

Les quarante ans de la constitution conciliaire *Dei Verbum*

par le frère Emmanuel-Marie O.P.

Aperçu général sur la constitution *Dei Verbum*

L'un des piliers de l'édifice conciliaire

ON A FÊTÉ, le 18 novembre dernier, le quarantième anniversaire de la promulgation de la constitution dogmatique sur la Révélation divine, *Dei Verbum*.

En préparation de cet anniversaire, s'adressant, le 16 septembre, aux participants du congrès sur « l'Écriture sainte dans la vie de l'Église » organisé par la Fédération Biblique Catholique ¹ et le conseil pontifical pour la promotion de l'Unité des chrétiens, Benoît XVI a déclaré que *Dei Verbum* était « l'un des plus importants documents du concile Vatican II », ajoutant qu'il fut personnellement « témoin de l'élaboration de la constitution » et qu'il « prit part en tant que jeune théologien aux vives discussions qui ont accompagné sa rédaction ».

Le dimanche 6 novembre, dans l'allocution qu'il prononça avant l'Angélus, le pape est revenu sur le même thème, disant que la constitution sur la Révélation « constitue l'un des piliers de tout l'édifice conciliaire ».

En effet, cette constitution, la plus courte des quatre produites par le Concile ², a eu une influence très grande sur la théologie – spécialement la théologie qu'on appelle fondamentale –, l'exégèse et la vie de l'Église. « La constitution conciliaire *Dei Verbum* a fortement relancé la valorisation de la Parole

¹ — Cette fédération a été instituée en 1969 pour promouvoir et diffuser la Bible selon les directives conciliaires. Présente dans 127 pays, elle est répartie en 312 sections.

² — « On a mis sous un minimum de pages un maximum d'idées » a écrit Mgr J.-J. Weber dans *La Croix* du 24 novembre 1965. Il est vrai que Vatican II nous a habitués à plus de prolixité ! *Dei Verbum* ne contient que six petits chapitres : 1. La Révélation elle-même ; 2. La transmission de la divine Révélation ; 3. L'inspiration divine de la sainte Écriture et son interprétation ; 4. L'ancien Testament ; 5. Le nouveau Testament ; 6. La sainte Écriture dans la vie de l'Église.

de Dieu, ce qui a entraîné un profond renouveau de la vie de la communauté ecclésiale, surtout dans la prédication, la catéchèse, la théologie, la spiritualité et les relations œcuméniques », a encore dit Benoît XVI dans son propos du 6 novembre. Et cette appréciation enthousiaste est partagée par la plupart des commentateurs. *Dei Verbum*, l'« un des plus beaux textes de l'œuvre conciliaire » – l'expression est de Mgr Jean-Julien Weber ¹ –, « a produit des fruits savoureux et abondants », affirmait par exemple le père Vanhoye en conclusion de sa conférence prononcée lors du congrès international sur la mise en œuvre de Vatican II, tenu à Rome du 25 au 27 février 2000 ².

Une réception contrastée

Pourtant, la Lettre apostolique sur le jubilé de l'an 2000, *Tertio millennio adveniente* (1994), semblait émettre quelques réserves au sujet de la « réception » de *Dei Verbum* ³. Et le père Vanhoye, dans la conférence que nous venons de signaler, avoue lui aussi que cette « réception n'a pas été parfaite, [même si les] insuffisances [...] ne compromettent aucunement le notable succès d'ensemble ». Il relève trois aspects qu'il juge insatisfaisants :

1.— La constitution a été trop unilatéralement comprise comme un texte sur l'Écriture sainte, alors qu'elle traite de la Révélation divine ⁴. Ce qui est tout à fait vrai.

2.— Parce que les Pères du Concile ont rejeté le schéma primitif qui s'intitulait *De fontibus Revelationis* et parlait au pluriel des « sources de la Révélation » (la Tradition et l'Écriture), certains théologiens en ont conclu que l'Église prenait parti pour une seule source et que cette source était l'Écriture. C'est une

¹ — *Concile œcuménique Vatican II, La Révélation*, Paris, Centurion, 1966, p. 34. Beaucoup de commentateurs soulignent la « beauté » et la « qualité » du texte. Le père Torrell, dans la chronique qu'il écrivit au moment de la publication de *Dei Verbum* (*Revue Thomiste* de janvier-mars 1966, n° LXVI-I, p. 63) parle même d'« émerveillement ». Pourtant, la lecture attentive du texte donne plutôt l'impression d'une pensée évasive et confuse. L'absence totale de définitions étonne dans un texte qualifié de dogmatique (tout est énoncé sur le mode descriptif). Le style souvent embrouillé est dû, entre autres choses, aux innombrables remaniements (il y eut cinq moutures successives).

² — Ce congrès, voulu par Jean-Paul II pour marquer l'Année sainte, a réuni de nombreux cardinaux, évêques et théologiens. Le père Vanhoye, alors secrétaire de la commission biblique pontificale, avait été chargé de faire le point sur la réception de *Dei Verbum*. Sa conférence, intitulée « La réception dans l'Église de la constitution dogmatique *Dei Verbum* – Du concile Vatican II à aujourd'hui » a paru dans *Esprit et Vie* n° 107 (juin 2004), p. 3-13.

³ — *TMA*, n° 36 : « L'examen de conscience ne saurait omettre la réception du Concile, ce grand don de l'Esprit-Saint à l'Église au déclin du deuxième millénaire. Dans quelle mesure la Parole de Dieu est-elle devenue plus pleinement l'âme de la théologie et inspire-t-elle toute l'existence chrétienne, comme le demandait la constitution *Dei Verbum* ? »

⁴ — Les mots *Dei Verbum* par lesquels débute la constitution (« Religieusement à l'écoute de la Parole de Dieu... »), ne désignent pas la seule Parole de Dieu écrite, mais la Parole de Dieu prise absolument, c'est-à-dire la Révélation et sa transmission qui constituent le sujet des deux premiers chapitres.

méprise, explique le père Vanhoye : « Ce que le Concile a refusé, c'est une conception dichotomique, qui mettrait une dualité à l'origine de la Révélation ¹. » Le Concile a insisté sur l'unité d'origine et sur l'union, la symbiose qui existent entre l'Écriture et la Tradition (DV 9) : L'Écriture n'est reçue et interprétée que dans la « Tradition vivante » qui l'actualise et la rend agissante dans l'Église (DV 8). « La Parole de Dieu, selon le Concile, ce n'est pas l'Écriture séparée de la Tradition, mais l'Écriture portée par le courant vivifiant de la Tradition ². » En d'autres termes, *Dei Verbum* ne nie pas la Tradition, mais la redéfinit.

3.— Enfin, en ce qui concerne la méditation et l'interprétation de l'Écriture, l'invitation à la *lectio divina* (DV 25) a été trop peu entendue et beaucoup d'exégètes n'ont pas assez tenu compte des indications données par DV 12, qui demande que l'interprétation de l'Écriture ne se fasse pas d'une manière purement historique et sécularisée, mais soit attentive à la profondeur spirituelle et chrétienne des textes.

Ainsi donc, comme le montrent ces explications, *Dei Verbum* est un texte plutôt modéré, un texte de compromis ou de transition, qui opère d'importantes ouvertures sans pour autant tout chambouler. Ce n'est pas le plus révolutionnaire parmi les documents conciliaires. On n'y trouve pas ou peu de formules fracassantes, ni de doctrines franchement novatrices, du moins en apparence. D'ailleurs, une fois adoptée, cette constitution n'a pas fait l'objet de fortes contestations comme *Gaudium et spes*, *Dignitatis humanæ*, *Nostra ætate*, *Unitatis redintegratio* ou *Lumen gentium*. Si on la compare, par exemple, à la Déclaration sur la liberté religieuse, elle fait figure de texte classique et, somme toute, assez orthodoxe. Tout cela explique qu'elle soit passée relativement inaperçue et que sa « réception », en dehors du cercle restreint des spécialistes, ait été marquée par un certain désintérêt.

Un texte plus novateur qu'il n'y paraît

Pourtant, cet effacement de *Dei Verbum*, cette absence de réaction, ne doivent pas faire illusion. Ils s'expliquent en grande partie par la matière traitée : *Dei Verbum* expose les sources de la foi, les fondements de la théologie et, notamment, la doctrine sur la Révélation et sa transmission, sur l'inspiration et l'interprétation de l'Écriture sainte et la place de la Bible dans la vie de l'Église. Ce ne sont pas des sujets qui se prêtent au tintamarre médiatique, ni qui se laissent maîtriser sans une solide formation théologique ou, tout au moins, catéchétique. C'est pourquoi, rares sont les catholiques qui ont saisi la véritable

¹ — Père A. VANHOYE S.J., *Esprit et Vie* n° 107, p. 5.

² — ID., *ibid.*, p. 13.

portée des nouveautés introduites dans ce texte ¹. Il y en a pourtant, et d'importantes, mais elles sont comme enrobées, masquées.

Déjà, au cours du Concile, peu d'évêques avaient trouvé à redire au chapitre I de la constitution, consacré à la notion de Révélation, qui est pourtant le fondement de tout le document et en contient déjà, en filigrane, les principes essentiels ². Les discussions se sont surtout focalisées, alors, sur la question des rapports entre l'Écriture et la Tradition (chapitre II). Le *Cætus Internationalis Patrum* lui-même, dans l'avis négatif qu'il distribua aux Pères conciliaires le 28 octobre 1965, la veille du vote définitif de la constitution, ne faisait des considérants que sur les chapitres II et III (sur la place trop réduite accordée à la Tradition et sur l'altération de l'inerrance et de l'historicité des Évangiles), autrement dit sur des conséquences – très importantes, certes – mais sans dénoncer les principes qui en étaient la cause. Et, au terme des débats, après que la commission de théologie rédactrice du schéma eut légèrement modifié, à la demande du pape, les trois derniers points litigieux sur lesquels se concentrait l'opposition (*DV* 9, 11 et 19), le texte final fut adopté, le 29 octobre 1965, avec seulement 6 *non placet* et 2344 *placet*. « Ainsi se termina dans une quasi-unanimité le débat sans doute le plus décisif et le plus ardu du second concile du Vatican » commente le père Dupuy ³.

Pourquoi y eut-il si peu d'oppositions, s'est demandé de Lubac (qui fut l'un des principaux artisans de la constitution) ? C'est, répond-il, qu'on n'avait pas aperçu tout d'abord – mais l'a-t-on aperçu depuis ? – la *profonde mutation opérée dans la manière d'énoncer les notions fondamentales de la foi*. D'autres combats dont l'enjeu était plus visible (la collégialité, l'œcuménisme, la liberté religieuse...) occupèrent et continuent d'occuper les esprits. « On s'étonne même, écrit de Lubac, que les manifestations de l'inquiétude [des opposants] n'aient pas revêtu plus d'ampleur. » Et il prend des exemples : « N'était-ce pas tout mêler que de faire entrer des événements et des actes dans la définition de la Révélation [cf. *DV* 2] ? N'était-ce pas confondre des choses spécifiquement distinctes, ouvrir la porte à de graves erreurs, changer l'idée traditionnelle de la foi [cf. *DV* 5] ? » En réalité, continue-t-il, « le changement effectué par rapport à la grande majorité des manuels en usage était plus profond qu'elle [la commission] ne l'avouait et que beaucoup, semble-t-il, ne s'en rendirent compte. Dans cette constitution *Dei Verbum*, il en va de l'idée de Révélation comme des idées qui en sont étroitement dépendantes, de Tradition et d'inspiration : c'était la première fois qu'un concile étudiait de façon aussi consciente et méthodique les catégories

1 — En ce qui regarde l'Écriture sainte, l'attention des fidèles catholiques a surtout été retenue, depuis cinquante ans, par les excès rationalistes de la méthode critique qui sévit en exégèse et le scandale des mauvaises traductions. Dans ce contexte qui a tout occulté, les nouveautés de *Dei Verbum* sur l'Écriture ont pu paraître anodines.

2 — Pour le vote définitif de ce premier chapitre, il n'y eut que trois *non placet*.

3 — B.-D. DUPUY, « Historique de la constitution », *Vatican II, La Révélation divine*, Unam Sanctam 70a, Paris, Cerf, 1968, t. I, p. 117.

fondamentales et toutes premières du christianisme et il le faisait en remontant d'un seul coup la pente sur laquelle notre théologie classique s'était engagée presque tout entière ¹ », c'est-à-dire en leur donnant une orientation entièrement nouvelle.

Le fruit de la « nouvelle théologie »

Ainsi donc, la nouveauté de *Dei Verbum* se situe dans la manière d'aborder les questions. Jamais, les notions traditionnelles ne sont formellement niées. Mais il y a quantité d'omissions et de silences calculés, des ajouts subtils, des accentuations délibérées ; bref, la *matière* est classique, mais l'approche – la *forme* – est nouvelle, d'inspiration et de tonalité fortement existentialistes, formulée dans des catégories personalistes et subjectivistes et non plus scolastiques ².

En somme, ce qu'on retrouve dans *Dei Verbum*, c'est, à peu de choses près, la perspective défendue par la « nouvelle théologie » dans les années d'après Guerre et que Pie XII avait condamnée dans *Humani generis*, en 1950. Ce n'est pas nous qui le disons, mais Benoît XVI lui-même : soulignant l'un des aspects de la Révélation telle qu'elle est redéfinie dans *Dei Verbum*, il a déclaré (au cours de l'Angélus du 6 novembre dernier) : « *Recueillant les fruits du renouveau théologique précédent, Vatican II met le Christ au centre, en le présentant comme "médiateur et plénitude de la Révélation tout entière" (DV 2).* » On comprend pourquoi Henri de Lubac, le plus connu des protagonistes de la « nouvelle théologie », considérait cette constitution comme l'expression *la plus importante et la plus décisive* de tout le Concile ³.

De fait, prenant acte des « *aggiornamenti opportuni* » réclamés par Jean XXIII dans son discours d'ouverture du Concile (le 11 octobre 1962), les rédacteurs du texte ont voulu renouveler la théologie fondamentale ⁴ et rompre avec l'esprit et les définitions de la théologie scolastique, tridentine et romaine des siècles

¹ — DE LUBAC, *La Révélation divine*, Paris, Cerf, 1983, p. 154.

² — Tous les commentateurs le soulignent. Dans l'explication qu'ils ont donnée de *Dei Verbum* (*La Parole vivante au Concile*), les pasteurs Schutz et Thurian signalent cet aspect qui les réjouit : « L'intention du Concile est de quitter un vocabulaire trop statique et notionnel pour adopter résolument un langage dynamique et vivant. » (Voir *Vatican II, La Révélation divine*, t. II, p. 463.)

³ — C'est pour *Dei Verbum* que sa collaboration (directe et plus encore indirecte, par ses œuvres) fut la plus active et la plus déterminante. En remerciement, Paul VI le choisit parmi les onze théologiens avec qui il concélébra, le 18 novembre 1965, jour de la promulgation de la constitution.

⁴ — Voici comment Congar envisageait la constitution sur la Révélation, en 1965 : « Un texte qui doit donner *leur base de rénovation* à la théologie et à la prédication, ainsi que *sa base de dialogue* à l'œcuménisme, pendant plusieurs décennies » (CONGAR, *Le Concile au jour le jour. Quatrième session*, Paris, Cerf, 1966, p. 20). En d'autres termes, *Dei Verbum* devait être la charte du « ressourcement » de la théologie, en vue d'une « ecclésiologie renouvelée », celle-là même qui est exposée dans *Lumen gentium* et *Gaudium et spes*.

précédents. Jean XXIII avait fustigé « les prophètes de malheur » qui ne voient que mal dans le monde actuel et ne pensent qu'à condamner les erreurs, il avait invité le Concile « à se mettre, joyeusement, sans crainte, au travail qu'exige notre époque », appelant non pas à la discussion de tel ou tel article de la doctrine fondamentale, mais à « un bond en avant » de l'Église dans le monde, « en présentant tout *dans les formes et les proportions d'un magistère surtout pastoral* ». Plus peut-être qu'aucun autre texte du Concile, la constitution *Dei Verbum* est marquée par cet esprit « pastoral ». C'est d'ailleurs au cours des premières discussions sur le schéma primitif, en novembre 1962, que le débat sur la « pastoralité » s'est déclaré. Ce fut le premier grand conflit doctrinal du Concile et il fut décisif ¹.

« L'option pour la “pastoralité” de la doctrine »

Le Concile, en effet, après avoir examiné le schéma sur la liturgie, aborda la discussion du *De fontibus Revelationis*, le 14 novembre 1962. Ce texte, préparé par les théologiens du cardinal Ottaviani, était de facture très traditionnelle. Considéré par les progressistes comme un produit typique de l'ancienne conception scolastique et romaine, il fut l'objet de critiques très vives : le camp novateur se mobilisa pour obtenir son rejet pur et simple et lui substituer une nouvelle rédaction. Les experts avaient rédigé dans ce but des contre-schémas qui circulaient parmi les évêques ². Au cours des débats qui suivirent, dans l'aula conciliaire, deux interventions firent particulièrement sensation et eurent un grand retentissement : celle de Mgr Georges Hakim, archevêque grec-melkite de Saint-Jean-d'Acre, le 17 novembre, et celle de Mgr de Smedt, évêque de Bruges, le 19.

Mgr Hakim parla en français. Son intervention, caricaturale ³, qu'il présenta comme l'écho de la tradition orientale, est révélatrice de l'état des esprits :

Je veux seulement faire entendre une voix de l'Orient et de sa tradition patristique, et dire que les schémas doctrinaux actuellement à l'étude sont *étrangers* à

¹ — « Le débat théologique sur la Révélation restera pour les historiens le débat fondamental de Vatican II. » B.-D. DUPUY, *Vatican II, La Révélation divine*, Unam Sanctam 70a, t. I, p. 62.

² — Il y avait le schéma *De Verbo Dei* du secrétariat pour l'Unité des chrétiens du cardinal Bea, achevé en mars 1962. (Plusieurs thèmes et expressions de ce petit texte seront repris dans la version définitive de *Dei Verbum*, notamment dans le dernier chapitre sur l'Écriture dans la vie de l'Église.) Circulaient encore : les *Animadversiones* de Schillebeeckx (tirées à 2000 exemplaires) ; des remarques critiques de Rahner (*Disquisitio brevis de Schemate De fontibus Revelationis*, distribuée à 900 exemplaires) ; un schéma alternatif de Rahner et Ratzinger (« De la Révélation de Dieu et de l'homme faite en Jésus-Christ », 2000 exemplaires) ; un schéma de Congar (*De traditione et scriptura*, de novembre 1962, qui aura lui aussi une influence notable sur la rédaction finale).

³ — C'est le père Chenu qui l'avait préparée (Voir CHENU, *Notes quotidiennes au Concile*, Paris, Cerf, 1995, p. 108).

cette tradition vénérable et authentique, dans leur rédaction, dans leur structure, dans leur perspective et dans leur conceptualisation. [...] Nous regrettons que, ignorant complètement la catéchèse et la théologie orientales, [...] les rédacteurs aient, dans leur projet, apparemment monopolisé la foi universelle au profit de leur théologie particulière, et puissent sembler vouloir ériger en vérité conciliaire exclusive ce qui est une expression valable, mais locale et partielle, de la Révélation de Dieu. [...] Les schémas présentés sont exclusivement un fruit de la scolastique – beau et vrai fruit certes – mais produit par certains éléments seulement de la Tradition de l'Église. Le caractère œcuménique du Concile nous invite à ne pas enfermer la parole de Dieu dans des catégories particulières, et à ne pas éliminer par préterition un autre « *intellectus fidei* ». [...] ¹.

Quant à Mgr De Smedt, membre du secrétariat pour l'Unité des chrétiens, il choisit de montrer que le schéma manquait non seulement d'esprit pastoral mais aussi d'« œcuménicité ». Il fut, lui aussi, vivement applaudi.

[...] Il faut dire ici que notre méthode scolastique ou quasiment scolaire constitue pour les non-catholiques une grande difficulté et est, souvent, l'origine d'erreurs et de préjugés. Il faut en dire autant d'une manière de parler abstraite et purement notionnelle qui n'est pas comprise par les Orientaux. Au contraire, le style biblique et patristique, par lui-même, évite et prévient beaucoup de difficultés, de confusions, de préjugés. [...] Il résulte de tout cela, vénérables Frères, qu'un texte n'est pas œcuménique du seul fait qu'il expose la vérité. Il est très difficile et très délicat de faire qu'une rédaction ou une exposition soit vraiment œcuménique ².

A la fin de cette semaine mouvementée pendant laquelle les orateurs s'étaient succédé à la tribune pour attaquer le schéma *De fontibus*, le conseil de la présidence du Concile se réunit et décida de soumettre à un vote la décision de poursuivre ou non la discussion. Le résultat du scrutin (20 novembre 1962) donna une large majorité pour l'interruption (1368 voix sur 2209 votants), sans atteindre le quorum requis des deux tiers pour pouvoir rejeter le schéma (1473 voix). Le pape, sollicité par les cardinaux Bea et Léger, décida d'intervenir de manière extraordinaire et de renvoyer la question à une commission mixte composée de membres de la commission doctrinale (Ottaviani) et de membres du secrétariat pour l'Unité (Bea) ³, avec la mission de rédiger un nouveau

¹ — *Acta Synodalia*, vol. I, pars III, p. 152-153. Texte publié également dans *La Révélation divine*, Paris, Cerf, 1968, Unam Sanctam 70b, t. II, p. 635.

² — *La Révélation divine*, t. II, p. 639. Congar commente dans son *Journal* : « Texte très bien donné, écouté avec intensité. Note assez forte d'émotion venant, non du sentimental, mais des entrailles du vrai. [...] Des larmes du Saint-Esprit, comme j'en souhaite aux endurcis dans leur justice dogmatique ! » Le cardinal Siri, en revanche, note : « De Smedt, de Bruges, parle d'une manière fausse. » (Voir ALBERIGO, *Histoire du concile Vatican II*, Paris, Cerf, 1998, t. II, p. 312.)

³ — Semmelroth a noté dans son journal, au 23 novembre : « La nouvelle commission est formée. [...] Les présidents sont les cardinaux Bea et Ottaviani, les vice-présidents les cardinaux Liénart et Ruffini. [...] Un évêque se serait exclamé alors : *duo fontes!* [deux sources !] ». (Voir CHENU, *Notes quotidiennes au Concile*, Paris, Cerf, p. 121, note 1.)

schéma en remplacement du *De fontibus*. Le *De fontibus* mourut ainsi et, avec lui, le dernier effort d'exposition et de défense *réaliste* de la doctrine traditionnelle sur les sources de la Révélation (Écriture et Tradition), l'inerrance et l'interprétation de la sainte Écriture. Il allait céder la place à la nouvelle constitution *De Revelatione* (qui connaîtrait encore quatre moutures avant d'aboutir), rédigée dans une tout autre perspective.

Dans la revue *Études*, le père Rouquette écrivit : « On peut considérer qu'avec ce vote du 20 novembre s'achève l'âge de la Contre-Réforme et qu'une ère nouvelle, aux conséquences imprévisibles, commence pour la chrétienté ¹. » Giuseppe Ruggieri a commenté de son côté : « Le Concile avait, sans le mettre encore par écrit, accompli l'une de ces mutations peut-être les plus importantes de l'évolution doctrinale de l'Église catholique : l'option pour la *pastoralité* de la doctrine ². »

Quelques jours avant la clôture de la première session, le théologien suisse Hans Küng affirmait que le rejet du *De fontibus* était « un grand pas fait dans la bonne direction », que tous l'avaient espéré, « mais, ajouta-t-il, n'étant qu'une faible minorité, nous ne songions pas que cela fût possible ³ ». De son côté, l'abbé Ratzinger déclarait que l'absence de tout texte doctrinal approuvé à la fin de la première session constituait « le grand, l'étonnant résultat, véritablement positif, de la première session » ; c'était la preuve d'une « forte réaction *contre l'esprit qui avait sous-tendu le travail préparatoire* ⁴ ».

Ces sinistres commentaires disent quelque chose de vrai. Les deux interventions que nous avons signalées et l'issue fatale que le Concile réserva au schéma *De fontibus* (et à son frère, le *De Deposito fidei pure custodiendo*, qui passa conjointement à la trappe sans même avoir été discuté) éclairent singulièrement la *révolution* opérée dans les esprits et permettent de mieux comprendre la nocivité de *Dei Verbum* qui en est l'expression et le fruit direct.

En veut-on un autre témoignage ?

Dans un livre de 1972 écrit pour ses diocésains et intitulé *Aux sources du renouveau – Étude sur la mise en œuvre du concile Vatican II* ⁵, Jean-Paul II, qui n'était encore que le cardinal Wojtyła, a commenté les textes majeurs du Concile et notamment *Dei Verbum*. Il explique que le postulat fondamental de la mise en œuvre du Concile est *l'enrichissement de la foi*, tel que l'énonce *Dei Verbum* n° 8 : « L'Église, tandis que les siècles s'écoulent, *tend constamment vers la plénitude de la divine vérité* jusqu'à ce que soient accomplies en elle les paroles de Dieu. » Or, dit-il, ce postulat n'a pu être posé que parce que le Concile a envisagé la foi dans une *nouvelle perspective*, une *perspective pastorale*. Le Concile n'a pas voulu

¹ — *Études*, janvier 1963, p. 104.

² — ALBERIGO, *Histoire du Concile*, Paris, Cerf, 1998, t. II, p. 319.

³ — Voir Ralph WILTGEN S.V.D., *Le Rhin se jette dans le Tibre, Le Concile inconnu*, éd. du Cèdre, 1973, p. 58-59.

⁴ — Voir *Le Rhin se jette dans le Tibre*, p. 58.

⁵ — Traduit en français en 1981 par Henri Louette, éd. du Centurion.

approfondir *les vérités* de la foi (la doctrine), en répondant à la question : « à quoi faut-il croire ? » ou : « quel est le véritable sens de telle ou telle vérité de foi ? », comme l'avaient fait les précédents conciles ; non, il s'est posé « cette question plus complexe : *Que veut dire être croyant, être catholique, être membre de l'Église ?* », et il s'est employé à y donner une réponse « dans le vaste contexte du monde d'aujourd'hui » (page 13). C'est dans ce « *sens subjectif, humain, existentiel* », impliquant « l'existence tout entière du croyant » (page 14) que Vatican II a abordé la foi et son enrichissement.

Le rejet de la métaphysique naturelle de l'esprit humain

Un auteur a magnifiquement expliqué le véritable drame de ce changement de perspective, de ce divorce accompli par le Concile. Il s'agit du professeur Marcel De Corte, authentique thomiste et penseur profond. Voici ce qu'il écrit dans la préface de son excellent petit livre *L'Intelligence en péril de mort* ; et cela s'applique tout spécialement à *Dei Verbum* (extraits) :

La philosophie grecque est celle du sens commun, du réalisme, de l'intelligence humaine fidèle à son essence, bref de la santé supérieure de l'homme. Chaque fois qu'on la répudie, on en paie les conséquences.

Nous n'en voulons qu'un exemple, et il est de taille.

La religion chrétienne, et singulièrement la religion catholique, ne s'est pas liée à la philosophie grecque à l'occasion d'un simple hasard historique, mais sous la poussée de la foi en quête d'intelligence, de la *fides quærens intellectum*, et dès lors d'une conception de l'esprit qui fût universelle comme le message de l'Évangile lui-même. La conception que les Grecs se faisaient de l'intelligence, faculté du réel où tous les hommes se rencontrent et s'accordent entre eux, lui garantissait cette universalité.

Cette solidarité entre le réalisme surnaturel de la foi et le réalisme naturel de l'intelligence humaine a duré deux millénaires environ et, avec diverses péripéties, elle a constitué l'axe du christianisme et le pivot de l'Église constituée en dépositaire et gardienne vigilante de la foi, de l'intelligence et des mœurs. Elle a été rompue au cours de Vatican II.

On ne mesurera jamais les conséquences pour l'Église et pour l'humanité de cette catastrophe provoquée par un *gang* de Pères conciliaires à l'intelligence déboussolée. On sait que toute la préparation du Concile, d'ordre de Jean XXIII, s'était effectuée selon les normes traditionnelles et coulée dans le vocabulaire scolastique, forme évoluée du langage et propre à « la métaphysique naturelle de l'esprit humain ». La majorité du Concile, entraînée par sa minorité « structurée », repoussa cette méthode de présentation et se déclara pour une formulation prétendument plus accessible à l'esprit moderne et à l'*aggiornamento* réclamé par le pape. Il ne s'agissait là, semblait-il, que d'un simple changement dans la seule présentation du message évangélique et du dogme. Le retour

préconisé au parler biblique paraissait même requis, du moins en certains secteurs et notamment celui de la prédication, par les Pères les plus attachés à la Tradition de l'Église. Les *Girondins* du Concile se donnèrent ainsi une bonne conscience à peu de frais et l'affaire passa, telle une lettre à la poste. *C'était une lettre chargée, bourrée d'explosifs. Nous commençons à subir les premières secousses déclenchées par sa déflagration.* [C'est nous qui soulignons.]

On ne change pas en effet de langage comme de vêtement. [...] En refusant d'utiliser le langage de la scolastique où l'effort naturel de l'esprit humain lancé à la recherche de la vérité est parvenu à un point de perfection inégalé, le Concile s'est délesté du même coup de ce réalisme dont l'Église avait toujours eu la charge jusqu'à lui. Dans l'outré vidée, ce n'est pas un vin nouveau qui fut versé, mais le vent de toutes les tempêtes de la subjectivité humaine dont nous voyons avec une horreur stupéfaite les ravages dans l'Église et dans la civilisation chrétienne. En répudiant le langage, signe des concepts, on a répudié les choses, et en répudiant les choses, on est entré d'un seul coup, au grand étonnement des Pères eux-mêmes ou de la plupart d'entre eux, dans la subversion et dans la révolution permanentes.

On essaya bien d'enrayer cette dégringolade pudiquement appelée « mentalité post-conciliaire », que les esprits les moins avertis pouvaient prévoir. Faute de trouver leur unité au niveau de la vérité, objet de l'intelligence contemplative, les Pères firent basculer le Concile dans « l'action » : les désaccords s'effacent lorsqu'on poursuit un même dessein. C'est pourquoi ce concile s'est voulu strictement *pastoral*, à la différence de tous les conciles antérieurs. Il n'a proclamé aucun dogme et il n'aurait pu le faire sans articuler ses définitions aux dogmes traditionnels et démontrer par là son impuissance à définir, à s'ajuster aux essences, à utiliser comme instrument, *sicut ancilla*, la seule philosophie qui puisse s'accorder avec la foi et dont l'histoire de l'Église a démontré la fécondité.

Le professeur De Corte explique ensuite que « cette tentative de circonscrire le Concile au "pastoral" devait avorter » parce que « le "pastoral" ne peut faire abstraction de la philosophie pratique et de la philosophie spéculative » qu'on avait commencé par détruire. C'est pourquoi « le "pastoral" est devenu [...] révolutionnaire, subversif » et a engendré « une activité fabricante d'un monde nouveau, édicatrice d'une société nouvelle, constructrice d'un homme nouveau » ; c'est ce qui transparait clairement dans *Gaudium et spes*. Il conclut :

[...] L'Église (du moins celle qui tient le haut du pavé, monopolise l'information et s'ébat dans la pagaille de l'*aggiornamento*), en manifestant sans vergogne son indifférence et son mépris pour la valeur de vérité des concepts intellectuels et des formules qui les expriment, en rompant le cordon ombilical bimillénaire qui l'unissait à la philosophie aristotélicienne du sens commun, est entrée, toutes voiles dehors, dans la fiction ¹.

¹ — Marcel DE CORTE, *L'Intelligence en péril de mort*, Paris, Collection du Club de la culture française, 1969, p. 12-17.

Les points les plus contestables de *Dei Verbum*

Il nous faut maintenant passer en revue, de manière synthétique, les points principaux sur lesquels *Dei Verbum* remet en cause la doctrine traditionnelle et introduit cette vision nouvelle dont nous venons de parler.

Nous prenons ces points dans l'ordre du texte. Nous en avons retenu quatre : les plus symptomatiques et les plus lourds de conséquences ¹.

1. Une nouvelle notion de Révélation

La Révélation est décrite par *Dei Verbum* (DV 2) comme un *dialogue* de salut, une *conversation* par laquelle Dieu s'adresse aux hommes comme à des amis, pour les inviter à une communion de vie avec lui. Cette présentation est gravement ambiguë : elle modifie l'objet et la nature de la Révélation.

Formellement, l'objet de la Révélation consiste dans le dépôt de *vérités surnaturelles* énoncées en langage humain, par Dieu lui-même, pour être crues par les hommes et conservées et explicitées par l'Église qui en a reçu la garde. Dans *Dei Verbum*, la Révélation est présentée comme une *réalité ineffable offerte à l'expérience religieuse* de tout un chacun, un *contact vital* avec le mystère de la divinité, une « *via vitæ* », qui ne se contente pas d'enseigner le salut, mais le contient et le procure déjà ². C'est mélanger le don de la Révélation, *locutio divina per modum docendi* (un enseignement divin), s'adressant de manière externe et publique à l'intelligence humaine par la médiation des prophètes puis du Fils de Dieu, avec le don personnel et intérieur de la grâce.

Cette conception nouvelle procède d'une méconnaissance du rôle et de la valeur *des énoncés et des formules de foi* pour exprimer la réalité divine, et d'une volonté d'exalter la « perception religieuse ». On oppose faussement le conceptuel au réel, la vérité à la vie, en oubliant que si les vérités conceptuelles de la foi sont en effet ordonnées à la réalité et la vie de la grâce, elles restent pourtant *le seul moyen que nous avons de les atteindre* ³.

¹ — Pour tout ce qui suit nous nous permettons de renvoyer aux travaux des deux premiers symposiums théologiques de Paris : « *Dei Verbum*. Les notions conciliaires de Révélation et de Tradition vivante », dans *La religion de Vatican II* (Paris, 2003, p. 39 sq.) et : « Une nouvelle approche de la foi (*Dei Verbum* 5) », dans *La Conscience dans la religion de Vatican II* (Paris, 2004, p. 114 sq.).

² — Voir notamment le commentaire de H. DE LUBAC dans *La Révélation divine*, Paris, Cerf, 1983.

³ — On retrouve ici un écho manifeste de l'anti-intellectualisme de Maurice Blondel, dont la philosophie de l'action et de la vie est fortement hostile à l'idée de vérité : « A l'abstraite et chimérique *adæquatio speculativa rei et intellectus* se substitue [...] l'*adæquatio realis mentis et vitæ* », écrivait-il dans les *Annales de philosophie chrétienne*, juin 1906, p. 235.

Derrière cette présentation, il y a donc une erreur sur la *nature du dépôt révélé* : les théologiens de *Dei Verbum* ont voulu faire du dépôt révélé l'ensemble des *réalités* chrétiennes dont vit l'Église : la grâce, les sacrements, tout ce que le Christ, parlant à la Samaritaine, appelait le « don de Dieu ». Alors que ce que nous appelons « Révélation » et, par conséquent, *dépôt révélé*, ce ne sont pas ces réalités surnaturelles sous n'importe quel aspect, en tant que vécues ou aimées, mais en tant que *vérités* révélées, c'est-à-dire offertes à la *foi*, atteintes par le moyen de l'assentiment aux énoncés qui les expriment.

Deux conséquences suivent cette nouvelle manière de concevoir la Révélation : 1) la Révélation devient une personne ; 2) la Révélation reçoit une connotation essentiellement historique.

1.— La Révélation devient *une personne* (DV 4). Dans *Dei Verbum*, le Christ n'est plus seulement celui *en qui s'achève et s'accomplit* la Révélation, celui qu'atteint notre foi à travers sa parole révélée, mais il est en quelque sorte la Révélation elle-même. Car, pour le Concile, encore une fois, la Parole de Dieu n'est pas tant une suite d'enseignements à entendre et à croire, que la manifestation existentielle « de Quelqu'un à quelqu'un », la *communication* d'une *présence*, en l'occurrence celle du Christ, puisqu'il est la Parole subsistante de Dieu.

A ces allégations, il faut répondre qu'assurément, le Christ est personnellement le Verbe éternel de Dieu, sa Parole subsistante. Mais, ici-bas, nous ne le voyons pas et ne l'« entendons » pas directement comme tel : cela est réservé à la vision céleste. Notre foi, certes, se termine à lui, à sa réalité divine, mais à travers des vérités humainement formulées et reçues « *ex auditu* », par le moyen d'une Révélation parlée en langue humaine, qui ne nous permet de le connaître encore que « *per speculum, in enigmate* » (comme dans un miroir). *Dei Verbum* brouille tout en plaçant sous le concept de Révélation des choses qui le débordent largement.

2.— La Révélation acquiert *une dimension essentiellement historique*. Elle est la rencontre *historique* de l'homme avec Dieu, accomplie selon un mode personnel et d'intimité. C'est ce que *Dei Verbum* entend signifier par l'expression « histoire du salut » (DV 2, 3 et 7). Car l'économie de la Révélation s'effectue autant et même plus par *des actions, des faits d'histoire*, que par des paroles (*gestis verbisque*, DV 2), parce que les actions divines manifestent davantage à l'homme la réalité vivante, agissante, du mystère de Dieu.

Cet accent mis sur l'histoire du salut, joint au fait que *Dei Verbum* se refuse à déclarer expressément la Révélation close avec la mort du dernier apôtre ¹, engendre une grave équivoque. Cela suggère l'idée d'une Révélation qui, en quelque sorte, quoique historiquement achevée, se continue néanmoins

¹ — *Dei Verbum* se contente de dire : « Aucune nouvelle Révélation publique n'est plus à attendre avant la manifestation glorieuse de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (DV 4).

indéfiniment au fil des âges, tant que durent sa réception et l'histoire du salut – idée qu'on retrouvera plus loin, à propos de la transmission de la Révélation, avec le concept de « Tradition vivante » (« l'Église, au long des siècles, tend continuellement vers la plénitude de la divine vérité » DV 8). En d'autres termes, *Dei Verbum* ne distingue pas ce qui différencie spécifiquement la *constitution* de la Révélation et sa simple *transmission* : elle n'y voit que deux étapes successives de la même *histoire du salut*, ce qui est très insuffisant lorsqu'il s'agit d'exposer le constitutif formel de la Révélation.

2. Une nouvelle approche de la foi

A cette Révélation présentée comme un dialogue de salut entre Dieu et l'homme, l'homme doit répondre par « l'obéissance de la foi » (DV 5). Mais puisque la Révélation est envisagée selon une nouvelle perspective, le concept de foi a lui aussi été corrigé dans le même sens. Cela s'est fait par l'introduction de quelques mots demandés par le cardinal Döpfner ¹ : « A Dieu qui révèle est due l'obéissance de la foi, *par laquelle l'homme s'en remet tout entier et librement à Dieu [se totum libere Deo committit]*, dans une complète soumission d'intelligence et de volonté, etc. » (DV 5). Par ces quelques mots, le Concile a corrigé la définition traditionnelle de l'acte de foi (assentiment de l'intelligence à la vérité révélée). Désormais, la foi est d'abord conçue comme *un hommage, un abandon total de la personne à Dieu*. C'est aller dans le sens de la « foi fiduciaire » des protestants et de la notion moderniste (un sentiment religieux émané de la conscience individuelle du croyant), sans pour autant en adopter les formulations hérétiques et renier la formulation traditionnelle des conciles de Trente et de Vatican I ².

Cela revient surtout à entériner la définition de la foi donnée par la philosophie existentialiste, une sorte d'« engagement » entre un « je » et un « tu » (pour reprendre les catégories du philosophe juif Martin Buber), engagement qui ne vise pas autrui en tant qu'*objet* (ce qui est le propre de l'intelligence) mais en tant que *sujet*, qui s'adresse à *quelqu'un*, à un sujet libre, à une personne (ce que les existentialistes appellent « un toi »). Or traiter autrui comme un « toi », le reconnaître comme sujet, c'est s'ouvrir et se donner à lui, c'est-à-dire *l'aimer*. Dans la conception existentialiste, *la foi s'identifie avec la charité*. Cette notion de la foi est exactement celle qu'on trouve chez le philosophe Gabriel Marcel (1889-1973), pour qui la foi ne consiste pas à *croire que...* mais à *croire en* ³..., à faire

¹ — *Acta Synodalia*, vol. III, pars III, p. 146.

² — Que *Dei Verbum* n'hésite pas à citer en note : ce genre de contradictions se rencontre assez souvent dans Vatican II !

³ — Il est vrai que le *Credo* nous fait dire : « *Credo in Deum*, je crois en Dieu », mais c'est en un sens différent. Voir, pour plus de détails, *La conscience dans la religion de Vatican II*, Actes du II^e symposium de Paris, 2004, p. 123-125.

confiance, à faire crédit à quelqu'un, à un *Toi* qui est ici absolu puisqu'il s'agit de Dieu. C'est cette même conception qu'on retrouve dans de nombreux écrits de Urs von Balthasar, du cardinal Ratzinger ¹, et de la plupart des « nouveaux théologiens ».

Les remarques que nous avons faites jusqu'à présent concernent le seul chapitre I de *Dei Verbum*, consacré à la Révélation. Leur importance confirme le jugement porté par Lubac qui voyait dans ce chapitre le *fondement* de toute la constitution : « Il n'est pas exagéré de dire que le progrès essentiel consacré par *Dei Verbum* est avant tout celui de la théologie fondamentale [...] et ce n'est pas diminuer l'importance de l'enseignement que la constitution nous livre sur l'herméneutique biblique, que de reconnaître en celui-ci l'un des fruits de son enseignement sur la Révélation elle-même ². »

3. La Tradition vivante

Au sujet de la Tradition, le Concile a fait deux choses : il a d'abord modifié la conception reçue jusqu'à lui des rapports entre l'Écriture et la Tradition (ce qu'on appelle les *sources* de la Révélation), et il a ensuite introduit un nouveau concept de Tradition, celui de « Tradition vivante ». Expliquons ces deux points.

1.— Sur le premier point, la théologie traditionnelle enseignait que le dépôt révélé se trouve *en partie dans l'Écriture et en partie dans la Tradition* ³, non pas comme en deux moitiés séparées et indépendantes, mais comme en deux *sources* unies et convergentes, compénétrées et subordonnées.

Il s'ensuit que Tradition et Écriture se distinguent non seulement quant au *mode* de transmission (elles constituent deux modes distincts de l'acte de transmission du dépôt révélé), mais aussi quant au *contenu* (du côté du dépôt révélé, il existe des vérités qui ne sont pas dans l'Écriture ; il y a donc une *insuffisance* non seulement formelle, mais même *matérielle* de l'Écriture). De plus, entre ces deux sources, c'est la Tradition qui constitue la source primaire, car elle l'emporte sur l'Écriture par l'*antiquité* (les apôtres ont commencé par prêcher), par la *plénitude* (étant elle-même à l'origine de l'Écriture, elle contient *per se* toutes les vérités révélées) et par la *suffisance* (elle n'a pas besoin de l'Écriture pour fonder son autorité divine et être expliquée ; au contraire, c'est

¹ — Voir *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, traduction française de E. Ginder et P. Schouver, Paris, Mame/Cerf, 1985, p. 36-37 : « La caractéristique la plus profonde de la foi [est] son ouverture sur un être personnel. [...] Sa formule centrale ne dit pas : "Je crois à quelque chose", mais "Je crois en Toi". [...] Ainsi foi, confiance et amour ne forment finalement qu'une seule et même chose... »

² — H. DE LUBAC, *La Révélation divine*, Paris, Cerf, 1983, p. 149.

³ — C'est l'interprétation classique du texte du concile de Trente (*DS* 1501) : « ...*hanc veritatem et disciplinam contineri in libris et sine scripto traditionibus* (cette vérité et cette doctrine sont contenues dans les Livres saints et dans les Traditions non écrites). »

elle qui donne le sens authentique de l'Écriture). De cette doctrine on conclut que la Tradition n'est pas seulement *interprétative* de l'Écriture, mais *constitutive* du dépôt révélé.

Une autre explication, d'apparition récente ¹, veut que l'essentiel du dépôt révélé soit *tout entier dans l'Écriture, mais telle que la lit la Tradition de l'Église*. Cette solution conçoit la Tradition et l'Écriture comme objectivement coextensives. « Écriture et Tradition ont le même contenu, mais sous deux formes ou deux états différents » écrit Congar ². Ce ne sont donc pas deux *sources* distinctes, mais seulement deux *fonctions* ou deux *modes* de transmission de la même Parole de Dieu : l'Écriture contient *objectivement* ou *matériellement* tout le dépôt révélé, et la Tradition constitue *l'acte* par lequel Dieu révèle le *sens* de l'Écriture. Dans cette perspective, la Tradition est essentiellement *interprétative* de l'Écriture : elle en est la lecture authentique, celle qu'en faisaient les apôtres et qu'ils ont transmise à l'Église. C'est cette conception qui a prévalu au Concile et que rapporte *Dei Verbum*.

La conséquence est celle-ci : la Tradition n'est plus *constitutive* du dépôt révélé. La constitution *Dei Verbum* a en effet scrupuleusement omis toute formule qui le laisserait entendre, ce qui la rend gravement déficiente et infléchit son enseignement dans le sens protestant. Même pour l'insertion tardive, à la demande de Paul VI et sur la pression des amendements conservateurs, de la fameuse incise (DV 9) : « L'Église ne tient pas sa certitude, au sujet de tout ce qui est révélé, par la seule Écriture sainte », on a soigneusement pesé les termes de manière à éviter toute idée d'un contenu distinct de la Tradition et de l'Écriture. La phrase adoptée, en parlant de « certitude », insiste sur l'insuffisance non pas matérielle de l'Écriture, c'est-à-dire relativement à son contenu objectif, mais seulement au plan de l'interprétation ou de l'intelligence (dans l'ordre « gnoséologique » comme dit le jargon des experts...) : sans la Tradition, l'Écriture ne peut être comprise ni fournir de certitude en tout ce qu'elle contient. Formule très habile qui a rassuré la minorité conservatrice en paraissant redonner à la Tradition la place qu'on lui avait refusée, mais que pourraient accepter bien des protestants actuels, comme Oscar Cullmann, qui, contrairement à leurs devanciers, acceptent une certaine tradition tout en refusant qu'elle constitue une règle pour la foi.

Une autre conséquence suit : c'est une certaine *prééminence de l'Écriture* sur la Tradition. En DV 9, l'Écriture est dite « Parole de Dieu » (*sacra Scriptura est locutio Dei*), tandis que la Tradition la « transmet intégralement » (*sacra autem Traditio verbum Dei... transmittit integre*). Cette différence entend signifier qu'au

¹ — Défendue par des théologiens modernes à partir des années 1950 (Geiselmann, Congar, Rahner, de Lubac, etc.).

² — CONGAR, *La Tradition et les traditions*, t. II, *Essai théologique*, Paris, Fayard, 1963, p. 137-139. Le père Dupuy dit que c'est sur cette question de la Tradition que la contribution de Congar à *Dei Verbum* fut la plus importante. (CONGAR, *Mon Journal du Concile*, Cerf, 2000, t. 1, p. XL.)

point de vue de *l'objet*, il y a une certaine *prééminence de l'Écriture* sur la Tradition. La Tradition *constitutive* ayant été éliminée, cette conséquence est logique. La référence indiscutable, la norme souveraine, « soumise à aucune autre règle objective ¹ », ce n'est pas la Tradition, mais l'Écriture seule. En dépit des réserves exprimées, cette affirmation du primat objectif de l'Écriture constitue une évidente dérive vers la théorie protestante, tout en voulant la dépasser. Voici comment :

La théologie catholique traditionnelle disait que les enseignements de la Tradition comme ceux de l'Écriture sont vraies normes de foi en tant qu'ils sont déclarés tels par le magistère assisté. Les théologiens novateurs, qui refusent au magistère la qualité de vraie règle de la foi, répondent que l'Écriture a la priorité comme *norme* des vérités. Cependant, à l'encontre du *Sola Scriptura* des protestants, ils affirment que l'Écriture ne peut s'auto-interpréter et que son principe d'interprétation est en dehors d'elle, dans la Tradition qui, à cet égard, la déborde et l'englobe. Enfin et surtout, ils expliquent que la transmission de la Révélation n'est pas d'abord et formellement la transmission d'un enseignement ou de vérités conceptuelles, écrites, ce qui, selon eux, serait très réducteur, mais la communication de la *réalité* même du christianisme, de tout *l'héritage vivant* des apôtres, lequel dépasse infiniment tout énoncé textuel. A ce point de vue, l'Écriture est donc largement insuffisante parce qu'elle n'est que la « corporification ² », la matérialisation de la Révélation « réelle » ; il lui faut donc le complément de la « Tradition vivante », c'est-à-dire l'acte vivant par lequel se transmet toute la *réalité* révélée.

2.— Et nous voilà parvenu au nouveau concept de Tradition, celui de « Tradition vivante », introduit par *Dei Verbum*.

Le mot est en *DV* 12, mais la chose est expliquée au paragraphe 8 de la constitution. Remarquons d'abord qu'il ne s'agit plus ici de la Tradition divino-apostolique dont il était question ci-dessus (la Tradition *verticale* du dépôt révélé, si l'on peut dire, qui va de Dieu aux hommes *via* les apôtres), mais de la transmission (*horizontale*) de ce dépôt, par l'Église, de générations en générations. Encore que *Dei Verbum* ne fasse jamais cette distinction capitale entre les divers sens du mot Tradition et, par suite, embrouille tout. Si l'on suit les explications de ce paragraphe 8, on comprend que la Tradition est « vivante » pour trois raisons :

- D'abord, parce qu'elle est *réelle*, embrassant non seulement la doctrine et la foi, mais aussi les *réalités* chrétiennes, la *vie* et le *culte* de l'Église, en un mot « tout ce que l'Église est » et non pas seulement ce qu'elle croit (*DV* 8, § 1). On retrouve ici la confusion entre la *res* et l'*objectum* déjà constatée au sujet de la

¹ — CONGAR, *La Tradition et la vie de l'Église*, Paris, Cerf, 1963 (rééd. 1984), p. 76-77.

² — Le mot est de J.-A. Möhler (1786-1838), véritable précurseur de Vatican II. Congar considérait qu'il avait retrouvé la grande théologie de la Tradition. Il est le père de la « Tradition vivante ».

Révélation. Sous l'influence de la philosophie existentialiste, on oublie que les *réalités* transmises par la Tradition le sont d'abord selon leur *vérité*, comme *objets* proposés à la foi, et que nous ne pouvons les atteindre en tant que telles (comme *res*) que moyennant la foi. De plus, expliquent les théologiens modernes, comme la *réalité* du christianisme n'est pas mesurée adéquatement par les attestations écrites qu'en donnent l'Écriture ou les documents du magistère, il faut que la Tradition s'alimente à une autre source, non limitative : cette source, c'est *l'expérience vécue* que l'Église a de cette réalité. L'Église vit sa Tradition avant de la penser et de la connaître ¹.

- Par suite, la Tradition est également vivante *par son mode de transmission*. Elle ne se transmet pas d'abord comme un discours, mais selon le mode « de *l'expérience* concrète, familière, des réalités dont on vit ² », c'est-à-dire non pas par « pure transmission mécanique d'un dépôt inerte », mais « par imprégnation de vivant à vivant ³ ». Ces idées sont insinuées par le troisième paragraphe de *Dei Verbum* 8.

- Enfin, la Tradition est vivante *parce qu'elle « progresse »*. Transmission de réalités vivantes, entre vivants, elle connaît nécessairement un certain développement historique qui lui vient à la fois du déploiement, de l'actualisation de ce qu'elle transmet et de l'évolution des hommes à qui elle est transmise. La Tradition vit dans l'histoire et « vit une histoire ». C'est ce qu'exprime DV 8, § 2 : « C'est dire que l'Église, au long des siècles, tend continuellement vers la plénitude de la divine vérité, jusqu'à ce qu'en elle s'accomplissent les paroles de Dieu. »

Il y a là une grave erreur car on ne pourra jamais faire que soit proposée comme révélée par Dieu une vérité qui *ne serait pas réellement incluse* dans le dépôt achevé depuis près de vingt siècles. *L'Église ne peut rien nous proposer qu'elle n'ait reçu dès le début*. Mais, pour Congar et les théologiens rédacteurs de cette partie de *Dei Verbum*, la Tradition n'est « pas seulement conservatrice, elle est aussi *créatrice* ⁴ » ; elle n'est pas un canal, mais elle est à elle-même, d'une certaine manière, sa propre source : en ce sens, la Tradition d'hier est « constitutive » de celle d'aujourd'hui, laquelle, de son côté, n'est pas seulement « continuative » de celle d'hier. Autrement dit le progrès du dogme n'est pas analogue à l'évolution d'un vivant (c'est-à-dire appliqué à la même vérité : *in eodem sensu eademque sententia*), mais s'apparente à l'évolution de la vie (au sens darwinien du mot ; on passe d'une vérité à une autre). On ne voit pas comment

¹ — C'est du pur Blondel. Voir CONGAR, *La Tradition et la vie de l'Église*, p. 28.

² — *La Tradition et la vie de l'Église*, p. 24.

³ — Congar en appelle au philosophe Max Scheler (auteur très apprécié de feu Jean-Paul II) qui écrit : « La Tradition se communique *automatiquement, vitalement*. Elle consiste à recevoir une certaine mentalité, certaines manières de vouloir et de juger les choses, par mode de *contagion* et par une *imitation machinale des manifestations de la vie du milieu*. » (*Le Saint, le Génie, le Héros*, traduction Marmy, Lyon-Paris, 1958, p. 36.)

⁴ — Cf. CONGAR, *La Tradition et la vie de l'Église*, p. 91

ces théories peuvent échapper au reproche d'une Révélation continue. D'ailleurs, la plupart des commentateurs en conviennent ouvertement : « Par la force de la Tradition, la Révélation [...] est continuellement opérante, comme une Révélation vivante de Dieu à l'Église du Christ et, par elle, au monde (cf. *DV* 8, § 3) », écrit le père O'Collins ¹.

On se souviendra que c'est précisément au nom de cette « Tradition vivante », telle qu'elle est exposée dans *DV* 8, que Mgr Lefebvre a été condamné par le Vatican. Paul VI lui reprochait d'avoir « un concept de Tradition faussé », car, disait-il, « la Tradition n'est pas une donnée figée ou morte ² ». Jean-Paul II prétendait qu'à la racine du combat de l'évêque traditionaliste, « on trouve une notion incomplète de la Tradition », qui « ne tient pas suffisamment compte du caractère vivant de la Tradition ³ » enseigné par le concile Vatican II.

4. La protestantisation de l'Écriture sainte

Dei Verbum consacre enfin quatre chapitres à l'Écriture sainte : il y aurait évidemment beaucoup à dire. Contentons-nous de souligner à ce sujet les cinq choses qui nous paraissent les plus importantes. Toutes, d'ailleurs, vont plus ou moins dans le même sens : celui de la protestantisation de l'Écriture.

1.— Sur *l'inspiration*, le texte de *Dei Verbum* pêche par omission. Le schéma *De fontibus Revelationis* avait consacré pas moins de cinq paragraphes (n° 7-11) à cette question et deux à l'inerrance (n° 12-13), reprenant les expressions classiques d'*auteur principal* pour l'appliquer à Dieu et d'*organe* ou *instrument* pour l'appliquer à l'hagiographe, et fustigeant (sans le nommer) la thèse, alors à la mode, de Rahner, voulant que le charisme d'inspiration ne soit pas personnel aux hagiographes mais collectif. *Dei Verbum* se contente d'affirmer que les Livres saints « ont Dieu pour auteur » et que les écrivains bibliques sont de « vrais auteurs » (*DV* 11). On est donc très en-deçà des grands enseignements pontificaux sur l'inspiration ⁴. Quant à la réfutation de l'inspiration collective, il n'en est plus question, et le père Vanhoye y a consacré toute une section de sa conférence sur la réception de *Dei Verbum*, au congrès international d'études sur la mise en œuvre de Vatican II, en 2000, à Rome, pour expliquer que ce silence

¹ — Gérald O'COLLINS S.J., « Révélation passée et actuelle » dans *Vatican II, Bilan et perspectives*, Paris, Bellarmin/Cerf, 1988, t. I, p. 144.

² — Lettre du 11 octobre 1976 à Mgr Lefebvre (voir *La Condamnation sauvage de Mgr Lefebvre, Itinéraires* spécial hors série de décembre 1976, p. 287). Congar, dans la préface de la réédition de son livre *La Tradition et la vie de l'Église* (1984) dit que cette « grande lettre théologique » est « mieux que ses livres ». C'est tout dire !

³ — Motu proprio *Mater Dei adflicta* du 2 juillet 1988.

⁴ — Sans doute, *Dei Verbum* fait référence, en note, à ces enseignements (Léon XIII, Pie XII...), dont elle cite quelques expressions. Mais cela ne l'empêche pas d'en corriger la doctrine ou plutôt de lui donner « une orientation théologique nouvelle » (DUPUY, *La Révélation divine*, Unam Sanctam 70a, Paris, Cerf, 1968, t. I, p. 14).

« laisse le champ libre aux recherches théologiques ¹ » ! « Le Concile n'a pas prétendu tout dire, a-t-il déclaré ; [...] il n'a pas exploré les multiples dimensions de l'inspiration scripturaire », ouvrant ainsi « des perspectives lumineuses et fécondes ² ».

2.— Cependant, le point le plus contestable ne concerne pas l'inspiration elle-même, mais sa conséquence : l'*inerrance* (ou absence d'erreur) *absolue* de la sainte Écriture. *Dei Verbum* s'est refusé à employer le mot, jugé trop négatif, et l'a remplacé par l'expression : « la vérité que Dieu, en vue de notre salut, a voulu consigner dans les saintes Lettres » (DV 11). Encore faut-il préciser que cette circonlocution est venue remplacer, au dernier moment et à la demande expresse de Paul VI, l'expression encore plus ambiguë de « vérité salutaire » (*veritas salutaris*). Comme de nombreux Pères reprochaient à cette formule d'introduire une limite à l'inerrance (ne seraient exemptes d'erreur que les vérités relatives au salut) et de tomber sous le coup des condamnations antérieures du magistère, le rapporteur de la commission de théologie répondit : « Cette expression n'apporte aucune limitation *matérielle* à la vérité de l'Écriture, mais elle indique sa *spécification formelle* ³ », dont on doit tenir compte pour dire en quel sens elle est vraie. En voulant résoudre l'objection, le rapporteur dévoilait, d'une certaine manière, la profondeur du changement opéré : on avait changé la spécification formelle de la vérité. Car il ne s'agissait pas simplement de reconnaître que, dans l'Écriture, la vérité n'est souvent atteinte que partiellement et par des modes d'expression variés (les fameux genres littéraires), mais bien de dire qu'il y a plusieurs sortes de Vérité (au singulier), obéissant à des conceptions ou des spécifications différentes. Comme l'explique le père Grelot ⁴ : « A la problématique de l'inerrance » – c'est-à-dire de la vérité entendue d'après le concept grec et aristotélicien d'*adequatio rei et intellectus* (l'adéquation de l'intelligence et de la réalité) – on a substitué une « problématique de la vérité de l'Écriture », – à savoir la « conception biblique » (ou plutôt blondelienne) de la vérité, essentiellement religieuse et pratique – et, plus précisément, une problématique de la vérité « *relative au salut* », c'est-à-dire envisagée « au plan théologique de l'histoire du salut ». Ainsi, dans l'Écriture, ce qui n'est pas réductible au point de vue formel de l'histoire du salut, est-il susceptible d'erreur, sans que, pour autant, « la vérité de l'Écriture » soit affectée. En d'autres termes, commente le père de La Potterie, « l'historicité des événements bibliques est garantie par l'inspiration lorsque ces événements se rapportent à l'histoire du salut et dans la mesure où ils s'y rapportent ⁵ ».

1 — *Esprit et Vie* n° 107, p. 9.

2 — *Ibid.*, p. 13.

3 — Cité par P. GRELOT, commentaire du chapitre III de *Dei Verbum* dans *La Révélation divine*, Unam Sanctam 70 b, t. II, p. 367.

4 — *Ibid.*, p. 366-369.

5 — I. DE LA POTTERIE, « La vérité de la sainte Écriture et l'Histoire du salut d'après la constitution dogmatique *Dei Verbum* », *NRT*, février 1966, p. 157.

Comment soutenir, après cela, que l'on a pas introduit une limite à l'inerrance ? D'ailleurs, plus aucun exégète ne croit encore à l'inerrance absolue de l'Écriture...

3.— Et cela nous amène naturellement au paragraphe 19 de *Dei Verbum*, qui traite de l'*historicité des Évangiles* et qui constitue un autre point névralgique de la constitution. Ici encore, le texte définitif a considérablement minimisé la doctrine qui était énoncée dans le schéma primitif *De fontibus Revelationis*. Qu'on en juge : le *De fontibus* plaçait l'*historicité des Évangiles* dans la perspective de la foi de l'Église ¹ (n° 19 et 20) ; affirmait qu'ils avaient pour auteurs ceux-là même dont ils portent les noms dans le Canon des Écritures (n° 19) ; soulignait que les apôtres avaient été les témoins oculaires des événements rapportés (n° 20) ; condamnait ceux qui nient « l'authentique vérité objective et historique » des faits de la vie de Notre-Seigneur (et notamment les faits qui se rapportent à l'enfance et à la résurrection du Christ, n° 21) ; rejetait enfin l'erreur de ceux qui attribuent à la communauté primitive les paroles du Christ rapportées dans les Évangiles (n° 22). *Dei Verbum* a tout ramené à un seul paragraphe, dans lequel on ne retrouve rien ou presque de ce qui précède. Certes le mot « historicité » a été inséré (« ... ces quatre Évangiles, dont elle [l'Église] affirme sans hésiter l'historicité »), mais c'est sur la requête de Paul VI, au cours de l'ultime séance de la commission doctrinale (19 octobre 1965), pour calmer l'opposition. En revanche, l'unique référence au magistère de ce paragraphe se rapporte à l'instruction *Sancta Mater Ecclesia*, que la commission biblique pontificale avait publié au printemps 1964 et qui approuvait, sous certaines réserves, la méthode de la *Formgeschichte* ² (issue du rationaliste protestant Bultmann), et notamment « les trois étapes de la transmission par lesquelles l'enseignement et la vie de Jésus sont parvenus jusqu'à nous », c'est-à-dire : 1) la prédication orale du Christ ; 2) la mise en forme et le développement, par les apôtres, de cette prédication « transmise oralement d'abord et ensuite mise par écrit ³ » ; 3) la mise par écrit des quatre Évangiles eux-mêmes après sélection et arrangement des matériaux. Ainsi, sans le dire ouvertement, on encourageait les théories néo-modernistes concernant les étapes de la formation des Évangiles (impliquant leur datation tardive) et les « genres littéraires évangéliques » chers aux exégètes contemporains. Comme le dit (avec jubilation) le père Grelot, on

¹ — « Ecclesia firma et constantissima fide credidit et credit... » (*De fontibus*, n° 20).

² — L'instruction dit ceci : « Quand le cas se présente, l'exégète peut rechercher quels sont les éléments sains présentés par la "méthode de l'histoire des formes", dont il pourra se servir à bon droit pour avoir une intelligence plus complète des Évangiles » (*DC* du 7 juin 1964, col. 712). Dans son allocution à la commission biblique réorganisée, le 14 mars 1974 (*DC* du 7 avril 1974, col. 325-327), Paul VI a ratifié encore plus explicitement cette méthode de l'*histoire des formes*.

³ — Passage de l'Instruction cité par *Dei Verbum* 19.

avait quitté « le simplisme des condamnations fulminées par le schéma *De fontibus* » et rompu avec « l'ignorance de la conjoncture exégétique ¹ ».

4.— Il faut encore dire un mot du passage que *Dei Verbum* consacre à *l'interprétation des Écritures* (DV 12). Ce texte a été reçu diversement par les exégètes : certains y ont vu un encouragement apporté à la méthode historico-critique, à cause du deuxième alinéa qui insiste sur la nécessité de rechercher les « genres littéraires » et développe les règles d'interprétation rationnelle ; d'autres ont compris que Vatican II invitait les exégètes à redécouvrir le sens spirituel de la Bible, à cause du troisième paragraphe qui déclare que « la sainte Écriture doit aussi être lue et interprétée dans le même Esprit dans lequel elle a été écrite ». Cette double interprétation révèle le conflit qui agite actuellement le monde de l'exégèse catholique, partagée entre l'exigence d'une lecture critique et « scientifique » de la Bible, en excluant la foi, et le retour à une explication théologique de l'Écriture, ce que le père de La Potterie appelle la lecture « dans l'Esprit ». Cette deuxième tendance, qui se réclame de *Dei Verbum* 12, semble aujourd'hui l'emporter ². Est-ce une remise à l'honneur de l'exégèse vraiment chrétienne après plusieurs décennies d'absolutisme de la critique ? Un examen approfondi fait apparaître qu'en réalité, cette « exégèse spirituelle », malgré son apologie de la Tradition et des Pères de l'Église, n'est pas orthodoxe, mais *nouvelle*, comme la « nouvelle théologie » dont elle se réclame. Car le principe formulé par le Concile (DV 12, 3), en dépit des apparences, n'est pas traditionnel et ne dit pas la même chose que le texte de saint Jérôme auquel pourtant il se réfère. En effet, saint Jérôme a écrit : « Quiconque comprend l'Écriture autrement que le réclame *le sens* de l'Esprit-Saint dans lequel elle a été écrite, peut être appelé hérétique ³ » ; ce que *Dei Verbum* a transformé en : « La sainte Écriture doit être lue et interprétée *dans le même Esprit* dans lequel elle a été écrite. » En d'autres termes, là où saint Jérôme demande d'interpréter l'Écriture *dans le sens voulu par l'Esprit-Saint*, le Concile commande de l'interpréter directement *dans l'Esprit*, de la même manière qu'elle a été rédigée « dans l'Esprit » (c'est-à-dire sous son inspiration). Cela revient à insinuer qu'il y a un charisme de lecture et d'interprétation au même titre qu'il existe un charisme d'inspiration, et que ce charisme est requis pour accéder à l'interprétation véritable ou « spirituelle » de l'Écriture. (Comment ne pas penser au libre examen protestant ?) En outre, cette théorie de l'interprétation « dans l'Esprit » laisse entendre que sous les mêmes mots de l'Écriture, il y aurait deux sens, le sens littéral purement humain, atteint par la critique, et le sens « spirituel », celui que

¹ — GRELOT, dans *La Révélation divine*, Unam Sanctam 70b, t. II, p. 425.

² — Voir les écrits du père DE LA POTTERIE, notamment *L'exégèse chrétienne aujourd'hui*, Paris, Fayard, 2000.

³ — *Commentaire sur Galates* 5, 19-21.

l'Église déploie dans sa « Tradition vivante », dont nous avons parlé plus haut ¹. Cette dualité de sens conduit à l'équivoque et à la confusion.

5.— Il nous reste à évoquer le dernier chapitre de la constitution, intitulé : « L'Écriture dans la vie de l'Église ». Moins riche de contenu doctrinal que les précédents, ce chapitre pourrait paraître de moindre importance. Il n'en est rien. Les protestants ne s'y sont d'ailleurs pas trompés : Max Thurian, du temps où il était pasteur, a dit que ce chapitre était « une clef pour la compréhension de toute la constitution ² ». Le pasteur Lukas Visser, autre observateur du Concile, a estimé que c'était « peut-être la partie la plus importante du texte » de *Dei Verbum*. Dans le rapport qu'il adressait au Comité central du *Conseil Œcuménique des Églises*, en janvier 1965 (entre la III^e et la IV^e session), il qualifiait la constitution sur la Révélation de « l'un des textes les plus riches de promesses », à cause de son dernier chapitre ³. C'est, en effet, surtout en référence à ce chapitre que les commentateurs parlent des *incidences œcuméniques* de *Dei Verbum* et d'une *redécouverte de la Bible* par l'Église catholique, ce qui est, à leurs yeux, l'événement le plus fécond de Vatican II.

En effet, le premier paragraphe (DV 21) contient deux considérations de grande portée œcuménique et qui ont beaucoup plu aux protestants. La première est le parallélisme entre l'Écriture et l'Eucharistie : « L'Église a toujours vénéré les divines Écritures comme elle vénère aussi le Corps lui-même du Seigneur, elle qui ne cesse de prendre le pain de vie sur la table tant de la Parole de Dieu que du Corps du Seigneur, et de le présenter aux fidèles. » La comparaison, certes, ne manque pas d'intérêt spirituel. Comme le firent habilement remarquer ses auteurs, on la trouve dans *l'Imitation de Jésus-Christ* (IV, 11, 4) et chez quelques Pères de l'Église. Mais, dans le contexte œcuménique actuel, ce parallélisme, encore accentué par la mention d'une *seule* « table de la Parole et du Corps », tend à réduire la présence eucharistique à quelque chose de symbolique ou à donner à l'Écriture la qualité de quasi-sacrement.

La deuxième considération, de l'aveu même du protestant Cullmann ⁴, n'offre pas moins d'intérêt œcuménique. Il est dit que l'Église « tient les divines Écritures, conjointement avec la sainte Tradition [c'est-à-dire, non pas *au même titre que* la Tradition, mais en tant qu'elles sont *portées et interprétées par* la Tradition], pour la règle suprême de sa foi », et cela parce que, « inspirées par Dieu et consignées par écrit une fois pour toutes, elles communiquent immuablement la Parole de Dieu lui-même ». Une affirmation analogue se trouve aussi au n° 24, qui insiste sur le fait « que les saintes Lettres *sont* Parole de Dieu ». C'est

¹ — En réalité, le Concile, ici, s'est fait l'écho des théories pour le moins douteuses que le père de Lubac a développées dans toute son œuvre sur l'exégèse d'Origène, et notamment dans : *Histoire et Esprit* (1950) et *Exégèse médiévale* (4 vol., 1959-1964).

² — R. SCHUTZ et M. THURIAN, *La Parole vivante au Concile*, p. 165.

³ — DC 62 (1966), p. 353-370.

⁴ — Conférence de presse du 2 décembre 1965.

la thèse de Rahner sur la primauté absolue de la Parole de Dieu, version néo-moderniste de la *Sola Scriptura* des protestants. La conséquence suit : « Il faut donc que toute la prédication ecclésiastique, comme la religion chrétienne elle-même, soit nourrie et guidée par la sainte Écriture ¹. »

Avec ce numéro 21 le principe essentiel est donné. Les paragraphes suivants en tirent les conséquences pour toute la vie de l'Église : le numéro 22 demande que « l'accès à l'Écriture soit largement ouvert aux fidèles du Christ » et que des traductions de la Bible en langue vulgaire soient effectuées « en collaboration avec les frères séparés » pour être utilisées par tous les chrétiens ². C'est une nouvelle conquête œcuménique. Enfin, après deux paragraphes sur la tâche des exégètes et l'importance de la sainte Écriture pour la théologie (elle doit être, « conjointement avec la sainte Tradition » – incise ajoutée sur la pression des conservateurs –, « le fondement éternel », « l'âme de la théologie »), un dernier numéro fait de la Parole de Dieu écrite le centre de la vie cléricale, liturgique, spirituelle et quotidienne des chrétiens, en recommandant notamment la lecture assidue de l'Écriture sainte ³ (DV 25).

*

Le théologien protestant Karl Barth pouvait dire à juste titre : « S'il y eut jamais un concile de réforme [ou de Réforme ?], Vatican II aura été celui-là ⁴ ! » Il disait encore, et nous pouvons souscrire entièrement à cette affirmation : « Cet appel profond vers la Bible [lancé par *Dei Verbum*] fut absolument étranger tant au concile de Trente qu'au concile de Vatican I ⁵. » Est-ce à dire que ces conciles ont ignoré la sainte Écriture ? Certainement pas. Mais ils n'en ont pas parlé avec cette mentalité néo-protestante et œcuménique qui gâte totalement l'œuvre de Vatican II.

« *Usquequo Domine sanctus et verus non iudicas* – Jusques à quand, Seigneur saint et véritable, ne ferez-vous pas justice ? » (Ap 6, 10).

¹ — La version antérieure disait même : « toute prédication ecclésiastique et la religion chrétienne elle-même doivent donc se référer toujours à l'Écriture comme à la norme et à l'autorité qui les règle et les juge. »

² — Ce vœu du Concile a été réalisé depuis avec la *Traduction Œcuménique de la Bible*, dont le premier fascicule (l'épître aux Romains) a paru dès janvier 1967.

³ — Dans son allocution du 16 septembre 2005 aux congressistes rassemblés sur le thème de « L'Écriture sainte dans la vie de l'Église », Benoît XVI a insisté sur la *lectio divina* en référence à ce passage de *Dei Verbum*. En soi, c'est une heureuse recommandation, mais, a dit le pape, il faut la pratiquer selon « des méthodes nouvelles, soigneusement élaborées et pleinement adaptées à notre temps ». Sans doute pensait-il à l'initiative développée en ce sens par le cardinal Martini, à Milan, qui n'a pas grand chose à voir avec la *lectio divina* des anciens, mais qui est plutôt une invitation à l'« écoute », au « partage », à « l'actualisation », à une lecture très subjectiviste et œcuménique de la Bible.

⁴ — Cité dans *La Réception de Vatican II*, édité par G. ALBERIGO et J.-P. JOSSUA, Paris, Cerf, 1995, p. 166.

⁵ — K. BARTH, « Conciliorum Tridentini et Vaticani I inhærens vestigiis ? », dans *La Révélation divine*, Unam Sanctam 70b, t. II, p. 515.

LE SEL DE LA TERRE

Donner le goût de la sagesse chrétienne

*Revue trimestrielle
de formation catholique*



Maintenir et conserver la saveur du sel de la doctrine quand tout autour devient insipide par la suite de l'abandon de Dieu, c'est le défi que la revue s'impose par son nom même. Le *Sel de la terre* vous offre tous les trois mois des articles simples, diversifiés, adaptés et d'une sûreté doctrinale éprouvée afin de nourrir votre vie spirituelle.

- **Simple**, le *Sel de la terre* ne requiert de ses lecteurs **aucun niveau spécial de connaissance** ; il s'adresse à tout catholique qui veut approfondir sa foi.
- **Diversifié**, le *Sel de la terre* propose à tous une **formation catholique vraiment complète** : études doctrinales et apologétiques, spiritualité et Écriture sainte, histoire et arts de la civilisation chrétienne viennent tour à tour nourrir votre intelligence.
- **Adapté**, le *Sel de la terre* présente les vérités religieuses **les plus utiles** à notre temps et dénonce les erreurs qui menacent aujourd'hui les intelligences.
- **Traditionnel**, le *Sel de la terre* est publié sous la responsabilité d'une communauté dominicaine qui se place **sous le patronage de saint Thomas d'Aquin**, pour la sûreté de la doctrine et la clarté de l'expression.

Cet article vous a plu ?

Vous pouvez :

[Vous
abonner](#)

[Découvrir
notre site](#)

[Faire
un don](#)

Trouvez plus de 1000 articles en accès libre !