par

1. La réflexion ici proposée a largement bénéficié de l'atelier de travail tenu par les enseignants de l'Institut Supérieur de Liturgie de Paris sur le thème de la « tradition ». Elle est même, pour une part, le fruit de ce travail de groupe. Les propos ici tenus n'engagent toutefois que l'auteur.

le droit, ni que celui des formes, notamment en matière liturgique.

a) **Dans le secteur de la liturgie**, la « tradition » porte sur des éléments rituels, et plus précisément sur leur forme, séquentielle, posturale, gestuelle, verbale... La tradition liturgique en effet est fortement attachée au respect de certaines séquences rituelles : ainsi la succession liturgie de la Parole/liturgie de l'eucharistie ; la présence et l'agencement d'un certain nombre de prières, avec leur style propre, qui permet à l'ensemble d'être reconnu comme formant architecturalement et stylistiquement une prière eucharistique ; ou encore l'ordre des sacrements de l'initiation où l'eucharistie vient (« traditionnellement ») en dernière position.

D'autres éléments rituels relevant de la tradition sont de nature purement verbale ; ils concernent alors notamment (mais pas exclusivement) les formules sacramentelles, tels le récit de l'institution, ou le baptême « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». D'autres encore portent sur des gestes (baptême par immersion ou par infusion, imposition de la main aux ordinands, prière faite les bras levés, geste des mains pour recevoir la communion...), sur des postures (interdiction de prier à genoux le dimanche et durant la Cinquantaine pascale dans l'Antiquité ; position debout pour le chant de l'Alleluia et la lecture de l'évangile), sur des lieux liturgiques (baptistères, place des pénitents dans le bâtiment-église à l'époque de la pénitence canonique...), sur des objets (autel, coupe, icônes, vêtements liturgiques...), sur des conduites (jeûne eucharistique si important dans l'Antiquité ; célébration de l'eucharistie seulement le dimanche, ou trois fois la semaine, ou quotidiennement, selon les époques et les Églises), etc. Inutile de souligner combien, en deçà des valeurs idéelles ou des signifiés théologiques, ce respect des formes est important du point de vue de la tradition.

La liturgie est d'ailleurs prioritairement une question de forme (au risque de donner dans le formalisme) : l'espace rituel et sa distribution, les tournures stylistiques

et un certain ton de voix caractéristiques de la célébration, un type de conduite — l'*éthos* liturgique attendu des ministres et de l'assemblée (*éthos* tout à fait différent selon les traditions précisément : la participation n'est pas du tout du même style en Orient qu'en Occident, ou selon que, dans l'Église romaine, on compare celle du siècle dernier et celle qui est venue de Vatican II), une certaine manière de parler, de chanter, de la part des ministres ou de l'assemblée, etc., (cf. la *traditio canendi* comme transmission d'attitudes fondamentales — louange, supplication —, de formes — hymnes, psaumes, motets... —, de rôles spécifiques — chantres, psalmistes — ou encore d'effets attendus — componction, délectation... —), tout cela, qui provient de la tradition (ou d'une réaction contre une certaine tradition) « parle » avant les discours et leurs valeurs de signification... C'est même cela qui crée l'espace symbolique au sein duquel les signifiés sont entendus. De ce point de vue, on peut dire qu'en ce domaine, la forme est une question de fond. Le mode de transmission appartient lui-même à la chose transmise : c'est la notion même de louange qui s'évanouirait si la tradition ne transmettait plus l'*éthos* de la louange (gestes, postures, style de chants...).

b) **Dans le champ du droit**, la tradition porte sur la distribution des statuts, des fonctions et des rôles. Ceux-ci sont différents, selon que l'on a été ordonné évêque, prêtre, diacre, selon que, comme laïc, on a fait ou non l'objet d'un ministère institué ou d'un ministère officiellement « reconnu », selon que l'on est baptisé et confirmé, ou simple catéchumène, ou, comme dans l'Église ancienne, pénitent public, ou encore selon que l'on est religieux ou non, célibataire consacré ou marié, etc. En ce domaine, le rite d'investiture ou le rite de passage prescrit ce qu'il décrit : il prescrit de se conformer, au niveau des droits, des devoirs, des comportements ou des éventuels insignes, au statut conféré par lui ou par une nomination canonique. La tradition ecclésiale est remplie de législation conciliaire et synodale concernant les statuts et fonctions dans l'Église qui ont fini

par faire autorité. Par exemple, la réservation de la présidence de l'eucharistie, parmi les ministres, aux « évêques », puis aux « presbytres », au détriment des « prophètes » chrétiens (dans certaines communautés des origines) et à l'exclusion des « diacres » (dont certains avaient usurpé cette fonction) ; ou encore, la réservation de l'imposition des mains et/ou de l'onction post-baptismales aux évêques en Occident, alors que l'Orient a accordé cette fonction également aux simples prêtres ; ou encore les variations du droit, selon les époques et les Églises, concernant la légitimité des secondes noces ou le « divorce » pour certains motifs, etc.

c) **Dans le domaine des significations**, notamment en matière de théologie dogmatique ou morale, la tradition joue évidemment un rôle important. Nous le verrons plus amplement par la suite.

Processus et corpus

L'ensemble de ces traditions de formes ou d'expressions rituelles, de statuts ou d'intégration des sujets, de significations ou de valeurs théologiques forme un corpus dans lequel on trouve toute une hiérarchie d'éléments, depuis les traditions néo-testamentaires sur la résurrection de Jésus jusqu'aux coutumes particulières de telle Église ou de telle communauté religieuse. Cet immense corpus de tradition *traditionnée* est lui-même le résultat d'une relecture constante, au fil des siècles, du corpus des traditions orales et/ou écrites antérieures en fonction des changements socio-culturels et, pour sa plus grande partie (le canon des Écritures, par exemple, y fait exception), il continue d'évoluer, amalgamant le nouveau à l'ancien.

Le concept de tradition désigne aussi précisément, ce processus herméneutique par lequel une communauté humaine ou religieuse relit ses pratiques rituelles ou statutaires, les récits de sa propre histoire ou encore les élaborations théoriques reçus de sa tradition instituée. Ce *procès*, généralement non thématifié comme tel, puis-

qu'il s'effectue à partir de convictions plus ou moins diffuses qui ne font pas problème et qui sont intersubjectivement partagées par les membres du groupe, est celui même du « monde vécu » (cf. J. Habermas) de ce groupe. C'est par cet acte herméneutique de tradition *traditionnante*, où elle ressaisit son passé pour en faire la vivante genèse de son présent et de son avenir, que l'Église accomplit la tâche, toujours identique et toujours nouvelle, de s'identifier comme « Église ». C'est cette dynamique que désigne généralement chez les théologiens la notion de *tradition vivante*.

Un tel procès fut constamment à l'œuvre dans la Bible elle-même. Celle-ci, comme corpus institué et clôturé par la sanction canonique de l'Église, est le fruit d'une relecture/réécriture qui, en fonction des conditions religieuses, culturelles, sociales, économiques, politiques, a amalgamé les anciennes traditions (orales, puis écrites) en « cycles » ou en histoire de telle ou telle « maison » (p. ex. la maison de Joseph), en « documents » d'origine diverse (yahviste, sacerdotale...), les a organisés en « livres », a distribué ceux-ci en trois grandes sections (Loi, Prophètes, Écrits), pour finalement, en ce qui concerne l'herméneutique des chrétiens, relire le tout en fonction d'un principe de « conspiration » christique et répartir l'ensemble en « Ancien » et « Nouveau » Testament. Ce processus de vivante tradition est si constitutif du texte biblique que la communauté (juive, puis chrétienne) s'y est comme écrite elle-même et qu'elle peut s'y reconnaître. Elle se reconnaît même si bien dans ce Livre que celui-ci lui a été donné un jour officiellement comme son « exemplaire », source et miroir de son identité. La sanction magistérielle de canonicité n'est pas autre chose, dans cette perspective, que le déploiement du processus interne constitutif du Livre. Voilà pourquoi la tradition fondatrice racontée en lui est inséparable de la communauté. La révélation, ce n'est pas la Bible seule, mais la Bible dans la main de l'Ecclesia.

C'est précisément parce que les Écritures judéo-chrétiennes ne sont pas directement « tombées du ciel », mais sont l'expression d'une constante tradition instituante

de relecture qu'elles permettent aux communautés chrétiennes au fil des siècles, et même requièrent d'elles, que, par une opération herméneutique de transcodage (forcément risquée), elles poursuivent, dans leurs conditions socio-historiques particulières et sur la base bien sûr de leur corpus canonique dûment clôturé, le processus vivant qui constitue la genèse même de leur Livre saint — ce qui condamne tout fondamentalisme ou littéralisme —. Ainsi, à l'intérieur même du texte biblique, « l'herméneutique, quoique non écrite, est elle aussi canonique » (J.A. Sanders). L'homélie dans l'assemblée d'Église n'est d'ailleurs pas autre chose que l'épiphanie de ce rapport interne entre l'institué et l'instituant (le traditionné et le traditionnant) constitutif des Écritures : faisant suite à la voix vive du lecteur qui, en proclamant le vieux texte canonique tel qu'il nous a été transmis (donc en respectant la lettre dans sa positivité incontournable de « donné » qui marque en creux la place imprenable de l'Autre), le relève en quelque sorte de sa pure passéité pour le faire advenir comme Parole de Dieu (« Acclamons la Parole de Dieu ! »), l'homéliste tente d'exprimer, comme Jésus à la synagogue de Nazareth (Lc 4), l'aujourd'hui de cette lettre. On ne reçoit la Tradition qu'en la proclamant. Et le lieu premier de cette Tradition, c'est l'*Ecclesia* en son sens prioritaire d'assemblée convoquée. L'assemblée donne littéralement lieu à la Bible comme Parole de Dieu.

Ce rapport du traditionné et du traditionnant se donne explicitement à voir en certains cas. Ainsi, dans le « vous ferez cela en mémoire de moi » du récit de l'institution eucharistique, la Tradition s'exhibe comme telle selon un processus auto-référentiel. L'Église exécute tellement la parole qu'elle cite comme « reque du Seigneur » que son « nous » actuel (« Faisant donc mémoire..., nous... ») se substitue immédiatement au « vous » adressé aux disciples par Jésus lors de son repas d'adieu. Le « acclamons la Parole de Dieu » après la lecture de l'évangile, ou le « telle est la foi de l'Église » après la confession de foi qui précède le baptême ont le même type de statut langagier : ils énoncent explicitement l'espace sym-

bolique implicite qui lie entre eux les sujets croyants. Une telle explicitation est particulièrement importante au long de l'initiation chrétienne.

La tradition apostolique

En amont des diverses traditions de l'Église et au principe même de sa tradition vivante, nous avons affaire à sa tradition fondatrice : *la tradition apostolique*. Celle-ci peut se prendre d'un double point de vue.

Du point de vue matériel, l'Église lui attribue un certain nombre de pratiques liturgiques comme le baptême et l'eucharistie avec son récit de la Cène, de fonctions dans l'Église, notamment certains ministères fondamentaux, d'affirmations théologiques centrales, spécialement christologiques et trinitaires... Mais le recours à la tradition apostolique déborde largement ces éléments constitutifs de la foi. Les attributions pseudépigraphiques de telles pratiques liturgiques ou de telles règles disciplinaires à l'ensemble des apôtres ou à tel ou tel d'entre eux étaient, durant les tout premiers siècles, monnaie courante ; elles étaient souvent sous-tendues par une intention apolo-gétique ou polémique². Le P. Congar, dans son ouvrage : *La tradition et les traditions*³ a relevé quantité de pratiques rituelles, d'observances, d'institutions jugées par tel ou tel Père comme immémoriales dans l'Église de sa région et remontant à la « tradition apostolique ». Certaines sont importantes, comme le baptême des petits enfants (cf. Augustin) ; d'autres sont, à nos yeux du moins, plus secondaires, comme le jeûne prépaschal ou le chant de l'alleluia au temps de Pâque.

Du point de vue formel, la notion de *tradition apostolique* désigne une certaine manière de lire/comprendre

2. Cf. M. Metzger, « Les Constitutions Apostoliques », t. I, *Sources Chrétiennes*, 320, Cerf, 1985, pp. 33-54.

3. Tome I, Fayard, 1960, pp. 64 ss.

les Écritures, qui est celle de l'Église, dans la fidélité à ce qu'elle a « reçu du Seigneur » (1 Co 11, 23 ; 15, 3). « Cette Tradition qui vient des apôtres se poursuit dans l'Église, sous l'assistance du Saint-Esprit »⁴. Elle n'est pas fondamentalement autre chose que l'« exposition des Écritures » (S. Irénée) telle que l'entend l'Église, qui, positivement, s'en nourrit et, négativement, les défend contre les interprétations hérétiques. Elle constitue donc le vecteur qui « porte la parole de Dieu, confiée par le Christ Seigneur et par l'Esprit-Saint aux apôtres, et la transmet intégralement à leurs successeurs... »⁵. C'est donc l'herméneutique chrétienne des Écritures et, plus largement, de pratiques liturgiques, de fonctions dans l'Église, de dispositions canoniques jugées conformes aux Écritures qui est ici en jeu. Finalement, enracinée en Christ qui s'est lui-même livré pour le salut de tous les hommes, et portée par le souffle de l'Esprit, la Tradition (dont l'Écriture elle-même est un dépôt) s'identifie avec l'ensemble de la vie authentiquement évangélique de l'Église, que se soit à travers sa liturgie ou sa prière, à travers son action éthique à l'image de celle du « serviteur », à travers les formules dogmatiques énoncées par les conciles ou les papes, ou encore, à un autre niveau, à travers son patrimoine artistique ou à travers la maman catéchiste apprenant le « Notre Père » aux enfants.

Bien entendu, si le principe est clair, son application concrète est parfois délicate. Et cela, pour deux types de raison.

— D'un côté, les textes qui nous livrent l'objet « matériel » de la tradition apostolique peuvent paraître contradictoires. La structure du repas de la Cène a sûrement été celle que nous attestent Luc et Paul : rite du pain rompu / repas / rite de la coupe de bénédiction (ce qui n'empêche pas Paul de faire état d'une pratique à Corinthe où le repas précède le double rite du pain et

4. Vatican II, « Dei Verbum », 8.

5. *Ibid.*, 9.

de la coupe). La tradition de Marc/Matthieu, elle, suppose la succession immédiate de ces deux rites à la Cène. On a là, bien sûr, au niveau des textes néo-testamentaires, l'expression de cette réinterprétation pratique de la tradition instituée que nous avons signalée précédemment comme constitutive de la Bible. Mais si les communautés du 1^e siècle n'ont pas considéré la structure juive du repas de la Cène comme normative pour l'eucharistie, en revanche elles ont articulé fermement celle-ci autour des quatre verbes techniques des récits de la Cène : « prendre », « prononcer la bénédiction », « rompre » et « donner » (ce qui constitue encore la structure de la messe depuis la présentation des dons jusqu'à la communion). Par ailleurs, il peut y avoir contradiction entre l'objet « matériel » de la tradition apostolique et sa compréhension « formelle ». Ainsi, à propos de la querelle pascale à la fin du 2^e siècle : selon la plupart des historiens, ce sont les quartodécimans qui avaient une pratique matériellement conforme à celle des origines. Mais comme leur pratique était perçue comme judaïsante, c'est l'autre qui l'a emporté... Cela montre que, pour l'Église, la conformité matérielle n'est pas nécessairement l'équivalent de la conformité formelle ; ou encore, que la fidélité à la tradition apostolique ne peut être identifiée à une simple continuité matérielle.

— D'un autre côté, l'autorité dans l'Église est inévitablement juge et partie en ce domaine : d'une part, parce que l'on se trouve ici dans l'ordre du religieux, ordre qui, étant celui du sens et donc de l'interprétation, implique toujours le sujet ou le pouvoir énonciateur dans ses énoncés de vérité ; et, plus précisément d'autre part, parce que, en énonçant que tel type de pratique, fonction, statut, signification relève de la tradition apostolique, le magistère reconnaît n'avoir pas pouvoir sur ces éléments dans le moment même où lui seul peut déterminer en dernière instance quels sont les éléments qui, relevant de cette catégorie, lui échappent par nature. D'où des risques de manipulation. D'où également d'inévitables controverses : « Décision de l'Église, décision du Christ, c'est la même chose », disait Simon de Florence au

concile de Trente pour signifier que la communion sous les deux espèces ne pouvait être considérée comme de droit divin : ce genre de formule donne bien la mesure de la difficulté que nous évoquons !

Écriture » et « Tradition »

C'est précisément le genre de controverse qui vient d'être mentionné qui est à l'origine d'un autre sens du mot de tradition, ou du moins d'un durcissement quelque peu étroit de ce terme par opposition avec les Écritures. La distinction entre ces dernières et les traditions non écrites est évidemment bien antérieure à cette époque. En dehors de tout contexte polémique, S. Basile affirmait déjà au 4^e siècle que certaines traditions non écrites ont « la même force au regard de la piété » que la tradition scripturaire. L'exemple sans doute le plus significatif est, pour S. Augustin, la pratique du pédobaptême (cf. supra). Puis, ce ne seront plus seulement des éléments provenus de la tradition apostolique non écrite qui feront autorité, mais les « Pères » eux-mêmes, notamment en ce qui concerne l'interprétation christologique et trinitaire des Écritures contre les hérésies. Cette *tradition ecclésiastique* (et plus particulièrement patristique) met en relief non seulement la doctrine elle-même, mais plus encore l'autorité de ceux qui la proclament, notamment leur antiquité et leur témoignage de vie. L'accumulation des témoignages des Anciens pour prouver le bien-fondé de tel point de doctrine ou de telle pratique ou discipline deviendra telle à la fin du Moyen Age que les Réformateurs du 16^e siècle vont s'en prendre à l'ensemble de l'édifice « traditionnel » : celui-ci en effet a fini, à leurs yeux, par prendre le pas sur l'autorité de la Bible elle-même. Ils contestent donc un certain nombre de pratiques, lois, affirmations théologiques qu'ils jugent comme de « pures inventions humaines » (Calvin) non conformes à l'autorité exclusivement normative des Écritures. Les notions d'Écriture et de Tradition entrent alors en conflit.

Même s'il n'est pas totalement liquidé, ce débat est désormais largement dépassé entre Catholiques et Protestants. « La Tradition n'est pas une source autonome et concurrente, mais un mode de communication différent de l'Écriture, à telle enseigne que, non contente de transmettre quelque chose qui n'est pas écrit et sans doute ne peut l'être, elle transmet le contenu de cela même qui est écrit d'une façon différente, originale »⁶. Dans sa Constitution « Dei verbum », Vatican II a explicitement rejeté l'idée que la Tradition pourrait puiser sa source ailleurs que dans les Écritures (chap. 2).

Il n'est pas sans intérêt de noter à ce propos que ce genre de débat, durci au point d'engendrer un schisme, n'est pas propre au christianisme. Il semble que les grandes religions ont toutes eu à négocier ce type de problème : la Tradition fondatrice/normative est-elle contenue dans la *sola scriptura*, ou bien également dans les interprétations orales (puis, souvent, mises par écrit) que la communauté religieuse en a faites, au fil des siècles, pour régler de nouveaux problèmes et qui ont fini par faire autorité ? Au sein du judaïsme, les Qaraïtes, au 8^e siècle, se sont ainsi déclarés pour la seule Loi écrite. L'Islam ou le Bouddhisme ont connu des phénomènes semblables. Chaque période de réforme, dans toutes les grandes religions, se place sous le signe d'un retour aux sources. Mais quelles sont les sources normatives ? Cette question ne peut pas ne pas ramener de temps en temps un débat sur la « Tradition » comprise comme distincte des Écritures reconnues canoniquement comme fondatrices.

Le sujet de la tradition

Parce qu'elle a nécessairement affaire avec l'identité du groupe qui s'y réfère, parce qu'on ne peut la recevoir sans, consciemment ou non, la transmettre, et parce

6. Y. Congar, art. « Tradition », *Dict. des religions*, P.U.F., 1984, p. 1717.

qu'elle a des effets assez immédiatement pratiques de régulation du groupe religieux, la tradition est une notion qui relève d'emblée de la pragmatique. En amont de la question de la vérité se pose en ce domaine celle de la légitimité. C'est pourquoi, l'objet de la tradition n'est jamais complètement séparable des sujets qui la portent et la transmettent, à savoir simultanément le peuple de Dieu comme tel et chaque croyant, toujours-déjà pris en elle, ainsi que l'autorité magistérielle chargée d'en réguler l'interprétation et dont le pouvoir est nécessairement mis en jeu dans les actes officiels qui assurent une telle régulation. Du point de vue de la théologie chrétienne, cette inséparabilité du contenu objectif et de l'implication subjective est l'œuvre de l'Esprit Saint⁷.

Les sujets porteurs de la tradition chrétienne n'ont cependant pas tous le même statut, ni le même rôle, par rapport à elle. Celle-ci en effet se trouve au carrefour de trois groupes ecclésiaux statutairement différenciés.

a) LE PEUPLE DE DIEU

Le premier d'entre eux est l'*universitas fidelium* qui, comme l'affirme Vatican II, « ne peut se tromper dans la foi » et, comme « peuple tout entier, des évêques jusqu'aux derniers des fidèles, apporte aux vérités concernant la foi et les mœurs un consentement universel »⁸. C'est donc elle qui est constituée solidairement comme sujet porteur de la Tradition venue du Seigneur Jésus. Une telle affirmation est fondée sur la communion au Christ institutionnellement exprimée par les sacrements de l'initiation et spirituellement rendue féconde par « l'onction qui vient du Saint (cf. 1 Jn 2, 20.27) »⁹. Que l'Église comme Peuple de Dieu soit le sujet fondamental de la Tradition est si important que toute déclaration

7. Cette œuvre se réalise d'ailleurs dès le départ, à savoir dans l'acte de foi lui-même, puisque celui-ci ne vient à sa vérité que dans la mesure où il conforme le sujet croyant à l'objet pascal qu'il confesse.

8. « Lumen Gentium », 12.

9. *Ibid.*

dogmatique veut être l'expression de ce que le concile de Trente appelle l'*Ecclesiae catholicae sensus* et que, comme l'a souligné Vatican II, l'infailibilité magistérielle est l'expression de l'indéfectibilité (permanence dans la vérité) de la communauté ecclésiale.

Évidemment, la reconnaissance de ce *sensus fidei* est loin de s'imposer toujours avec évidence, et cela d'autant moins qu'il est des cas où, comme lors de l'arianisme, la majorité des chrétiens ont pu donner dans l'hérésie. En ce cas précis d'ailleurs, ce fut autant et plus le *sensus fidei* de la communauté ecclésiale que celle de l'épiscopat (à l'exception, en Orient, d'un Athanase et de quelques autres) qui préserva la confession de foi. Nourrie par le témoignage apostolique des Écritures et par l'interprétation qui s'en était imposée à l'ensemble de l'Église durant les siècles antérieurs non seulement à travers l'enseignement formel des grands témoins de la foi, mais aussi à travers la liturgie et la vie des fidèles, la conviction s'imposa que la position arienne ruinait la Tradition vivante, aussi bien orale qu'écrite, de la foi. Par ailleurs, les cas ne sont pas rares dans l'histoire où une pratique, plus ou moins en conflit avec la doctrine officielle jusqu'alors reçue, finit par s'imposer dans l'Église : que ce soit la multiplication des assemblées eucharistiques du dimanche dans une Église locale, la réitération de la pénitence, la place du rite initiatique rattaché au don de l'Esprit (« confirmation ») après la réception de l'eucharistie, le baptême des petits enfants non plus seulement à Pâques ou Pentecôte, mais *quam primum*, l'autorisation des secondes noces etc. L'histoire montre ainsi que la non-réception par le peuple de Dieu d'une tradition que la hiérarchie tient pourtant à conserver a valeur, pour le moins, d'interpellation.

b) LE MAGISTÈRE

Si l'ensemble de l'Église, Peuple de Dieu, Corps du Christ, Temple de l'Esprit, est bien, solidairement, le sujet fondamental de la Tradition, et si donc tous les membres de l'Église sont responsables de la transmission

fidèle de la tradition dans les divers secteurs de leur vie, en revanche tous n'exercent pas cette responsabilité de la même manière ni, surtout, au même titre. Les ministres ordonnés ont une responsabilité particulière à cet égard.

Il revient notamment aux évêques d'exercer une fonction de discernement dans l'extrême variété des expressions, savantes ou populaires, de la foi : doctrinales, cultuelles, coutumières, artistiques. Comme l'a souligné Vatican II, le magistère épiscopal, conciliaire ou pontifical, a reçu mission et autorité de la part du Christ pour réguler le *sensus fidei* du Peuple de Dieu dans la fidélité à la Tradition « authentique ». Le réguler, mais pas se substituer à lui : d'une part, parce que lui-même « n'est pas au-dessus de la Parole de Dieu » mais à son service, « n'enseignant que ce qui fut transmis »¹⁰ ; d'autre part, parce qu'il est, théologiquement, au service de la communauté ecclésiale et que, de ce fait, il lui faut tenir compte comme d'un lieu théologique majeur de la *receptio* de ses prises de position par cette dernière ; enfin, parce qu'il s'exprime non au titre d'une théologie particulière, mais au nom de la foi apostolique. Par ailleurs, il a à tenir compte de la recherche des théologiens et à leur laisser la liberté nécessaire à toute recherche, même s'il est vrai que la recherche théologique comporte certaines exigences, internes à la foi elle-même, différentes des autres disciplines.

c) LES THÉOLOGIENS

De leur côté, les théologiens exercent leur mission ecclésiale en assurant un va-et-vient constant entre la Tradition ou les décisions magistérielles et la culture de leur époque. Leur discours, en raison même du statut herméneutique qui découle de son lieu propre, est donc parfois risqué, tant il est vrai que toute nouvelle manière pour l'homme de s'appréhender lui-même dans la culture de son temps engendre nécessairement une nouvelle manière de comprendre la foi. C'est pour cela qu'ils ont

10. « Dei Verbum », 10.

vocation de chercheurs. Et c'est du même coup pour cela que, tout en se voulant de fidèles interprètes de la Tradition, ils occupent dans l'Église une position structurelle différente de celle du magistère, position inverse à certains égards, puisque, à la différence de ce dernier, elle ne leur donne aucune autorité dans l'Église et qu'elle vise moins à réguler la foi qu'à lui ouvrir des chemins d'intelligence et de pratiques plus ou moins neufs. Il leur appartient d'attirer l'attention sur les déplacements culturels et ses conséquences pour l'intelligence de la foi, notamment en ce qui concerne l'écart possible (et, à certains égards, inévitable par nature) entre l'enseignement officiel et la *res* de la foi chrétienne qui déborde toujours ses énoncés (*l'enuntiabile*). Faisant pour cela œuvre herméneutique, ils lisent une formulation dogmatique dans le contexte historique où elle a vu le jour, et ils distinguent la vérité de cette proposition dans son contexte (par exemple, les Pères de Trente considéraient tous comme allant de soi que l'absolution par le prêtre était « comme un acte judiciaire ») et la vérité de la formulation de la foi énoncée par cette proposition (l'absolution est un acte de langage performatif, « *ad instar actus judicialis* »)¹¹. S'ils ont à tenir compte, eux aussi, du scandale possible des « faibles » (cf. Rm 14), ils se préoccupent tout autant (et peut-être davantage) de celui des « forts » et, tournés vers l'avenir de l'Église, ils ont à produire du neuf à partir de l'ancien. Il existe ainsi une sorte de tension structurelle, nécessaire au bon fonctionnement de l'Église, entre le magistère et les théologiens. Cela peut engendrer des conflits : en ce cas, le dernier mot revient au magistère en raison de l'« autorité » qu'il a reçue du Christ.

11. A. Duval, *Des sacrements au concile de Trente*, Cerf 1985, pp. 206-207.

d) UNE HARMONIE DIFFICILE

La notion de Tradition, dans l'Église, requiert le jeu de ces trois instances. Sans le Peuple de Dieu, elle perdrait son support fondamental. Sans le magistère, elle ne pourrait qu'éclater en contradictions. Sans les théologiens, elle risquerait de se figer en lettre morte. Le rapport entre les trois n'est pas d'emblée harmonieux. On vient de l'indiquer pour les deux derniers. En ce qui concerne les deux premiers, on sait qu'une fraction relativement importante de la « base » regimbe contre certaines directives magistérielles, que ce soit au plan du fonctionnement institutionnel de l'Église, de l'éthique, ou de certains courants théologiques tandis que le magistère est inévitablement tenté (du point de vue sociologique du fonctionnement du pouvoir) de privilégier, dans le *sensus fidei* du peuple de Dieu, ce qui conforte son pouvoir. Le rapport entre le peuple chrétien et les théologiens n'est pas non plus exempt de tensions, comme c'est d'ailleurs le cas dans presque tous les domaines où s'exerce une tension élite / masse : sciences et technique, art, culture générale, etc. L'élite « savante » des théologiens soupçonne volontiers la masse de gauchir la foi (cf. les débats sur la « religion populaire »), tandis que celle-ci, dans sa majorité, résiste fréquemment au discours, trop critique à son goût, des théologiens qui lui enlèvent les bénéfices psychiques et sociaux relativement rassurants de son système de valeurs religieuses. La vie même de la Tradition est au prix de ces tensions et des ajustements réciproques qu'elles requièrent.

LES COEFFICIENTS DE TRADITIONNALITÉ

Des degrés différents

Le recours explicite à la tradition ou à tel élément du corpus de traditions présuppose toujours une visée

de légitimation d'un point de doctrine, d'une conduite rituelle, d'une règle disciplinaire. On le voit dès le Nouveau Testament : la notion de *paradosis* y apparaît comme telle dès qu'émerge un conflit, par exemple au sujet du « repas du Seigneur » (I Co 11, 23 ; cf 15, 3). De même, c'est lorsque la fidélité à la « règle de la foi » devient problématique que S. Irénée développe sa notion de « tradition ». La légitimation par cette notion a elle-même une prétention plus ou moins contraignante. Elle est donc susceptible de plusieurs « notes », que nous appellerons, par ordre décroissant, *normativité*, *exemplarité* et *précédent*.

a) La tradition joue un *rôle strictement normatif* dans un certain nombre de cas pris parmi les trois grands secteurs signalés précédemment. Elle requiert pour cela de pouvoir s'appuyer sur les Écritures (nécessité du baptême, eucharistie articulée sur le récit de l'institution, ministère hiérarchique dans l'Église...), sur une doctrine ou une pratique, soit censée remonter à l'époque apostolique (pédobaptisme), soit plus tardive mais jugée conforme aux Écritures ou interprétant authentiquement celles-ci (cf. un certain nombre de dogmes). La « note » peut cependant varier selon les époques. Une pratique peut être jugée normative à certaines époques et pas à d'autres : ainsi l'unicité de la pénitence postbaptismale, ou la communion sous les deux espèces dans la célébration eucharistique, ou l'interdiction des ordinations « absolues » (canon 6 de Chalcédoine) ou de celle d'un évêque « sans l'approbation du peuple » (S. Léon le Grand)... Qu'en est-il, dans cette perspective de la question actuelle de l'ordination de femmes, demandent certains théologiens ?

b) Dans d'autres cas, la tradition semble avoir plutôt *valeur d'exemplarité*. Sa force est alors théoriquement moindre que dans les cas précédents. Cependant, elle peut avoir pratiquement autant d'effets, puisque nombre de processus rituels, de règles canoniques, de points doctrinaux s'appuient concrètement sur des traditions jugées exemplaires. Que, dans l'initiation chrétienne, le rite du don de l'Esprit qui consistait, dans les Églises

syriennes des 2^e-3^e siècles, en une onction prébaptismale, ait été transféré sitôt le baptême est peut-être le signe d'un ordre (baptême, puis don de l'Esprit) qui, sans être considéré comme normatif (cf. les diverses traditions rapportées dans les Actes), s'est imposé comme exemplaire dans les Églises d'Orient, tout comme il l'était en Occident. De même, si, dans l'Église latine, l'ordre actuel baptême / eucharistie / confirmation (ordre déjà connu au haut Moyen Age, après la séparation de la confirmation d'avec le baptême et avant celle de l'eucharistie) s'est imposé le plus fréquemment dans la pratique, ce n'est pas sans poser problème par rapport à la « tradition ». On comprend mal théologiquement qu'un baptisé puisse être pleinement incorporé au corps ecclésial du Christ par la participation à son corps eucharistique sans avoir reçu d'abord la « marque de l'Esprit-Saint » qui fait l'Église... Sans être normative, ladite tradition est ici exemplaire dans la mesure où

- (a) cette séquence s'est peu à peu imposée à l'ensemble de l'Église ancienne ;
- (b) elle est présupposée (malgré bien des entorses pratiques sans doute) dans l'énumération de la liste des sept sacrements au 12^e siècle et au concile de Florence ;
- (c) elle est également présupposée dans les traités classiques des sacrements, où la question de la confirmation est encadrée par celle du baptême et de l'eucharistie ;
- (d) elle est affirmée dans les *Praenotanda* des divers rituels de l'initiation chrétienne de Vatican II ;
- (e) elle continue d'être observée, depuis l'Antiquité, par les Églises d'Orient.

Cela ne signifie pas que l'on n'a pas de bonnes raisons, pastorales et théologiques, de poursuivre, au moins pour les enfants et sans doute pour les jeunes, la pratique occidentale devenue la plus commune, mais qu'une telle pratique, notamment pour les adultes, ne peut pas ne pas être théologiquement interrogée par la tradition.

c) A son plus bas niveau, le recours à la tradition concerne tel ou tel *précédent* dans la doctrine ou dans la pratique. Certains de ces précédents ont pu faire l'objet d'un enseignement officiel, ou avoir été admis

plus ou moins officiellement à une époque avant de disparaître, voire d'apparaître comme contraires à la doctrine officielle : ainsi, l'accès au presbytérat sans ordination de certains confesseurs de la foi, après la persécution de Dèce, sur la base du charisme de fidélité à la foi qu'ils avaient manifesté alors au péril de leur vie ; ou encore, le cas de ces diacres qui avaient usurpé le rôle de présidence de l'eucharistie (cf. les conflits de pouvoir et de rang entre prêtres et diacres sous-jacents à la prière d'ordination du sacramentaire léonien¹², ou celui des prêtres qui avaient pratiqué l'onction post-baptismale pour le don de l'Esprit (cf. à l'encontre, la ferme lettre d'Innocent I^{er}, tandis que l'Orient prendra sur ce point une position opposée). Inutile d'allonger une liste qui serait fort longue et où, comme le montre le dernier cas mentionné, ce qui est demeuré un simple précédent dans telle Église peut avoir eu force exemplaire ou même normative dans telle autre.

Le recours actuel à tel ou tel précédent dans la tradition peut avoir valeur heuristique théologiquement et pastoralement. Il peut favoriser la prospection de voies nouvelles (d'ailleurs pas si nouvelles...) dans le domaine de la théologie et de la pratique. Mais tous les précédents que l'on peut invoquer n'ont pas le même degré d'autorité possible, selon qu'à l'époque ils ont fait l'objet d'une prise de position magistérielle ou non, selon qu'ils ont fait loi officiellement ou ont simplement fait l'objet d'une pratique « sereine » ou d'une simple tolérance, ou encore selon qu'ils ont été enseignés ou pratiqués durant une longue période ou non, dans l'ensemble des Églises ou non. De toute façon, l'histoire ne se reproduit jamais : une herméneutique est indispensable dans tous les cas...

d) Ajoutons encore une remarque. Elle concerne *la normativité*. On sait que la tradition des Églises d'Orient applique concrètement celle-ci avec une relative souplesse en distinguant le principe d'*acribie*, par lequel on énonce strictement la Loi reçue de la Tradition, et le principe

12. P. De Clerck, art. « Ordination », *Catholicisme X* (1984), col. 176.

d'*économie*, par lequel on applique celle-ci de manière assez souple en fonction des situations particulières, notamment pour éviter qu'une application trop rigide n'engendre des effets opposés au bien spirituel visé par la Loi. L'interprétation de la restriction matthéenne (*mê epi porneia*) à propos de l'indissolubilité du mariage en est un bel exemple. L'ordre des sacrements de l'initiation, dont il a été question plus haut, peut sans doute fournir un autre exemple d'application du principe d'économie par les Orientaux à l'Église latine : « du moment que, dans le cas exemplaire du baptême des adultes, vous ajustez votre pratique avec votre théorie qui est aussi la nôtre, nous voulons bien, par « économie », comprendre que, en fonction de votre tradition particulière et de vos problèmes pastoraux, vous ne puissiez pas transformer votre manière de faire pour les enfants et les jeunes... ». Il apparaît par là que, dans la notion même de tradition, il y a aussi la manière d'appliquer la tradition !

Facteurs objectifs de « traditionnalité »

Les degrés de « traditionnalité » dépendent d'un certain nombre de facteurs, objectifs et subjectifs. Dans son *Commonitorium adversus haereses*, Vincent de Lérins, au début du 5^e siècle, en a donné la formulation devenue la plus célèbre : « *Magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est ; hoc est etenim vere proprieque catholicum* ».

a) L'ANCIENNETÉ

Les facteurs objectifs sont liés pour une bonne part au temps et à l'espace. En ce qui concerne le temps, l'ancienneté d'une tradition est un critère important. D'ailleurs, le mot de « tradition » évoque souvent une pratique immémoriale que l'on enraine volontiers dans l'*in illo tempore* des origines. En bien des cas, la normativité d'une tradition est liée à cet enracinement, réel

ou supposé, dans la pratique du fondateur, qu'il soit mythique, historialisé ou historique. D'où, dans le judaïsme, l'importance de l'attribution de l'ensemble de la Torah à Moïse ou, dans le christianisme, celle de la tradition apostolique, ainsi que celle de la période patristique. Il est significatif que lorsqu'on invoque ou évoque « la tradition de l'Église », ce soit prioritairement à cette dernière période que l'on fait allusion, période dont on date communément la fin avec la mort de S. Grégoire le Grand en Occident (604) et avec celle de S. Jean Damascène en Orient (749). Ce relatif privilège accordé aux Pères de l'Église ne provient pas seulement de leur proximité, du moins pour ceux du second siècle, avec les témoins apostoliques. Il provient aussi de ce qu'ils ont été les grands témoins de la foi durant les siècles d'élaboration doctrinale de la théologie trinitaire et de la christologie (la doctrine du culte des icônes à Nicée II, en 787, ne faisant pas exception, puisqu'elle se situe directement dans le sillage de l'Incarnation du Verbe), ainsi que les acteurs de la mise en place des grandes traditions liturgiques et de l'organisation statutaire et disciplinaire de l'Église. L'« âge d'or » des Pères se situe précisément en ce 4^e siècle où l'Église, devenue religion officielle dans l'Empire, doit se défendre non plus contre l'ennemi extérieur, le pouvoir païen, mais contre des ennemis intérieurs, hérétiques et schismatiques. Aux martyrs des siècles précédents succèdent désormais, comme colonnes de l'Église, les grands évêques, à la fois théologiens et pasteurs.

Ce critère d'ancienneté est évidemment assez délicat à manier. En ce qui concerne les écrits fondateurs du Nouveau Testament, l'ancienneté d'une tradition orale véhiculée par un texte ou celle d'une couche rédactionnelle peut apporter de précieux renseignements sur l'élaboration progressive de la théologie chrétienne des origines (ce qui a des effets concrets sur notre propre *intellectus fidei*), mais ne confère aucun privilège quant à la vérité de la foi. Que le repas d'adieu de Jésus n'ait pas coïncidé avec le repas pascal juif n'enlève rien à la « normativité » de la lecture pascale qu'en font les synop-

tiques ; que le titre de « Fils de Dieu » attribué à Jésus n'ait sans doute pas été aussi primitif que ceux de « Christ », « Saint de Dieu », etc. ne signifie aucunement que l'Église aurait eu tort de le privilégier... Contre les tentations de l'historicisme en la matière, il est clair que, du point de vue même des témoignages néo-testamentaires, le plus ancien n'est pas nécessairement le plus décisif ou le plus normatif pour la foi.

En élargissant cette observation sur les écrits fondateurs à ceux de l'époque patristique, on peut retrouver une tentation similaire, celle de l'« archéologisme ». La vénération de ce qui est ancien est alors telle que l'on est tenté de vouloir restaurer, ou du moins de démarquer au plus près, les « monuments » de l'Antiquité. Malgré ses immenses mérites, la réforme liturgique de Vatican II a peut-être trouvé là l'une de ses limites.

b) L'« AUCTORITAS »

Le prestige symbolique dont jouit le témoin cité est d'autant plus grand que ce dernier est plus ancien et qu'il a mené une vie plus sainte, surtout lorsque cette sainteté a été couronnée par la gloire du martyre, ou lorsqu'elle s'est accompagnée d'une défense sans faille de la foi contre les hérésies. Le témoin devient alors une *auctoritas*, dont on recherche le patronage à l'appui d'une doctrine ou d'une pratique. Son nom en impose, comme on dit. A la limite, c'est moins le contenu enseigné que l'autorité même de l'enseignant qui est décisif ; d'où l'importance des attributions pseudépigraphiques, ou la confection de « faux » (cf. les célèbres faux isidoriens du 9^e siècle où avaient été créés de toutes pièces des textes attribués à des papes de l'Antiquité). D'où également la technique de l'« exposition révérentielle » au Moyen Age qui, par une certaine manière de citer une *auctoritas*, permettait de ne pas lui donner tort, et donc de maintenir intact son prestige, tout en retournant son argument.

Dans une culture encore largement anhistorique du point de vue critique, la manipulation, consciente ou non, des témoignages anciens était donc relativement

aisée. De plus, par un effet de perspective dû à l'éloignement dans le temps, on pouvait facilement glisser du temps des Pères à celui des Apôtres. Par exemple, la fameuse lettre *De vera et falsa poenitentia* du XI^e siècle, attribuée par tous les médiévaux et par les Pères de Trente (malgré les critiques d'Erasme et de certains Réformateurs) à S. Augustin, permettait opportunément de boucher les énormes trous de l'histoire en ce qui concerne la confession privée au prêtre, et ainsi de conforter la conviction a priori que l'on avait sur la pratique de cette confession *ab initio Ecclesiae*... En ce domaine, comme en bien d'autres, on présupposait que la tradition ne pouvait être qu'unanime et ininterrompue depuis les origines.

Les réserves ici exprimées par rapport à l'*auctoritas* ne portent pas sur la pertinence de ce que recouvre cette notion du point de vue de la théologie chrétienne de la tradition, mais sur les manipulations dont elle a parfois fait l'objet. La vénération de la tradition peut même devenir alors l'objet premier de la tradition : dans un tel cercle (qui n'est pas nécessairement vicieux), la prise de distance critique est malaisée — ce qui contribue à alimenter toute une idéologie traditionnaliste ou, mieux peut-être, « traditionniste ».

c) LA CONTINUITÉ

Toujours sur l'axe du temps, la continuité au long des siècles constitue un facteur important de « traditionnalité » ; si important qu'il est tentant d'accoler un peu hâtivement un *semper* ou un *perpetuo* à telle pratique ou doctrine pour mieux l'étayer...

Par exemple, le canon 6 *De poenitentia* du concile de Trente affirme que la pratique de la confession secrète de tous et chacun de ses péchés mortels à un prêtre existe « depuis le commencement de l'Église ». Certes, le poids dogmatique du canon ne porte pas sur cette précision d'antiquité, simple incise dans le texte. Il n'y

en a pas moins là une « erreur historique »¹³. Si cette erreur est relativement de peu d'importance quant au contenu même du canon, elle est révélatrice, en revanche, d'une mentalité dogmatiste. Elle est en effet à relier au présupposé selon lequel la pénitence publique serait venue se greffer sur la pratique de la confession secrète et se serait traduite par l'accusation publique des fautes publiques : une simple excroissance de la confession privée, en somme. Les scolastiques des 12^e-13^e siècles ne pensaient d'ailleurs pas autrement. Thomas d'Aquin n'estimait-il pas possible que Pierre, Madeleine ou Paul aient confessé leurs péchés « bien que l'Écriture n'en dise rien, car il y a beaucoup de faits qui n'y ont pas été consignés » (Supp. q. 6, a. 1, ad 2) ? Et n'allait-il pas jusqu'à considérer comme hérétiques ceux qui, dans l'Église ancienne, « reconnaissaient qu'après le baptême la pénitence était utile, mais une seule fois seulement, et non pas plusieurs fois » (III, q. 84, a. 10) ?

Selon l'herméneutique du Concile de Trente que propose A. Duval, les Pères tridentins, du fait de leur mentalité anhistorique, présupposent, sans critique, « une continuité linéaire des éléments essentiels » des sacrements. Ils vivent de « la conviction a priori que ce que l'Église fait aujourd'hui, à quelques détails près, elle l'a toujours fait »¹⁴. « La thèse de l'institution de droit divin de la confession auriculaire se doit en quelque sorte de pulvériser toute argumentation s'appuyant sur la pratique sinon totalement contraire, du moins discontinue, de l'Église grecque ». Le témoignage de cette dernière a d'ailleurs peu de poids : schismatique, il n'y a « rien d'étonnant », comme le déclare Melchior Cano, à ce qu'elle se soit « trompée en tant de cas ! »¹⁵. La dogmatique juge donc a priori l'histoire. La théorie du « droit divin » vient par ailleurs cautionner l'argument. Est en effet reconnue comme de droit divin toute pratique

13. H. Jedin ; « La nécessité de la confession privée selon le concile de Trente », *La Maison-Dieu* 104 (1970), p. 113.

14. A. Duval, *op. cit.*, p. 186.

15. *Ibid.*, p. 188.

sacramentelle considérée comme essentielle et répondant à deux conditions :

a) qu'elle trouve un appui dans l'Écriture (même si cet appui n'est pas explicite, comme dans le cas de la confession qui est ainsi déclarée par le concile « non contraire à la volonté du Christ », ou dans celui de la sacramentalité du mariage qui a été « insinuée » par Paul en Ep 5) ;

b) qu'elle ait été toujours observée dans l'Église.

Moyennant quoi, la communion sous les deux espèces dans le cadre de la célébration de la messe ne bénéficie pas de ce droit divin, malgré le « mangez, buvez », redit chaque fois *in persona Christi*, tandis que la confession sacramentelle de tous les péchés mortels au prêtres appartient à ce *ius divinum*, malgré les multiples objections historiques que l'on peut soulever¹⁶.

Moins prudent que le concile lui-même, du fait qu'il n'engage pas l'autorité de l'Église de la même manière ni au même degré, le *catéchisme* du concile de Trente use et abuse de l'argument de la continuité historique depuis les origines à propos des sacrements les plus contestés par les Réformateurs. La matière de la confirmation « vient de Jésus-Christ lui-même qui la prescrit aux apôtres à la dernière Cène, au rapport du pape Fabien, aussi illustre par sa sainteté que par la gloire du martyr ». Quant à la « forme » de ce sacrement (*signo te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis...*), « lors même que la raison ne pourrait pas démontrer que telle est la véritable forme du sacrement, l'autorité de l'Église catholique ne nous laisserait aucun lieu de douter à cet égard, puisqu'elle a toujours (*semper*) enseigné qu'elle est dans les paroles que nous avons indiquées » (ch. 17, n° 2). A propos de la confession, « partout nous trouvons, en lisant les saints Pères avec attention, des témoignages éclatants de cette croyance que le sacrement de pénitence a été institué par Notre Seigneur Jésus-Christ et que l'on doit regarder comme une loi évangélique la confession sacramentelle » (ch. 23,

16. *Ibid.*, p. 198.

n° 3). Quant à la formule de l'onction des malades « *per istam unctionem...* », elle nous est « parvenue par une tradition constante, et toutes les Églises emploient cette même forme qu'elles ont reçue de la sainte Église romaine, mère et maîtresse de toutes les autres » (ch. 25, n° 1), etc.

La sollicitation des textes anciens pour prouver la constance d'une tradition et ainsi en fonder la normativité peut être aisément faite en toute bonne foi. D'ailleurs, plus déterminants que les expressions formelles du « toujours » sont les présupposés qui se révèlent à travers les traits stylistiques, les modalisations des formules qui présentent les arguments, les silences sur les témoignages patristiques opposés à la thèse, etc. La conviction a priori, quasi réflexe, que les éléments considérés comme essentiels dans les sacrements ne pouvaient pas ne pas avoir leur origine dans la pratique apostolique était telle qu'elle ne pouvait que pulvériser les objections. Elle exerçait ainsi une fonction de véritable *interpréteur* de l'ensemble du discours. En-deçà des arguments eux-mêmes, c'est donc tout un monde symbolique d'évidences, non susceptible d'être remis en cause, qui fonde l'indéracinable conviction a priori selon laquelle l'essentiel des pratiques actuelles de l'Église ne peut être que dans la continuité linéaire ininterrompue depuis les origines de traditions reçues des apôtres. On peut dès lors viser explicitement, comme le fait le concile de Trente, à utiliser les témoignages de l'Écriture *in confirmandis dogmatibus*¹⁷.

Une tradition paraît, somme toute, d'autant plus normative qu'elle est censée remonter aux origines et avoir été suivie de manière ininterrompue. Mais on devine les risques inhérents à une telle sensibilité, notamment (outre celui, précédemment illustré, de la sollicitation des témoignages pour lui assurer un tel prestige), celui d'une confusion entre l'essentiel et l'invariable, avec le double présupposé qu'elle implique : celui d'une lecture linéaire de l'histoire, et celui d'une lecture dogmatiste de cette

17. Session IV sur Écriture et Tradition (1545), Dz. 1505.

même histoire en fonction des présupposés de croyance. Dans cette perspective, la fidélité à la tradition implique une continuité sans éclipse. On méconnaît alors, ou du moins on sous-estime, l'importance des reprises créatrices dont toute tradition fait l'objet.

Faute de pouvoir assurer cette continuité sur le plan matériel en bien des cas, on s'attache à une continuité ou invariabilité formelle de « sens », fût-ce au prix d'une modification de telle ou telle expression théologique, geste rituel ou statut canonique traditionnel. Nous avons illustré cela précédemment avec la date de Pâque. On pourrait le faire par de nombreux autres exemples, telle la formule d'absolution en « *ego* » pour S. Thomas (soutenant d'ailleurs la formule nouvelle en train d'être adoptée par la Curie) qui prétend, à travers une infidélité matérielle consciente à la « tradition », à une fidélité formelle meilleure. Sans doute pourrait-on comprendre en ce sens des innovations aussi considérables par rapport à la pratique de l'Église ancienne que celle de la pénitence postbaptismale réitérable, de l'abandon de la communion sous les deux espèces ou de celui de la communion des petits enfants sitôt leur baptême ou encore avec Vatican II, du quasi abandon du jeûne eucharistique, etc. Dans bien des cas, ce sont tout bonnement les changements socio-culturels qui ont amené la nouvelle pratique ; la théorie n'est venue qu'après coup justifier les innovations, parfois mal reçues au départ et objets de plus ou moins violentes polémiques (cf. la menace de schisme à propos de la date de célébration de la Pâque annuelle à la fin du 2^e siècle, ou les polémiques suscitées dès le 7^e siècle et, plus encore à l'époque carolingienne, au sujet de l'abandon de la pénitence canonique irrépétable...).

La question de la fidélité à la « tradition » connaît inévitablement, dans les grandes religions (et probablement dans tout groupe religieux), des moments polémiques... Elle est d'autant plus vive aujourd'hui dans l'Église que l'on a davantage pris conscience que l'on ne peut toucher à la « forme » sans toucher de quelque manière au « fond » et que, par conséquent, la fidélité

à un « sens » présupposé unique sous la diversité de ses expressions pose elle-même question... Mais ce débat, assurément fondamental dans la culture actuelle, nous mènerait trop loin.

d) L'UNIVERSALITÉ

Sur l'axe spatial, nous avons souvent, avec le degré d'extension d'une tradition dans les diverses Églises, un autre élément important pour qualifier son degré de « traditionnalité ». Dans l'Église ancienne, l'argument de l'*ubique* était d'ailleurs fréquemment couplé avec celui du *semper* en cette affaire. Bien entendu, il est soumis au même type de risque de manipulation, consciente ou non, et d'a priori que ce dernier : gommage des différences pour assurer que telle tradition a été universellement observée, ou simplement non perception de ces différences, comme le montrent tant d'exemples d'incompréhension entre l'Occident et l'Orient (ainsi, la place de l'épiclèse dans la prière eucharistique, qui devait aboutir à la mauvaise polémique à ce sujet au 14^e siècle ; ou, plus généralement, la relative imperméabilité des Orientaux au type de discours, « scolastique », que l'Occident a hérité du Moyen Âge) ; réduction de l'*ubique* à son Église d'appartenance, les autres Églises, puisque schismatiques ou hérétiques, n'ayant pu que se tromper (cf. supra, l'exemple de la confession au concile de Trente).

Le mouvement oecuménique de ces dernières décennies a assurément largement contribué à débloquent les incompréhensions et les polémiques entre Églises. La pluralité des expressions de celle-ci dès lors qu'elle n'affecte pas les fondements mêmes de la foi, est de plus en plus reconnue comme un « lieu théologique ». Par exemple, sans rien enlever au dogme du péché originel, le fait que, contrairement à la tradition latine, le pédobaptême ne soit pas fondé prioritairement sur lui dans la tradition orientale, permet, non pas de les séparer, mais de ne pas les rattacher de manière trop étroite ; ou encore, le fait que, tout en reconnaissant la confession des péchés

au prêtre comme sacramentelle, l'Orient soit moins attaché que l'Occident médiéval et tridentin à l'aveu précis et intégral des péchés, qu'il conçoive cet aveu d'abord dans une perspective de thérapie spirituelle où le prêtre, doté d'un charisme de discernement, remplit davantage un rôle de conseiller spirituel et de « médecin » qu'un rôle de « juge » (rôle si fortement souligné, contre les réformateurs, à Trente) attire notre attention d'Occidentaux sur le risque de majorer trop unilatéralement ce dernier.

La force régulatrice d'une tradition, sans être proportionnelle à sa reconnaissance par l'ensemble des Églises, lui est partiellement liée. Si, théologiquement, la catholicité en « profondeur » n'est pas assimilable à la catholicité en « extension », elle n'est pas non plus, à l'inverse, purement et simplement déliable de cette dernière, sous peine de vider le *kat'olon* de son sens. D'où l'importance pour chaque Église d'être à l'écoute de ce que disent les autres Églises-sœurs. Chacune est ainsi conduite à approfondir sa propre tradition et à détendre l'interprétation parfois trop étroite qu'elle s'en est donnée. Nous avons là le moteur même du mouvement oecuménique.

Critères engageant le sujet lecteur

Parmi les critères qui assurent à une tradition une valeur de normativité, d'exemplarité ou simplement de « précédent », on trouve non seulement les éléments relativement objectifs qui viennent d'être mentionnés, mais également des éléments subjectifs. Ce dernier terme s'applique d'abord au sujet-groupe, même si l'on n'exclut pas la part que peuvent prendre les sujets individuels. Bien entendu, ces deux types de critère sont concrètement liés, le sujet-groupe, comme il a été dit, étant toujours lui-même engagé comme tel dans la détermination des critères objectifs de sa tradition. Cette implication se manifeste à travers, d'une part, une opération de mise en perspective, d'autre part, une intention plus ou moins explicite d'heuristique.

a) L'OPÉRATION DE MISE EN PERSPECTIVE

Qui dit tradition dit relecture, par un groupe, de son histoire, relecture nécessairement sélective (*lectio, selectio*) qui produit un effet de mise en perspective. Privilégiant tel élément ou gommant tel autre, en fonction notamment des transformations socio-culturelles et des problèmes de l'heure, un tel processus ne s'effectue généralement pas sans heurts : on peut toujours opposer à la « lettre » de la tradition ancienne l'« esprit » selon lequel l'Église a réinterprété celle-ci et élaboré ainsi une expression théologique ou une conduite rituelle nouvelle, comme le montrent les débats du haut-Moyen Age sur la pénitence antique ou ceux des 15^e-16^e siècles sur la communion sous les deux espèces. Un document comme le décret *Tametsi* de Trente sur l'obligation canonique d'une forme liturgique pour la validité du mariage entre baptisés, apparaissait comme si peu « traditionnel » qu'il a donné lieu, lors de ce concile, à d'âpres débats. Peut-on parler, ici encore, d'une continuité formelle au travers d'une discontinuité matérielle ?

Quoi qu'il en soit, ce processus herméneutique de sélection est constitutif, comme nous l'avons montré, de la notion même de Tradition. Il se poursuit évidemment dans la présente actualité. Dans le cadre de la mutation culturelle en cours et en fonction des problèmes théologiques, pastoraux, organisationnels du présent (problèmes nouveaux ou problèmes déjà anciens mais apparaissant sous un jour nouveau), l'Église opère une relecture des multiples éléments théoriques et pratiques, assez souvent matériellement contradictoires (cf. par exemple, les droits de l'homme, le statut de la femme, la place et la signification de l'évêque ou du prêtre dans le rite chrétien du mariage, ou de l'aveu dans la pénitence sacramentelle...) qui ont constitué son histoire. Elle tente par là, à partir de sa situation présente, d'opérer une mise en perspective d'un certain nombre de ces éléments pour tracer, dans la forêt luxuriante de son histoire, quelques grands axes de circulation et ainsi dégager quelques points d'équilibre ou centres de gravité majeurs.

C'est alors en fonction de deux-ci que l'on évalue la « traditionnalité » de telle doctrine, pratique ou règle disciplinaire.

b) L'HEURISTICITÉ

Parce qu'elle s'effectue nécessairement à partir de la culture et des préoccupations présentes, cette mise en perspective n'est jamais neutre : elle vise à éclairer des problèmes théoriques ou pratiques à l'ordre du jour ; plus profondément même, elle vise à réassurer le groupe dans une identité qu'il éprouve plus ou moins confusément comme menacée par la nouvelle donne culturelle. Le recours à la « Tradition » a donc valeur heuristique : il s'agit de tirer du nouveau à partir de l'ancien, et de légitimer simultanément cette nouveauté par la tradition, éventuellement en faisant valoir sa « plus grande authenticité ». Le coefficient de traditionnalité peut ainsi être corrélé, au moins partiellement, avec la fécondité pour le présent du modèle ancien que l'on met en valeur. Ainsi, sous la poussée (entre autres choses) du pluralisme culturel et de la sécularisation (donc de l'affaiblissement du rôle politique, social et culturel de l'Église), l'ecclésiologie de Vatican II a-t-elle effectué une véritable « révolution copernicienne » en se référant, après des siècles de centralisme et de vision abstraite de la catholicité, au modèle néo-testamentaire et patristique où priorité est donnée à l'Église locale et à la communion des Églises. On pourrait, de la même manière, relire la théologie des ministères de Vatican II, avec les sensibles modifications de rôle et de comportement de l'évêque et, plus encore peut-être, du prêtre, qui lui sont liées. Dans le domaine liturgique, au nom de la « redécouverte de la tradition » (à savoir surtout celle de l'Antiquité), on a remis en valeur des règles (langue vernaculaire, canon dit à haute voix, pluralité des prières eucharistiques), des comportements (communion dans la main), des rôles (lectures faites par des laïcs), etc., que le Moyen Age ou l'époque moderne aurait jugés en maints cas infidèles à la « Tradition ». C'est ainsi que, en

remettant en perspective des pratiques et théories discordantes au long de son histoire, l'Église actuelle en a privilégié certaines, parce qu'elles lui paraissaient fournir des solutions aux problèmes nouveaux de ce temps et que, du même coup, elle a contribué à en accroître le coefficient de « traditionnalité »...

LES MODES DE RECOURS À LA TRADITION

Diversité

a) SELON LE TYPE DE SOCIÉTÉ

Dans les sociétés traditionnelles, de type relativement stable et fermé, le recours à la Tradition est quasiment constant. Il s'y effectue généralement de manière sereine et non critique puisque les membres du groupe ne peuvent concevoir leur système de valeurs autrement que comme celui hérité des ancêtres. Le savoir adhère étroitement à un savoir-faire et à un savoir-vivre, le tout étant codé dans les mythes et rites et transmis par initiation. Celle-ci ne vise pas autre chose que l'inculcation des valeurs théoriques, pratiques, sociales, économiques, statutaires, etc. reçues de la tradition.

A l'inverse de ces sociétés où la transmission du système de valeurs et l'intégration des sujets sont d'autant plus efficaces qu'elles s'effectuent selon la stricte observation d'un code « restreint », nos sociétés, de type à la fois ouvert et instable, font appel à un code « élaboré » où interviennent des facteurs critiques qui cassent l'efficacité « paisible » du recours à la tradition. La valorisation dont bénéficient souvent ces éléments critiques se fait précisément au détriment de la tradition, suspectée d'entretenir un repli sclérosant sur le passé.

b) SELON LE GROUPE D'APPARTENANCE

La tradition cependant voit parfois, dans notre culture, son prestige rehaussé. Mais ce n'est plus au premier degré, comme moteur même de la culture. C'est à un second degré, où le recul critique à son égard a fait son œuvre et où, par conséquent, elle devient un objet de savoir ou d'esthétique. On peut alors la manipuler comme un objet disponible et l'utiliser par exemple comme moyen stratégique de défense d'une identité menacée par l'éclatement culturel et le pluralisme actuels (dans ce cas, on arbore fièrement sa tradition particulière : celle d'une minorité ethnique, celle de la classe ouvrière...); ou l'utiliser comme folklore, témoin d'un passé définitivement enterré mais qui peut faire rêver et dont certains éléments peuvent être jugés intéressants pour « faire la fête ». On puise donc avec jouissance dans ladite tradition, oubliant qu'on se réfère alors moins à elle comme telle qu'à l'idée que l'on s'en fait... et qu'on nous vend : cf. la rémanence d'images traditionnelles que le marketing publicitaire sait si bien utiliser à travers la petite église au fond d'un hameau ou les moines de boîtes à fromage... ; cf. aussi les phénomènes de contre-identification, pas rares notamment dans des couches sociales cultivées, où des « intellectuels » prennent la défense des « traditions » (généralement qualifiées de « populaires ») tout en maintenant des signes de « distinction » qui les en différencient... On voit donc que, à l'intérieur de notre propre société, le recours à la tradition n'obéit pas à la même stratégie ou aux mêmes intérêts selon les couches sociales ou les groupes d'appartenance.

c) SELON LE TYPE DE RELIGION

Il en va de même selon qu'il fonctionne dans le cadre d'une religion socio-centrée, i.e. restreinte aux membres de la communauté linguistique et culturelle, ou d'une religion à visée universaliste. En ce dernier cas, l'ouverture à d'autres cultures contraint à des réinterprétations d'autant plus importantes de la tradition que l'on

doit davantage en appeler à son « esprit », faute de pouvoir l'appliquer dans sa « lettre ». Les prophètes dans la Bible en fournissent maints exemples. Quant au christianisme, il fut dès l'origine affronté à cette difficile mais impérieuse tâche; tâche si délicate qu'elle portait sur son identité même par rapport à celle du judaïsme et qu'elle faillit faire éclater sa fragile unité, comme le montrent les âpres débats sur la soumission ou non des chrétiens d'origine païenne aux pratiques juives lors de l'assemblée de Jérusalem (Ac 15). C'est d'ailleurs l'ensemble de son histoire, depuis ses origines jusqu'à aujourd'hui même, en passant par les écrits apologétiques du 2^e siècle, le mouvement réformateur du 16^e siècle ou la querelle autour du Modernisme, qui a été tissée par ce type de débat ; débat alimenté notamment par l'interprétation de certaines paroles évangéliques (« le sabbat est pour l'homme... »; « c'est la miséricorde que je veux, et non les sacrifices », etc.) ou de l'opposition paulinienne entre la « lettre qui tue » et l'« esprit qui vivifie ». L'Islam n'a pas non plus échappé à ce problème : ainsi, les Musulmans des Républiques du Sud de l'URSS ont-ils été contraints de réinterpréter certaines obligations du Coran, telles celle du Ramadan, dans un sens assez largement « spiritualisé »... Ce type de rapport « spiritualisé » à la tradition est probablement le prix à payer pour toute religion qui veut maintenir sa visée universaliste. Un tel décroissement par rapport aux normes fixées par la tradition une fois pour toutes est en outre un facteur non négligeable d'évolution dans tous les domaines.

d) SELON LA FONCTION OU LE STATUT

A l'intérieur d'une même religion, le recours à la tradition n'a généralement pas la même visée suivant qu'il émane d'un milieu sacerdotal ou d'un cercle prophétique. « Prêtres » et « prophètes » n'entretiennent en effet pas le même rapport à la Tradition. Dans le judaïsme par exemple, notamment avant l'Exil, les premiers en étaient d'abord les gardiens, chargés de veiller à sa conservation et à sa transmission fidèle, et de résoudre

à sa lumière les questions théoriques et pratiques (morales et juridiques) qui pouvaient se poser (cf. la *haggadah* et la *halakah*). Comme, en outre, surtout aux origines, ils exerçaient cette fonction dans un cadre rituel-sacral, ils avaient généralement tendance à veiller au respect relativement strict de la lettre. Les « prophètes », eux, avaient une position assez différente, opposée même à certains égards. Non qu'ils aient méconnu la tradition. Au contraire, comme W. Weber notamment l'a souligné, ils en appelaient constamment, eux aussi, à la tradition ; mais dans un autre esprit. En se référant à la tradition « authentique » des origines, celle de l'Exode notamment, ils entendaient revenir aux sources et, par là même, désencombrer la Parole de Dieu de la prolifération de prescriptions qui en menaçaient la pointe vive, et réveiller le cœur du peuple.

Les mouvements de renouveau qui se produisent chroniquement dans les grandes religions « fondées » ont généralement pour moteur un « inspiré » (prophète, homme charismatique...) qui prétend agir au nom de la tradition — entendons : au nom de celle des origines, et au détriment d'un certain nombre d'autres, plus récentes, qu'elle dévalorise, voire invalide, comme ce fut le cas avec les Réformateurs du 16^e siècle —. Il apparaît ainsi que toute stratégie de recours à la tradition n'est pas nécessairement conservatrice, loin s'en faut.

Trois grands types de stratégie

Maints exemples précédents l'ont montré : la référence légitimante à la « tradition » n'est jamais « politiquement » neutre. Elle s'effectue toujours dans un champ de forces sociales et idéologiques. Ce rapport de forces, qui connaît tous les degrés et combinaisons possibles, est au moins aussi important que le débat d'idées. Derrière les idées, il y a toujours des intérêts psychologiques, sociaux ou politiques. Divers types de stratégie, consciente ou non, sous-tendent la défense d'une doctrine

d'une pratique, d'une règle disciplinaire au nom de la tradition. On peut les classer en trois.

a) La stratégie **conservatrice** vise prioritairement le maintien d'un modèle du passé : généralement, celui qui a été inculqué dès la plus tendre enfance et qui assure la cohérence du système de valeurs et d'intérêts du groupe ou de la famille d'appartenance. Par une identification sans distance avec lui, comme on le voit dans divers courants intégristes, il est absolutisé et quasi substantifié, au point qu'on finit par lui assimiler l'ensemble de la tradition de l'Église. Tout est ramené, de manière quasiment obsessionnelle, à ce modèle unique qui ne peut qu'avoir été préparé par les évolutions antécédentes et à l'aune duquel on mesure la valeur des évolutions ultérieures.

Dans l'histoire de l'Église (et probablement des autres religions), l'appel à la tradition a souvent obéi à une stratégie relativement (mais non radicalement, comme dans les courants dits intégristes) conservatrice : il s'agit de réassurer les croyants dans leur identité face aux « nouveautés » qui la menacent. On privilégie alors le modèle d'un passé relativement récent, celui dans lequel se sont enracinés les *habitus* de croyances et de comportements éthiques et rituels de l'époque, et auquel on adhère de manière si immédiate et « naturelle » qu'on imagine à peine la possibilité d'autres modèles dans un passé plus lointain. Cela tient bien sûr, pour une part, à la limite de la documentation historique de l'époque. Mais cela tient aussi à la difficulté, voire à l'impossibilité, de prendre un recul critique par rapport au système de valeurs du présent. La pluralité des figures est ainsi gommée. Tout au plus reconnaît-on des variations diverses, au long de l'histoire, autour du même modèle. Tel était généralement l'état d'esprit durant les siècles qui ont précédé l'avènement des sciences critiques, par exemple, comme nous l'avons vu, au concile de Trente. Même à l'époque présente, l'Église catholique connaît de sérieux débats autour de la stratégie à adopter par rapport à l'évolution du monde, débats qui sont largement

tributaires du rapport que l'on entretient avec la tradition, selon notamment que l'on y valorise ou non la pluralité des modèles.

Remarquons par ailleurs que la stratégie peut être souvent différente, chez le même sujet collectif ou individuel, en fonction du type d'objet traditionnel auquel on se réfère : on peut se montrer pointilleusement conservateur au nom de la tradition dans le domaine rituel, tout en étant fort « large » dans celui de la doctrine ou de l'éthique.

b) Le recours à la tradition, avons-nous dit, n'est pas nécessairement conservateur. Il peut être au contraire, pour parler comme les sociologues, de type **révolutionnaire** et pas seulement dans les cas où la tradition dont vit prioritairement le groupe (la classe ouvrière, par exemple) est elle-même porteuse d'une idéologie révolutionnaire. Cela est si vrai que, dans les religions « fondées » ou dans les groupes « fervents » qu'elles suscitent (l'histoire du mouvement monastique, par exemple, est remplie de réformes, qui n'ont pas toujours été faites en douceur), on assiste chroniquement, au nom d'un « retour aux sources », à un phénomène d'ébranlement plus ou moins radical des habitudes acquises et de dénonciation des « déviations » par rapport à l'esprit du fondateur et de la tradition originelle. Ce phénomène est fréquemment l'occasion de polémiques sur les « sources ». Quelles sont-elles ? Les livres saints ou les écrits du père fondateur seuls, ou bien, également, les traditions d'interprétation (orales ou écrites) qui en ont été faites au long des siècles ? A l'échelle de l'Église comme telle, la valorisation de ces dernières a joué un rôle important lors du schisme du 11^e siècle, tandis que c'est leur dévalorisation qui a été décisive pour les Réformateurs du 16^e.

L'impératif du retour aux sources favorise une idéalisation de celles-ci. On se les représente alors comme l'expression d'une « pure Parole » tombée du ciel, non contaminée par les innovations déviationnistes postérieures, et d'un modèle de christianisme qui ne peut être

qu'unique puisqu'il est normatif (les divergences étant présumées réductibles). Significative à cet égard est la difficulté que l'on a eu dans le passé — et que l'on a toujours, dans bien des cas — à reconnaître la pluralité des modèles (de théologie, d'Église, d'habitudes liturgiques, d'organisation ministérielle, d'appréciation éthique, de règles disciplinaires...) dont les sources néotestamentaires sont elles-mêmes tissées selon leur milieu d'origine. On tente toujours de combler les écarts, présumés secondaires, par l'approfondissement de la lecture, l'affinement des techniques d'exégèse ou encore, comme ce fut si souvent le cas dans l'histoire, par l'appel aux silences de l'Écriture.

c) Une troisième stratégie de recours à la tradition peut être appelée **réformiste**. Elle vise des corrections de trajectoire, des réaménagements, des déplacements d'accent dans les théories et les pratiques, généralement au nom d'une tradition ancienne jugée plus « authentique » que la tradition en cours issue d'une période plus récente. Ainsi Vatican II a-t-il appuyé, voire fondé, de nombreuses affirmations doctrinales sur la redécouverte de larges pans de la tradition ecclésiale, notamment patristique. Sa doctrine de la sacramentalité de l'épiscopat s'enracine, par exemple, dans « la Tradition qui s'exprime surtout par les rites liturgiques et l'usage de l'Église, tant orientale qu'occidentale » ; de même, celle de la collégialité épiscopale¹⁸. Dans le domaine liturgique, c'est l'ensemble de la réforme entreprise par le dernier concile qui, comme le demande la constitution sur la liturgie, a voulu s'inscrire dans le sillage de « la saine tradition »¹⁹.

Une telle stratégie présuppose une vision relativement souple de la tradition. A l'intérieur de cette souplesse cependant, deux démarches différentes sont possibles, selon que l'on porte l'accent plutôt sur l'héritage du passé ou plutôt sur les mutations culturelles en cours. Cette dernière est évidemment plus risquée ; elle requiert une herméneutique de décodage et de recodage plus

18. « Lumen Gentium », 21-22 ; cf. notes prélim., 4.

19. « Sacrosanctum concilium », 23.

radicale de la tradition. On comprend que le concile, dans le domaine liturgique notamment, ait plutôt choisi la première : cela donnait à la réforme davantage de chances d'être reçue par l'ensemble du peuple de Dieu. Mais ce choix n'était pas sans inconvénients : on s'est notamment aperçu assez vite, à l'usage, que la « participation pleine et active de tout le peuple » qui était « ce qu'on doit viser de toutes ses forces dans la restauration et la mise en œuvre de la liturgie »²⁰ était rendue difficile par des textes, certes traduits en langue vernaculaire, mais peut-être trop immédiatement décalqués sur ceux de la tradition ancienne. Peut-être, de ce point de vue, celle-ci a-t-elle été quelque peu survalorisée... On pourrait s'interroger ici sur *l'aura* dont a semblé bénéficier (idéologiquement ?), à l'époque, le terme de « tradition », notamment celle de l'Église ancienne qui avait fait l'objet d'études passionnées et de redécouvertes passionnantes depuis plusieurs décennies, en même temps que donné le sentiment de bouffées d'air frais... Le lieu ecclésial et culturel d'où se sont faites ces redécouvertes n'a sûrement pas été neutre dans ce domaine non plus !

★

Complexe, on a pu le voir, est la notion de « tradition ». Cette complexité est finalement irréductible, parce qu'une telle notion met en jeu la vie même du groupe religieux (et notamment de l'Église) qui s'en réclame. Et la vie proprement humaine, avec sa dimension religieuse, ne peut jamais se laisser circonscrire dans des formules...

Louis-Marie CHAUVET

20. *Ibid.*, 14.