

Jacob Schmutz

Edmond Ortigues, théologien entre deux conciles

Edmond Ortigues (1917-2005), jeune prêtre formé chez les maristes de Lyon, a abandonné rapidement son manteau de théologien. Dans cette étude, je voudrais montrer que son œuvre dans ce domaine a toutefois largement survécu à sa conversion à la philosophie, à la psychanalyse et à l'histoire des religions, et n'a cessé de produire des effets palpables et inattendus sur la route qui a mené à la plus importante réforme de la théologie catholique contemporaine, le concile Vatican II (1962-65). Ce travail de théologien, c'est celui qu'il a élaboré à partir d'une étude approfondie d'un autre concile, celui de Trente (1545-63), dans le cadre d'*Histoire et Parole de Dieu. Essai sur les rapports entre exégèse et théologie* (ci-après, *HPD*), sa thèse de doctorat lyonnaise de 1948, ainsi que dans une série de travaux complémentaires¹.

Je commencerai par expliquer pourquoi Edmond Ortigues a choisi, dans le contexte de la théologie d'après-guerre, de consacrer la première partie de sa thèse au concile de Trente, et plus particulièrement au canon sur les sources de la révélation. Il y fait en effet preuve d'un double engagement : celui d'un historien, qui est l'un des premiers à disposer d'une bonne partie de l'édition critique des actes du concile, et dont il offre des lectures précises ; celui d'un croyant ensuite, qui était convaincu qu'en se penchant sur ce concile, il toucherait en réalité au fondement de toutes les avancées de la théologie moderne. Dans un deuxième temps, je me pencherai sur les réactions suscitées par la lecture d'Ortigues : car bien que la thèse soit restée inédite, un extrait significatif en parut en 1949 sous le titre « Écritures et traditions apostoliques au concile de Trente » dans les *Recherches de science religieuse* (Ortigues, 1949), article dont je montrerai qu'il a connu une réception inattendue dans la théologie catholique de son temps, en particulier allemande, qui mène tout droit jusqu'aux travaux préparatoires de Vatican II. Enfin, en troisième partie, je tenterai de synthétiser

1. Je tiens à remercier très sincèrement Dominique Iogna-Prat de m'avoir rendu possible l'accès à ces documents inédits et de m'avoir permis d'en exposer une première lecture lors de la séance du 10 février 2014 de l'« Atelier Edmond Ortigues » à l'École des hautes études en sciences sociales.

le gain proprement doctrinal de cette enquête historique, en essayant de faire honneur à l'*ethos* théologique du jeune Ortigues : faire de l'histoire n'était pas une fin en soi, il s'agissait pour lui, dans le contexte ecclésial bouillant de l'époque, de renouveler et ressourcer la théologie elle-même.

Ortigues, lecteur du concile de Trente

Le concile de Trente (1545-63) semble chronologiquement éloigné des années 1940, lorsque le jeune Ortigues étudie la théologie : il n'est cependant alors que l'avant-dernier des grands conciles œcuméniques de l'Église catholique, n'étant suivi que de Vatican I (1869-70). Il est convoqué, selon la perspective historiographique classique, dans le souci de répondre aux questions posées par la Réforme. Depuis le travail fondateur du grand historien allemand de l'Église Hubert Jedin (1900-80, professeur d'histoire de l'Église à Bonn de 1949 à 1965), publié deux ans (1946)² avant la thèse d'Ortigues mais encore ignoré de ce dernier, la perspective s'est considérablement élargie, et le concile est présenté plus adéquatement comme une sorte d'immense chambre de résonance des différentes tendances de fond qui ont traversé l'ensemble de la théologie chrétienne au cours du siècle le précédant, qu'il s'agisse des différentes écoles scolastiques (*via moderna* ou « nominalisme », thomisme, scotisme) ou des traditions humanistes et renaissantes.

Le document qui retient toute l'attention du jeune Ortigues est la constitution sur les sources de la révélation, dont il retrace pour la première fois de façon très précise la genèse à partir de l'édition des actes originaux, disponibles depuis 1911 dans le volume V de l'édition réalisée par le prélat allemand Stephan Eshes (1855-1926). Ortigues ne disposait en revanche pas encore de la somme historique de Hubert Jedin lui-même, dont les deux premiers volumes paraissent dans la décennie qui suit sa thèse (Jedin, 1949 ; 1957³) : dans sa thèse complémentaire soutenue dix ans plus tard à la Faculté des Lettres de Paris, Ortigues allait toutefois noter avec satisfaction que « les conclusions de Jedin confirment les miennes » (1958-59 : 8 ; 1999b : 228).

Face à l'argument protestant de la *sola scriptura*, les Pères du concile entendaient sauvegarder l'autorité de l'Église et en particulier celle de la succession apostolique. L'enjeu était aussi la définition de l'*objet* de la foi : celui-ci peut-il être atteint par une méditation personnelle du Verbe de Dieu contenu dans l'Évangile, ou bien est-il nécessairement médié par une institution, l'Église, qui

2. Sur l'utilisation des différentes expressions de « réforme », « contre-réforme », etc., sur le détail desquelles je n'entre pas ici, voir les synthèses historiographiques de Vénard, 1994 ; O'Malley, 2000.

3. Dans sa reconstitution récente O'Malley, 2013, p. 36 souligne encore sa dette envers le premier volume de Jedin comme « l'introduction de référence » pour tout ce qui constitue l'arrière-plan historique du concile.

en détermine les termes et leur vérité ? Contre ce qu'Ortigues voyait lui-même comme une « mutilation » (HPD : 47-48 ; 53) de la source théologique, par l'exclusion de l'histoire et de l'institution, le concile de Trente a répondu par une formule qui donnait plus de poids à la tradition, conçue comme un véritable second livre. En examinant avec précision les votes des différents cardinaux et théologiens présents, Ortigues a dégagé deux grandes positions (PEU : 42) : (a) une première position scripturo-centrique, rapidement accusée de crypto-protestantisme, affirmant que l'Écriture avait tout dit et qu'il fallait dès lors l'interpréter (c'est la règle du « critère interne ») ; (b) une seconde position affirmant au contraire que beaucoup de choses utiles à la théologie n'étaient *pas* dans l'Écriture, laissant dès lors une place à l'histoire et à l'inventivité des sociétés, résumée sous la formule « livres saints immuables, traditions changeantes » (c'est ce qui est passé dans l'histoire sous le nom de « critère externe »).

Le débat sur l'équilibre à trouver entre les deux critères a mené à la formulation de deux doctrines successives, qui se retrouvent dans les différentes strates analysées finement par Ortigues, entre mars et avril 1546 (HPD : 40 ; aussi 1958-59 : 58-60). Dans la première version (22 mars) apparaissait la célèbre formule du *partim-partim*, à savoir que la vérité de la Révélation se trouve « en partie » dans l'Écriture, et « en partie » dans la tradition⁴. Dans la seconde rédaction (8 avril), en revanche, figure une formule plus englobante, stipulant que la « vérité et la discipline » de l'Évangile se trouvent dans l'Écriture *et* la tradition⁵. C'est à cet endroit que s'enclenche la lecture non plus de l'*historien*, mais du jeune *théologien* Ortigues : une telle décision lui semblait hautement salutaire, car elle avait le mérite de ne pas scinder en deux la théologie, avec d'un côté une théologie biblique et de l'autre une théologie des traditions, « coupées l'une de l'autre », dans deux compartiments étanches qui font perdre de vue l'origine unique de la révélation.

Cette décision salutaire ne fut toutefois pas suivie d'effets : en examinant plusieurs grandes autorités para- et postconciliaires (HPD : 54-56), dont le dominicain Melchor Cano (1509-60) et le jésuite Roberto Bellarmino (1542-1621), Ortigues est convaincu que la thèse du *partim-partim* a en réalité continué à être favorisée du point de vue doctrinal. C'est en cela qu'Ortigues voit dans le concile de Trente la matrice de tous les développements de la théologie des trois siècles suivants, et ce jusqu'à l'historicisme le plus radical de la fin du XIX^e siècle. En effet, il suffirait désormais, pour composer une théologie, de dresser la somme des passages de l'Écriture ainsi que la somme des « lieux » de la tradition (ce qui

4. *Concilium Tridentinum diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio*, vol. V, éd. St. Ehses (Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1911), p. 31 : « *Hanc veritatem partim contineri in libris scriptis, partim sine scripto traditionibus* ».

5. *Concilium Tridentinum*, vol. V, p. 91 : « *Hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus*. » (= Denzinger-Schönmetzer, n° 1501).

fut précisément le grand projet de Cano dans ses *Loci theologici* publiés en 1563)⁶. Les nouvelles sciences de la philologie et de l'histoire peuvent alors respectivement s'engouffrer dans les deux domaines, et la logique déductive peut couronner le tout. La philologie se voit ainsi assigner pour tâche d'expliquer l'Écriture, ce qu'elle fait depuis les premiers pas de la méthode critique aux XVI^e et XVII^e siècles⁷ jusqu'à l'hypothèse documentaire de Julius Wellhausen (1844-1918), qui constitue, avec les immenses débats qu'elle a occasionnés, l'un des principaux arrières-fonds de la thèse d'Ortigues. L'histoire, quant à elle, est libre d'historiciser toute l'évolution des traditions ecclésiales, les considérant comme une marche victorieuse de l'esprit humain, et pour laquelle la vie des Apôtres est nécessairement différente de la nôtre : le décret est ainsi vu comme « la première tentative officielle pour fixer les critères historiques de la théologie » (1958-59 : 92). La philosophie enfin, et surtout la logique, peut couronner le tout : la philologie ayant établi le texte et la tradition ce qu'il faut croire, on peut alors déduire, en bonne logique, des conséquences et conclusions à partir des passages isolés. Une théologie « atomistique » en naît, dans laquelle l'homme « s'installe en Dieu » (HPD : 138) pour essayer de déduire des vérités, sans passer par la médiation de la parole de Dieu qui s'exprime dans la Bible et l'histoire. Ortigues y voyait la marque du « nominalisme » tardo-médiéval, auquel il consacre sa thèse complémentaire de 1958, et qu'il interprétait conformément à l'historiographie de son époque, comme une association entre le scepticisme cognitif et le fidéisme religieux⁸. La théologie spéculative pouvait être élaborée de façon déductive à partir d'un nombre de propositions primitives tirées du corpus biblique, comme l'existence de Dieu, ses attributs ou encore l'Incarnation et la résurrection des corps.

La thèse d'Ortigues essaie donc d'établir un point fort : c'est en réalité la réduction post-tridentine de la révélation à *deux* sources (alors que le texte final du décret utilisait *fontem*, au singulier, comme le rappelle bien Ortigues, 1949 : 285)

6. L'œuvre de Cano a fait l'objet de très nombreuses études au XX^e siècle (pour un aperçu complet de l'historiographie, voir Belda Plans, 2000 : 501-570). Le jeune Ortigues se fondait surtout sur le jugement déjà négatif du dogmaticien allemand Matthias Joseph Scheeben (1835-85), qui avait dénoncé le manque de liaison organique entre les différents lieux théologiques. Il suit également étroitement le grand travail sur le concept de tradition (1931 : 62-73 en particulier pour le concile de Trente) du jésuite eupenois August Deneffe (1875-1943), ainsi que la thèse sur l'élément historique dans les controverses religieuses de l'historien franciscain néerlandais Pontien Polman (1897-1968), l'un des premiers historiens catholiques contemporains à avoir étudié avec attention la culture patristique protestante pour son interprétation du décret tridentin. Ortigues suit en réalité très étroitement son jugement ainsi que son choix des auteurs post-tridentins (Castro, Cano, Bellarmino) qui n'auraient pas « bien compris » la vraie portée du décret (Polman, 1932 : 307 ; Ortigues, 1952 : 309 ; 1958-59 : 69).

7. Notons à ce point que l'érudition biblique du XVII^e siècle (Isaac de La Pereyre, Richard Simon, etc.) est l'une des grandes absentes de la thèse d'Ortigues, qui se fonde surtout sur la philologie biblique allemande du XIX^e siècle et au-delà.

8. Voir, sur cette question, la contribution de C. Grellard dans ce numéro : « D'une thèse l'autre. Le nominalisme dans l'œuvre d'Edmond Ortigues ».

que sont l'Écriture et la tradition, quel que soit le rapport qu'on leur attribue, qui contient dans l'œuf toutes les crises qui allaient affecter la théologie catholique au cours des siècles suivants et qui culminent durant la crise moderniste : premièrement le « biblisme », c'est-à-dire l'idée qu'il n'y a pas d'au-delà du texte, une fois que l'on a sacralisé l'Écriture soumise à la philologie ; deuxièmement, l'historicisme, à savoir la réduction de l'Église et de la foi chrétienne à ses manifestations historiques évolutives ; et enfin troisièmement le rationalisme, qui traque la cohérence logique des déductions. La révélation, pour parler comme Ortigues, est alors occultée derrière ses témoins, elle devient une « donnée historique extérieure » (HPD : 131).

Cela permet de mesurer l'ampleur de la tâche que se donnait le jeune Ortigues : lui qui affirme encore à la fin de sa vie que « si j'ai appris quelque chose sur la philosophie de la religion, c'est à la critique biblique que je le dois » (1999a : 3), était alors convaincu que la révélation ne devait justement *pas* se réduire simplement à une étude des textes et des traditions dans laquelle elle se dit, mais qu'elle doit la transcender. Le travail d'Ortigues s'intégrait à ce titre dans le vaste mouvement de cette « nouvelle théologie » qui se développait alors dans différents centres intellectuels francophones en particulier (dont Louvain, le Saulchoir et Lyon)⁹, dont le but était de ressaisir l'unicité de la révélation au-delà de ses formulations historiques dans l'Écriture, la tradition et la scolastique.

La réception de la thèse d'Ortigues

Le contexte ecclésial dans lequel la thèse d'Ortigues est soutenue en 1948 en dit long sur les conditions de sa réception. Lui-même avait décrit son époque comme marquée par une « atmosphère de matérialisme romantique ou rationaliste » (HPD : 111), incapable de s'élever à l'Éternel, signe d'un « drame de l'expression religieuse » (1952 : 305). Toutes les conséquences les plus radicales issues de la théologie tridentine avaient en réalité été successivement condamnées dans le cadre de la lutte contre ce que l'on appelait alors le « modernisme¹⁰ ». Ses étapes symboliques étaient d'abord le syllabus de 1864 (Pie IX) dirigé contre le rationalisme et le modernisme en théologie et sa prétention à démontrer potentiellement tous les mystères, puis les Constitutions du concile Vatican I en 1869-70,

9. Sur le contexte, outre les présentations dans des histoires de la théologie, voir en particulier les monographies de Aubert, 1954 (un ouvrage qui valut à son auteur un *monitum* romain) ; Thils, 1958 ; Scheffczyk, 1979 ; plus spécifiquement, sur la place de la « Nouvelle théologie » et du « Ressourcement » entre crise moderniste et Vatican II, voir Mettepenningen, 2010 ; Schelkens, 2010 : 47-54.

10. Sur la crise moderniste, la littérature est immense : nous renvoyons ici aux synthèses de Kurtz 1986 ; Poulat 1996 ; Mettepenningen 2000, 20-25 ; et pour la période postérieure, correspondant à la formation d'Ortigues, à Fouilloux, 1998. Les Constitutions de Vatican I sont analysées de façon approfondie dans Aubert, 1964.

qui faisaient précisément fond sur celles du concile de Trente qu'elles entendaient réactualiser contre les « esprits indociles » du temps¹¹. Elles rappelaient ainsi l'irréductibilité de la foi à des contenus rationalisables, et mettaient en garde contre la réduction de l'exégèse biblique à de la simple critique historique des textes. Enfin, deux ans après la thèse d'Ortigue, l'encyclique *Humani Generis* de Pie XII (12 août 1950) s'en prenait très directement aux « opinions nouvelles » qui procèdent parfois « d'un désir blâmable de nouveauté » (§ 13), désignant par là les avancées de la théologie dogmatique, soucieuse de revenir « aux modes d'expression de la Sainte Écriture et des Pères » dans un souci œcuménique (§ 14), conduisant en dernière instance à un « relativisme dogmatique » (§ 16, *ducere ad « relativismum » dogmaticum*) et à « négliger, voire à mépriser le Magistère même de l'Église » (§ 18). Le texte, au ton résolument anti-moderne, consacre la doctrine des deux sources de la révélation divine (utilisant le pluriel *fontes*), non sans rappeler justement les dispositions antérieures remontant à Pie IX, à savoir leur seule interprétation légitime par le magistère :

Il est vrai aussi que les théologiens doivent toujours revenir aux sources de la révélation divine (*theologis semper redeundum esse ad divinae revelationis fontes*) : il leur appartient d'indiquer de quelle façon « soit implicite soit explicite »¹² les enseignements du Magistère vivant « se trouvent » dans les saintes Lettres et la « tradition » divine. De plus, l'une et l'autre sources de la révélation divine contiennent tant et de si précieux trésors de vérité qu'il est impossible de les épuiser jamais. C'est pourquoi l'étude de ces sources apporte toujours à la science sacrée une nouvelle jeunesse ; au contraire, la spéculation qui néglige de continuer à scruter le dépôt, l'expérience nous l'apprend, finit par devenir stérile. Mais ce n'est pas un motif d'équiparer la théologie, même celle qu'on appelle positive, à une science purement historique. Car en même que ces sources, Dieu a donné à son Église un Magistère vivant, pour éclairer et dégager ce qui n'est contenu dans le dépôt de la foi qu'obscurément et comme implicitement. Ce dépôt, ce n'est ni à chaque chrétien, ni même aux théologiens que le divin Rédempteur l'a confié pour en donner l'interprétation authentique, c'est au seul Magistère de l'Église. Or si l'Église fait de cette charge, comme il est arrivé bien souvent au cours des siècles, un exercice soit ordinaire soit extraordinaire, il est absolument évident qu'il est d'une fausse méthode d'expliquer le clair par l'obscur, bien plus, qu'on doit universellement suivre l'ordre inverse. Aussi notre Prédécesseur d'immortelle mémoire, Pie IX, en enseignant que la théologie a la très noble tâche de montrer comment la doctrine définie par l'Église est contenue dans les sources (*in fontibus*), ajouta-t-il,

11. Cf. *Constitution dogmatique sur la foi catholique Dei filius* (24 avril 1870), ch. 2 (reproduit dans Aubert, 1964 : 284) : « Parce que certains ont mal exposé le décret porté par le saint concile de Trente sur l'interprétation de la sainte Écriture, pour contenir des esprits indociles, en renouvelant ce même décret, nous déclarons que son intention est que, dans les matières de foi et de mœurs qui font partie de l'édifice de la doctrine chrétienne, on doit tenir pour véritable sens de la sainte Écriture celui qu'a tenu et que tient notre mère la sainte Église, à qui il appartient de juger du sens et de l'interprétation véritables des saintes Écritures ; et que, dès lors, il n'est permis à personne d'interpréter cette sainte Écriture contrairement à ce sens ni non plus contrairement au consentement unanime des Pères ».

12. Cf. Pie IX, *Inter gravissimas*, 28 octobre 1870.

non sans motifs importants, ces paroles : « dans le sens même où elle est définie par l'Église » (Denzinger, § 3886)¹³.

La même année, quelques mois plus tard, Pie XII publiait sa constitution *Munificentissimus Deus* (Denzinger, § 3901), consacrant le dogme de l'Assomption de la Vierge. La controverse qui s'ensuivit est un cas d'école idéal pour étudier le rapport entre le magistère formulant un dogme et les sources de la foi déposées dans l'Écriture et la tradition. En effet, une croyance attestée depuis des temps anciens – que le cadavre de la Vierge n'aurait pas été atteint par la corruption, à savoir sa « dormition » encore vénérée dans le christianisme oriental – et aurait donc directement atteint intact la gloire du ciel (âme et corps), est transformée par cet acte pontifical en dogme, exprimant une vérité de foi. Cette dogmatisation a jeté une confusion considérable dans les esprits catholiques, qui s'interrogeaient alors légitimement si une quelconque tradition apostolique non écrite pouvait valider une telle décision dogmatique. Or, l'enquête s'avérait difficile, et il s'ensuivait dès lors que l'appel systématique au concept de tradition, conçu comme complément de l'Écriture, devait être révisé, voire abandonné au profit d'autre chose. Dès 1951 paraissent un certain nombre d'études reprenant le dossier, comme celle du jésuite américain Walter Burghardt (1914-2008, professeur de théologie à Georgetown), qui rappelle que ce dont la théologie catholique a désormais le plus besoin, c'est d'une compréhension sérieuse de ce qu'est la tradition et son rapport avec l'Écriture (Burghardt, 1951). Le débat s'est ensuite réellement envolé avec la contribution d'un théologien catholique allemand de Tübingen, Josef Rupert Geiselmann (1890-1970), lors d'une conférence de 1956 intitulée « Le malentendu sur le rapport entre Écriture et tradition et son dépassement dans la théologie catholique » (*Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie*)¹⁴. Le titre indiquait un « malentendu », et la nécessité de sa résolution. Geiselmann avait beaucoup en commun avec Ortigues, dont il semble d'ailleurs avoir été la première réception outre-Rhin¹⁵, puisqu'il cite à plusieurs reprises l'article issu

13. Je reprends ici la traduction française rigoureuse de l'encyclique telle qu'elle a été proposée dans la *Revue thomiste* 50/1 (1950), p. 5-31 (p. 16-17 pour le passage cité), suivie d'un commentaire par le dominicain Marie-Michel Labourdette (1908-90). Sur les antécédents de l'encyclique et son lien avec les condamnations de 1942, voir Guelluy, 1986.

14. Cf. Geiselmann, 1956 (traduction anglaise et française en 1958) ; suivie par Geiselmann, 1957 (traduction anglaise en 1961), ce qui débouche sur une importante monographie, Geiselmann, 1962 (qui cite également Ortigues, 1952, à la p. 114), et un article d'encyclopédie sur la notion de tradition : Geiselmann, 1963. L'ensemble a rapidement été discuté, par exemple dans Mackey 1963 ; Geisser, 1966 ; Ratzinger, 1972 : 49, voit également en lui « les recherches les plus importantes » sur le sujet, tout en manifestant une certaine réserve à l'égard de l'argument de la suffisance de l'Écriture. Pour un point de vue protestant sur ces développements catholiques, qui citent tous l'étude d'Ortigues, voir Persson, 1966 : 39-40 ; ainsi que Boeckler, 1967 : 129-130. Ortigues avait lui-même déjà relevé les premières citations de son étude dans sa thèse complémentaire (1958-59 : 8).

15. Le lien entre Geiselmann et Ortigues est déjà souligné par de Vooght : 1958 ; Geisser, 1966 : 214 ; Stakemeier, 1967, 14 ; plus récemment Schelkens, 2010 : 86 (qui l'hispanise en « Enrique Ortigues »).

de la thèse (Ortigues, 1949) comme l'une des premières tentatives de réconcilier les déclarations du concile de Trente avec la thèse de la source *unique* de la révélation. Geiselmann avait consacré ses premiers travaux à Johann Adam Möhler (1796-1838), un théologien catholique de l'école de Tübingen du XIX^e siècle, qui avait lui aussi inspiré Ortigues, et en lequel il avait vu une prise de distance par rapport à la thèse du *partim-partim*¹⁶. Geiselmann tente à son tour de reconstituer historiquement les décisions du concile, et maintient que la doctrine du *partim-partim* serait entrée dans le concile peu avant, en proposant des éléments nouveaux par rapport à ce que savait Ortigues : la traduction de la *Hiérarchie ecclésiastique* du Pseudo-Denys par Ambrogio Traversari (1386-1439), l'abbé des camaldules, aurait rendu le *te... kai* grec (« à la fois... et ») par la formule plus ambiguë du *partim-partim*, dès 1431 (Geiselmann, 1957 : 144-145). Il montre que nombre de théologiens ont repris cette lecture : outre Melchor Cano étudié par Ortigues, il signale aussi John Fisher (v. 1469-1535), Johannes Eck (1486-1543) ou Jean Driedo (v. 1480-1535). D'autres théologiens conciliaires ont pour leur part privilégié surtout le rapport à l'Écriture – au risque d'être accusés de faire le lit du protestantisme. En tout cas, Geiselmann ne pense pas qu'il y ait eu affirmation claire de « parité », bien que les théologiens post-tridentins l'aient de fait souvent compris de la sorte : le souci premier du concile aurait été de critiquer la *sola scriptura* protestante, non de clarifier parfaitement les questions intra-catholiques, une conclusion en laquelle il embrasse la vue d'Ortigues (qui concédait qu'« il ne faut pas y chercher autre chose », *HPD* : 48). Pour Geiselmann, le concile n'a rien vraiment tranché en passant au *et* après avoir initialement fait porter le débat sur le *partim-partim*. Il s'écarte sur ce point de la thèse historique d'Ortigues, en disant que Trente n'a pas consacré « deux sources séparées » ; en revanche, il s'approche de la thèse doctrinale d'Ortigues, en saluant le fait que le concile ait laissé ouvert la possibilité que l'Écriture soit suffisante par elle-même, tout en concédant un compromis avec les partisans de la tradition. Son analyse des textes conciliaires vise à démanteler la thèse des « deux sources », dont la juxtaposition mécanique incarnée par la formule du *partim-partim* trahirait l'esprit du catholicisme : Geiselmann argumente au contraire en faveur d'une nouvelle conception du *totum-totum*, par laquelle il veut signifier que la révélation est contenue *totale*ment dans l'Écriture et *totale*ment dans la tradition, ce qui exige de repenser le rapport dynamique entre ces deux témoins d'une même source *unique* : « Le *partim-partim* rapporté à l'Écriture Sainte et aux traditions écrites comme sources de preuve (*Beweisquellen*) doit désormais tomber. À présent vaut le principe suivant : la totalité (*das Ganze*) de la parole de Dieu est contenue aussi bien dans l'Écriture Sainte que dans la tradition documentaire dont nous disposons. L'Évangile contient l'Écriture Sainte dans une relative complétude. Tel est son nouveau concept scripturaire. Il en va de même pour la tradition devenue écrite » (Geiselmann, 1957 : 205 ; *cf.* aussi 1962 : 282).

16. La dette envers Möhler apparaît plusieurs fois dans *HPD* : 20, 48, 75.

Dans la décennie qui suivit, une véritable avalanche de publications allait être consacrée à cette question des rapports entre Écriture et tradition¹⁷. Les théologiens de la Compagnie de Jésus ont même fait renaître la théologie de controverse d'antan, se sentant attaqués par l'accusation adressée à l'encontre de leurs ancêtres d'avoir ainsi « démantelé » l'unicité de la révélation. Heinrich Lennerz (1880-1961), un spécialiste d'histoire tridentine, publie une série d'articles dans *Gregorianum* défendant les motivations historiques de la thèse du *partim-partim* (Lennerz, 1959a ; 1959b ; 1961). Parmi les jésuites, on peut encore signaler les réactions du médiéviste Johannes Beumer (1959a ; 1959b ; 1961), du patrologue Maurice Bevenot (1897-1980) ou encore celles du thomiste Charles Boyer (1884-1980), longtemps professeur à la Grégorienne (Bevenot, 1960 ; Boyer, 1962 ; 1963 ; 1964). Lennerz est même allé jusqu'à accuser Geiselmann de se rapprocher dangereusement de la *sola scriptura* protestante. Contre ces accusations, Geiselmann défend l'idée que l'Écriture est « complète du point de vue doctrinal », et délègue la tradition au rôle de seule clé d'accès herméneutique vers l'Écriture. Cela est ensuite formulé sous forme de la théorie d'une « suffisance » de l'Écriture : dans sa thèse de 1962, il précise l'expression en parlant de suffisance *matérielle*, mais non de suffisance *formelle* : la tradition vivante de l'Église reste ainsi nécessaire, car la Bible n'est pas un document auto-explicatif. Matériellement, toutes les vérités sont contenues, du moins implicitement, dans la Bible, mais elles ont par conséquent besoin de la tradition (et donc de l'Église) pour être explicitées. L'Écriture est matériellement suffisante si l'on s'en tient au contenu « théorique » de la foi : en revanche, elle ne l'est pas du point de vue des mœurs « pratiques », pour lesquelles il maintient le *partim-partim*, car toutes ne sont pas données dans l'Écriture. La tradition de l'Église peut et doit ainsi se comprendre comme une *traditio interpretativa* (Geiselmann, 1962 : 282).

La proposition de Geiselmann s'est répandue comme une traînée de poudre, au point de presque susciter un quasi-consensus catholique, et devenir objet d'interrogation chez les théologiens protestants – plusieurs thèses lui sont même consacrées dans les années 1960. On la retrouve chez des théologiens comme le jésuite Henri Holstein (1906-80) (1959 ; 1960) ainsi que chez le théologien de l'œcuménisme George H. Tavard (1922-2007), un assomptionniste formé à Lyon durant les mêmes années qu'Ortigues, puis devenu américain dans les années 1960 après un passage au Princeton Theological Seminary (Tavard, 1954 ; 1959 ; 1961a ; 1961b ; 1962 ; 1963 ; 1964). Mais son plus illustre représentant n'est autre que le dominicain Yves Congar (1904-95) en France, qui publie en 1960 le premier volume de son maître-ouvrage, *La Tradition et les traditions. Essai historique*, dans lequel il malmène Lennerz et admet que parmi l'immense littérature, « les études d'Ortigues et de Geiselmann sont de beaucoup les plus incisives »

17. Pour un aperçu général, voir Moran, 1963 ; Geisser, 1966 : 214-216 ; Selby, 2013 : 12-24. Les histoires récentes du concile de Trente tentent de revenir à une approche plus dépassionnée de ces débats : voir Buzzi, 1995 : 23-35 ; Sesboué, 1995 ; O'Malley, 2013 : 117-126.

(Congar, 1960 : 224). Le futur théologien conciliaire conclut à leur suite que le concile de Trente, « toujours soucieux de n'exprimer que ce sur quoi les catholiques étaient d'accord, se contenta d'affirmer, en les juxtaposant et sans rien préciser de leurs rapports, *les deux formes* sous lesquelles l'Évangile de Jésus-Christ est communiqué, en sa plénitude et sa pureté, comme source de toute vérité salutaire et de discipline chrétienne » (Congar, 1960 : 214-215). Deux années plus tôt, dans son travail inédit, Ortigues avait parlé de leur « complémentarité fonctionnelle (...), puisqu'elles ne possèdent pas leur unité l'une sans l'autre dans l'intelligence de la foi et qu'elles ne la possèdent que l'une dans l'autre » (1958-59 : 62)¹⁸. Au-delà des interventions de Lennerz et des autres jésuites cités plus haut, les désaccords sur l'interprétation historique exacte des textes restaient nombreux (Selby, 2013 : 13-16) : Holstein estimait par exemple que le concile avait clairement exclu la théorie des deux sources ; Tavard suit la même analyse, mais n'admet pas qu'on puisse déjà y trouver pour autant une théorie de la suffisance de l'Écriture. Mais l'élément le plus important est l'apparent consensus théologique qui semble alors se dégager, sur le fait que la théorie des deux sources est un « malheureux accident » (pour reprendre une expression de Tavard, 1961b : 379) dans l'histoire de la théologie catholique. Outre Congar, des noms aussi importants que Jean Daniélou (1905-74), Karl Rahner (1904-84) et Hans Küng (*1928) citent l'interprétation Ortigues-Geiselmänn comme une avancée salutaire, en particulier pour renouer avec ce dialogue œcuménique qui avait encore ouvertement été dénoncé par *Humani Generis* en 1950 : tous les noms que l'on vient de citer allaient quelques années plus tard devenir *periti* (« experts ») au grand concile de Vatican II (1962-65).

C'est en effet dans le climat chargé d'espérance de l'annonce du concile qu'en France, la petite revue œcuménique *Istina* avait traduit une première version de Geiselmänn (1958) et publiait les premiers essais de Congar (1959). Depuis l'intervention de Daniélou en particulier (1967), la valeur œcuménique de l'argument pouvait en effet ne pas passer inaperçue (Van Ackeren, 1962 : 253), puisqu'en se recentrant sur l'Écriture, en considérant la tradition comme seulement *interprétative* et en limitant le rôle du magistère, ces nouvelles démarches étaient prometteuses. Le concile s'ouvre en octobre 1962, alors que la controverse doctrinale sur les rapports entre Écriture et tradition bat son plein. Parmi les premiers résumés-schémas, on avait soumis aux participants un *Schema constitutionis dogmaticae de fontibus revelationis*¹⁹, afin de statuer justement sur cette question

18. C'est aussi ce que conclut John O'Malley à propos de l'avant-projet des *schemata* proposés à Vatican II : « il semblait notamment nier toute relation ou réciprocité intrinsèque entre les "deux sources" comme si l'une ne devait pas, d'une certaine manière, être cohérente avec l'autre », cf. O'Malley, 2011 : 204.

19. Sur l'élaboration de la constitution *Dei Verbum*, on dispose désormais de nombreux travaux historiques : après un premier relevé de Baum, 1967, voir surtout Burigana, 1998 (qui reproduit l'essentiel des textes préparatoires en annexe, 467-489) ; Schelkens, 2010 (qui souligne à plusieurs reprises l'importance des positions de Geiselmänn et Ortigues : 85-87, 102-103,

des « sources de la révélation ». L'usage renouvelé du pluriel (*de fontibus*) dans le titre était révélateur, alors que le texte tridentin lui-même avait pourtant consacré le singulier (*fontem*). Le document se terminait sur l'affirmation que la tâche de préserver, de défendre et de présenter une interprétation authentique des deux sources revenait exclusivement au Magistère ecclésiastique, en d'autres termes, au pape et aux congrégations romaines (O'Malley, 2011, p. 199). Tout cela révèle à quel point le document paraissait en fait ancré dans le passé aux yeux de tous les jeunes théologiens qui avaient travaillé, depuis Ortigues, à la reconstruction historique des rapports entre Écriture et tradition : comme l'a fait remarquer le jeune Joseph Ratzinger dans ses propres notes au concile, ces *schemata* étaient « un produit de la mentalité antimoderniste » remontant au tournant du siècle, témoin d'une « théologie de négations et d'interdits » (Ratzinger, 1963, 43 ; cité par Boeve, 2009 : 311).

Depuis une dizaine d'années, le pluriel *fontes* avait été mis à mal par tous les théologiens soucieux, comme le jeune Ortigues et Geiselman, de remonter à la source unique de ce qui constitue à la fois l'Écriture et la Tradition, à savoir la parole divine elle-même. Comme on le sait, les sessions initiales finirent en « naufrage » (Burigana, 1998 : 105-169), car les cardinaux et *periti* ne pouvaient ignorer les progrès théologiques accomplis durant les deux dernières décennies. Le 20 novembre 1962, on assiste à la victoire des opposants à ce texte préparatoire. Le texte est alors confié à une commission mixte composée de membres de la Commission doctrinale et du Secrétariat pour l'unité des chrétiens. Le jésuite français Robert Rouquette pouvait alors commenter dans les *Études* « 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 » (Rouquette, 1963, p. 104 ; cité par O'Malley, 2011, p. 210).

Ce brouillon fut révisé au cours des trois années suivantes, et le concile aboutit finalement à une nouvelle constitution dogmatique sur la question centrale de la révélation divine (intitulée *Dei Verbum*), promulguée à la session 8 du 18 novembre 1965, dans lequel, de façon très significative, la notion de source (cette fois-ci exprimée par l'atypique terme latin de *scaturigo*²⁰, et non plus le classique *fons*) passe au singulier²¹ :

222-223) ; Wicks, 2010 (sur les critiques de Ratzinger, Smulders, Rahner et Daniélou) ; Boeve, 2009 (sur l'attitude particulière de J. Ratzinger) ; Boeve, 2011 (sur son écho dans la théologie d'aujourd'hui) ; O'Malley, 2011, p. 196-210, propose un utile résumé de l'historiographie.

20. Terme qui a été choisi intentionnellement pour « éviter » la querelle entre les partisans du singulier et ceux du pluriel, comme le révèle Ratzinger, 1967 : 523-524 – un compromis qui permet ainsi de continuer, pour ceux qui le souhaitent, à parler des *duo fontes*. Ratzinger y voit une restauration de l'authentique esprit de Trente contre l'aplatissement néo-scolastique.

21. *Constitutio dogmatica de divina revelatione*, cap. 2, § 9, cité ici d'après la version française traduite par J. Martelet, in *Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations, messages*, Paris, Éditions du Centurion, 1967, p. 130-131.

La sainte Tradition et la Sainte Écriture sont donc reliées et communiquent étroitement entre elles (*Sacra traditio ergo et sacra scriptura arcte inter se connectuntur atque communicant*). Car toutes deux, jaillissant de la même source divine (*ex eadem divina scaturigine promanantes*), ne forment pour ainsi dire qu'un tout et tendent à une même fin (*in unum quodammodo coalescunt et in eundem finem tendunt*). En effet, la Sainte Écriture est la Parole de Dieu en tant que, sous l'inspiration de l'Esprit divin, elle est consignée par écrit ; quant à la sainte Tradition, elle porte la Parole de Dieu, confiée par le Christ Seigneur et par l'Esprit Saint aux Apôtres, et la transmet intégralement à leurs successeurs, pour que, illuminés par l'Esprit de vérité, en la prêchant, ils la gardent, l'exposent et la répandent avec fidélité : il en résulte que l'Église ne tire pas de la seule Écriture Sainte (*non per solam sacram scripturam*) sa certitude sur tous les points de la Révélation. C'est pourquoi l'une et l'autre doivent être reçues et vénérées avec un égal sentiment d'amour et de respect²².

S'il reste ouvert et maintient une saine distance par rapport au scripturo-centrisme, le texte propose discrètement un renversement dialectique du rapport entre la révélation et ses sources que sont l'Écriture et la tradition, rapport qui était alors véritablement au « cœur des combats » (*Brennpunkt der Kämpfe*), comme le notait alors Joseph Ratzinger dans son commentaire friand de métaphores guerrières sur « les lignes de front » (*Frontstellungen*) de la théologie de son temps (Ratzinger, 1967 : 523). Si le § 24 du chapitre VI de la même constitution rappelle encore l'inséparabilité entre la tradition et l'Écriture, il insiste toutefois sémantiquement sur le fait que c'est bien l'Écriture qui est la première expression de la parole de Dieu qui l'inspire, et donc « l'âme de la théologie²³ ». L'exégèse, que *Humani Generis* ne considérait que comme un support de ce que le magistère proclame, est désormais comprise comme devant être respectée par ce dernier (Ratzinger, 1967 : 577 ; Boeve, 1999 : 425). Les textes consacrent ainsi une distinction essentielle entre l'événement de la révélation elle-même et la manière dont elle est transmise, en premier lieu l'Écriture, confortant *ipso facto* en particulier la lecture du concile de Trente popularisée quelques années auparavant par Congar. L'assesseur du Saint-Office, le très conservateur Pietro Parente (1891-1986, futur cardinal), ne manqua pas d'ironiser en invoquant le « jeu du Saint Esprit » (*ludus Spiritus Sancti*) qui aurait dupé les Pères du concile de Trente, en leur inspirant la formule du *et* plutôt que celle du *partim-partim*, laissant ainsi à leurs œcuméniques expositeurs futurs (par lesquels il visait de toute évidence Congar et Geiselman, dont il souhaitait la condamnation) le loisir d'adhérer en fin de compte à des formules protestantes²⁴ !

22. Avec un renvoi au Concile de Trente, session 4 ; Denzinger, § 783 (1501).

23. Cf. *Constitutio dogmatica de divina revelatione*, cap. 6, § 24, trad. J. Martelet, p. 143 : « La théologie sacrée s'appuie sur la parole de Dieu écrite, inséparable de la sainte Tradition, comme sur un fondement permanent ; en elle aussi elle se fortifie, s'affermite et se rajeunit toujours, tandis qu'elle scrute, sous la lumière de la foi, toute la vérité, qui se puise cachée dans le mystère du Christ. Les Saintes Écritures contiennent la parole de Dieu et, puisqu'elles sont inspirées, elles sont vraiment cette parole ; que l'étude de la Sainte Écriture soit donc pour la sacrée théologie comme son âme ».

24. Une anecdote rapportée par Komonchak, 2006 : 71 ; citée par Schelkens, 2010 : 222 ; Burigana, 1998 : 147, confirme que Parente ne cherchait alors rien d'autre qu'une condamnation officielle de Geiselman et de son « École ».

Ortigues théologien malgré lui

Le langage théocentrique de Vatican II a finalement gagné. Il inspire jusqu'aux (rares) relectures historiques les plus récentes du concile de Trente, à l'instar de celle de l'historien jésuite américain John W. O'Malley (*1927), qui ne fait plus dans le détail et qui qualifie tout simplement le langage des deux sources d'« erreur », recommandant de parler plutôt de deux « médias » ou de deux « canaux de communication »²⁵. En présentant l'Écriture et la tradition comme de simples *expressions* de la Parole de Dieu, servies par le magistère, le concile Vatican II a assurément promu un retour à la question de Dieu comme fondement de la théologie, et fécondé l'essentiel des avancées spéculatives nées au cours des décennies suivantes. Cela passait nécessairement par la déconstruction de la fixation sur les « témoins », au profit d'un retour sur *la* source, à savoir Dieu lui-même, une exigence qu'Ortigues avait peut-être été le premier à formuler aussi clairement dans sa thèse de 1948.

Il y a donc lieu, pour terminer, de présenter brièvement les promesses proprement théologiques du travail du jeune Ortigues. En posant que « la révélation reste transcendante par rapport aux paroles humaines des écrivains inspirés » (HPD : 5), il a *de facto* touché juste, et parfaitement anticipé ce qui allait devenir l'effort majeur de la théologie catholique contemporaine²⁶ : comme l'écrivait en 1958 le bénédictin belge Paul de Vooght (1900-83), « à M. Ortigues revient le mérite d'avoir été le premier à (...) avoir esquissé une théologie renouvelée des “sources” de la révélation » (1958 : 184). Car c'est bien d'une *théologie* qu'il est question : il ne s'agissait pas de se laisser aller à l'historicisation et à la réification de la Parole divine dans ses témoins documentaires que sont l'Écriture et la tradition. C'est à un véritable renversement de perspective qu'en appelait Ortigues, que l'on peut synthétiser à travers les deux schémas page suivante.

Dans le schéma n° 1, qui correspond à la reconstruction par Ortigues de la perspective post-tridentine, « à l'idée de la source unique de la mission de l'Église s'est substituée celle des sources-documents de la révélation » (HPD : 49). En sacralisant ainsi le document, le concile aurait participé à la « naissance de l'esprit positif », dont le souci premier est d'établir les sources (HPD : 32-33). La

25. O'Malley, 2013, p. 123 : « ... même si Trente supposait clairement deux médias par lesquels est transmis le message reçu du Christ et des apôtres, la plupart des spécialistes (mais certainement pas tous) admettent que le concile n'avait pas l'intention de déterminer avec précision quelle était la relation entre ces deux canaux de communication (et non “sources”, comme on les a parfois faussement appelés) ».

26. Dans sa leçon inaugurale à l'université de Münster, Joseph Ratzinger pouvait ainsi écrire dans le même esprit (1972 : 52) : « On voit donc qu'il faut remonter au-delà des sources positives que sont l'Écriture et la Tradition, jusqu'à leur source première qui est la révélation, la Parole vivante de Dieu, d'où découlent l'Écriture et la Tradition, et sans laquelle on ne peut les comprendre ni l'une ni l'autre selon l'importance qu'elles ont pour la foi ».

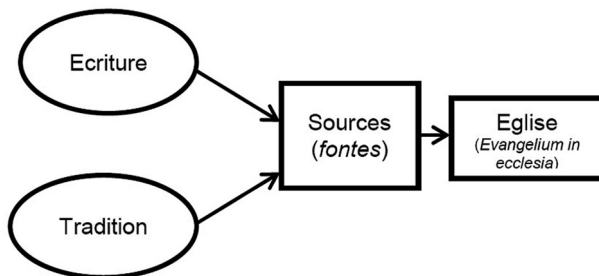


Schéma 1. L'héritage tridentin dévoyé

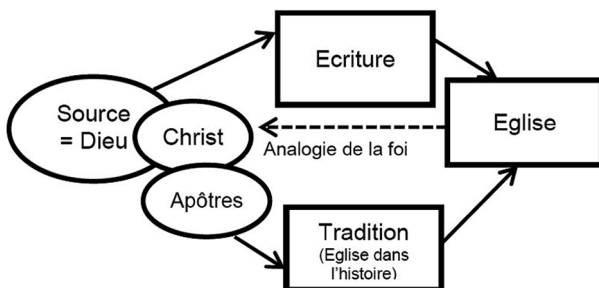


Schéma 2. La théologie selon Ortigues

révélation, qui devrait être l'objet premier de la théologie, y devient une réalité « seconde, dérivée » (HPD : 61), en quelque sorte réifiée dans des documents qui occultent la Parole de Dieu qui s'exprime à travers eux, puisque désormais l'exégèse biblique se réduit à de la philologie et l'étude de la tradition à de l'histoire. Face à cela, Ortigues se propose de ressaisir la source de la théologie comme étant *Dieu* lui-même, dans son mouvement d'auto-dévoilement à travers l'histoire de son peuple. Vers la fin de la thèse (HPD : 165), il résume cette conception de la Parole de Dieu se déployant d'abord comme personne, puis comme doctrine, et enfin comme histoire, cette dernière n'étant pas séparable des deux autres. Les deux parties qui suivent son analyse du concile de Trente constituent ainsi une tentative de contempler Dieu dans sa révélation historique, sans pour autant la *réduire* à cette dernière : c'est ainsi que dans le schéma n° 2 ci-dessus, qui correspondrait à une théologie « ortiguienne », la source de la révélation n'est autre que Dieu, son Verbe et les apôtres : ceux-ci sont alors respectivement au fondement de l'Écriture (Parole de Dieu) et des traditions. L'Écriture dans son sens littéral est un pôle fixe : il est soumis à l'interprétation spirituelle par et dans l'Église, pôle vivant (HPD : 23), qui est une institution historique en constante évolution. Ortigues insiste fréquemment sur cette construction d'une historicité typiquement chrétienne, nécessaire à ses yeux pour penser la rupture avec le

judaïsme (HPD : 92-93 ²⁷) : « le sens spirituel de l'histoire biblique a été donné dans une histoire de l'Église », capable d'aller au-delà du sens littéral, et dont la tâche serait de retourner vers la révélation comme source de sa mission.

La démarche du jeune Ortigues constituait à ce titre une dénonciation d'une sorte du « mythe du donné » en théologie : l'analogie avec le concept associé au philosophe américain Wilfrid Sellars est permise, puisque notre auteur utilise lui-même l'expression, en rappelant (HPD : 174) que la tradition « n'est pas un donné », que l'Écriture n'est pas un « document isolé », et que par conséquent l'Éternel n'est pas « constatable » : la vérité religieuse n'est pas une donnée extérieure déjà existante, mais elle doit se constituer comme un principe actif de jugement pour le théologien qui ne peut l'approcher qu'« en proportion de sa foi » (c'est l'*analogia* ou la *regula fidei*, ἀναλογίαν τῆς πίστεως, formulée en Rom. 12,6). Le théologien est donc celui qui est invité à chercher la cohérence des vérités de foi avec le projet total de la révélation. Rejetant le mythe d'un donné théologique réifiable, restructurable et donc déductible à partir des documents et des institutions, Ortigues est allé jusqu'à contester le concept même de « théologie biblique » (HPD : 140), car l'expression laisserait croire que la révélation serait simplement histoire des croyances et des idées.

La manière dont Ortigues présente les options de la théologie de son temps prend finalement la forme d'un dilemme : (a) soit elle est une théologie purement historique, qui peut trouver dans ses « sources-documents » un donné stable à examiner et la confirmation des vérités qu'elle énonce ; (b) soit elle redevient une théologie du Verbe de Dieu s'exprimant par le Christ, auquel cas elle doit aller au-delà de la matérialité du texte, et s'élever au « révélé », qui n'est pour sa part pas accessible aux méthodes de la reconstruction rationnelle, car il n'y a précisément aucun point « statique » de support, l'interprétation variant toujours avec la situation de l'interprète dans l'histoire du salut. La construction d'un tel dilemme paraîtra familière aux philosophes : dans le premier cas, la vérité est un discours qui décrit adéquatement un fait objectivement donné ; dans le second cas, la vérité est au contraire quelque chose de dynamique, dont le sens se modifie continuellement au cours de l'histoire. C'est précisément sur ce dernier point qu'insiste souvent Ortigues : la vérité n'est pas quelque chose qui se constate empiriquement, puisque seuls des faits le sont. S'il y a un au-delà du texte, alors cela nécessite d'admettre d'autres méthodes d'approximation à la

27. Il y aurait beaucoup à dire sur la conception très paulinienne que se forge le jeune Ortigues de la « mentalité juive » (HPD : 88-89), de son incapacité à penser un royaume tout entier spirituel et historique, de son littéralisme (en écho à II Cor. 4, HDP : 21), de sa religion de la crainte opposée à celle de l'amour (HDP : 215). Dans l'ensemble, il y manifeste un très fort souci de démarcation entre judaïsme et christianisme, typique de la théologie allemande protestante du tournant du XX^e siècle, dont l'antisémitisme théologique (et souvent également politique) ne fait aujourd'hui plus de secret. Sur cette tradition doctrinale, voir la synthèse de Gerdmar : 2009, qui étudie nombre d'auteurs utilisés comme sources par Ortigues.

vérité, qui permettraient de dégager le *sens* du texte et de la tradition de manière à les rendre intelligibles dans des situations historiques nouvelles. Le recours à l'autorité reste alors toujours une solution : Joseph Ratzinger, en 1988, dans une leçon à la cathédrale de New York, formulait encore le dilemme de la théologie de son temps dans des termes très similaires : « trouver une meilleure synthèse entre les méthodes historiques et théologiques, entre la haute critique et la doctrine de l'Église » (1988 : 596). La réhabilitation progressive de la fonction du magistère dans le travail théologique devait aller de pair avec l'acceptation que le retour au texte ne pouvait pas tout résoudre. Ortigues ne pouvait plus, dans la situation qui allait être la sienne après 1948, proposer ce recours renouvelé à l'autorité : ce n'est pas vers la doctrine de l'Église qu'il se tourne, mais vers la philosophie, et en particulier vers la théorie de la réflexion et de l'imagination, qui occupent déjà de nombreuses pages de sa thèse, de façon très inattendue pour un travail de théologien. On peut ainsi risquer l'hypothèse qu'au-delà du contexte social des « sorties d'Église » des années 1950, au-delà des doutes du croyant quant à la légitimité de l'Église de son temps, son travail l'a aussi mené à découvrir une aporie fondamentale dans le travail théologique qui ambitionne de remonter à la source de la révélation. Les outils de la philosophie, et plus tard de la psychologie, de la psychanalyse et de la théorie du symbole, pouvaient lui paraître prometteurs pour « retrouver l'esprit dans ses œuvres ou ses manifestations » (HPD : 126), le conduisant *ipso facto* à abandonner la théologie « officielle » de son époque, dont il aura fini par juger les outils obsolètes pour accéder à l'au-delà du texte.

Jacob SCHMUTZ

Université Paris-Sorbonne

jacob.schmutz@paris-sorbonne.fr

Bibliographie

- AUBERT Roger, 1954, *La théologie catholique au milieu du xx^e siècle*, Tournai, Paris, Casterman.
- , 1964, *Vatican I*, Paris, Éditions de l'Orante, coll. « Histoire des Conciles œcuméniques », vol. 12.
- BAUM Gregory, 1967, « Vatican II's Constitution on Revelation: History and Interpretation », *Theological Studies*, 28, p. 51-75.
- BELDA PLANS Juan, 2000, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, BAC.
- BEUMER Johannes, 1959a, « Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils », *Scholastik*, 34, p. 249-258.
- , 1959b, « Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin », *Scholastik*, 34, p. 1-22.
- , 1961, « Das katholische Traditionsprinzip in seiner heute neu erkannten Problematik », *Scholastik*, 36, p. 217-240.

- BEVENOT Maurice, 1960, « Tradition, Church, and Dogma », *Heythrop Journal*, 1, p. 34-47.
- BOECKLER Richard, 1967, *Der moderne römisch-katholische Traditionsbegriff*, Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht.
- BOEVE Lieven, 2009, « “La vraie réception de Vatican II n’a pas encore commencé”. Joseph Ratzinger, révélation et autorité de Vatican II », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 85/4, p. 305-339.
- , 2011, « Revelation, Scripture and Tradition: Lessons from Vatican II’s Constitution *Dei verbum* for Contemporary Theology », *International Journal of Systematic Theology*, 13/4, p. 416-433.
- BOYER Charles, 1962, « Traditions apostoliques non écrites », *Doctor Communis*, 15, p. 5-21.
- , 1963, « Non-Written Apostolic Traditions », *Unitas*, 15, p. 243-257.
- , 1964, « The Council of Trent and the Question of the Insufficiency of Sacred Scripture », *Unitas*, 16, p. 159-170.
- BURGHARDT Walter J., 1951, « The Catholic Concept of Tradition in the Light of Modern Theological Thought », *Catholic Theological Society of America*, 6, p. 42-75.
- BURIGANA Riccardo, 1998, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione « Dei Verbum » del Vaticano II*, Bologne, Il Mulino.
- BUZZI Franco, 1995, *Il Concilio di Trento (1545-1565). Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*, Milan, Glossa.
- CONGAR Yves M.-J., 1959, « Traditions apostoliques non écrites et Suffisance de l’Écriture », *Istina*, 6, p. 279-306.
- , 1960, *La Tradition et les traditions. Essai historique*, Paris, Fayard.
- DANIÉLOU Jean, 1957, « Écriture et Tradition dans le dialogue entre les chrétiens séparés », *Documentation Catholique*, 54, p. 283-294.
- DENEFF August, 1931, *Der Traditionsbegriff. Studie zur Theologie*, Münster, Aschendorff.
- EHSES Stephan (éd.), 1911, *Acta post sessionem tertiam usque ad Concilium Bononiam translatum*, vol. V, Fribourg-en-Brisgau, Herder.
- FOUILLOUX Étienne, 1998, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II, 1914-1962*, Paris, Desclée de Brouwer.
- GEISELMANN Josef Rupert, 1956, « Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie », *Una Sancta*, 2, p. 131-150.
- , 1957, « Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht-geschriebenen Traditionen », in Schmaus, M. (éd.), *Die mündliche Überlieferung*, Munich, Max Hueber, p. 123-206.
- , 1958, « Un malentendu éclairci. La relation “Écriture-Tradition” dans la théologie catholique », *Istina*, 5, p. 197-214.
- , 1962, *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neuen Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen*, Fribourg-en-Brisgau, Herder.
- , 1963, « Tradition », in Fries H. (éd.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Munich, Kösel Verlag, vol. II, p. 686-696.
- GEISSER Hans, 1966, « Hermeneutische Probleme in der neueren katholischen Theologie », in Lell, J. (éd.), *Erneuerung der einen Kirche. FS Heinrich Bornkamm*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, p. 200-229.

- GERDMAR Anders, 2009, *Roots of Theological Antisemitism. German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann*, Leiden, Brill, coll. « Studies in Jewish History and Culture », vol. 20.
- GUELLUY Robert, 1986, « Les antécédents de l'encyclique "Humani generis" dans les sanctions romaines de 1942 : Chenu, Charlier, Draguet », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 81, p. 421-497.
- HOLSTEIN Henri, 1959, « La Tradition d'après le Concile de Trente », *Recherches de Science Religieuse*, 47, p. 367-390.
- , 1960, *La Tradition dans l'Église*, Paris, Grasset.
- JEDIN Hubert, 1946, *Katholische Reformation oder Gegenreformation*, Lucerne, Stocker.
- , 1949, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. I : *Der Kampf um das Konzil*, Fribourg-en-Brisgau, Herder.
- , 1957, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. II : *Die erste Tagungsperiode 1545/47*, Fribourg-en-Brisgau, Herder.
- KOMONCHAK Joseph A., 2006, « The Council of Trent at the Second Vatican Council », in Bulman R. F., Parrella Fr. J. (eds.), *From Trent to Vatican II. Historical and Theological Investigations*, Oxford, Oxford University Press, p. 61-101.
- KURTZ Lester R., 1986, *The Politics of Heresy. The Modernist Crisis in Roman Catholicism*, Berkeley, The University of California Press.
- LENNERZ Heinrich, 1959a, « Scriptura sola ? », *Gregorianum*, 40, p. 38-53.
- , 1959b, « Sine scripto traditiones », *Gregorianum*, 40, p. 624-635.
- , 1961, « Scriptura et traditio in decreto 4. Sessionis Concilii Tridentini », *Gregorianum*, 42, p. 517-522.
- MACKEY James Patrick, 1963, *The Modern Theology of Tradition*, New York, Herder and Herder.
- METTEPENNINGEN Jürgen, 2010, *Nouvelle Théologie – New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, Londres, T.-T. Clark.
- MORAN Gabriel, 1963, *Scripture and Tradition. A Survey of the Controversy*, New York, Herder and Herder.
- MURPHY John L., 1962, « Unwritten Traditions at Trent », *American Ecclesiastical Review*, 146, p. 233-263.
- O'MALLEY John W., 2000, *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- , 2011, *L'événement Vatican II*, trad. M.-R. de Hemptinne, I. Hoorickx-Raucq, S. Decloux, P. Tihon et B. Malvaux, Bruxelles, Lessius.
- , 2013, *Le Concile de Trente. Ce qui s'est vraiment passé*, trad. I. Hoorickx-Raucq, M.-R. de Hemptinne, P. Tihon et R. Myle, Bruxelles, Lessius.
- ORTIGUES Edmond, 1948, *Histoire et Parole de Dieu. Essai sur les rapports entre exégèse et théologie*, thèse dactyl., Facultés Catholiques de Lyon.
- , 1949, « Écritures et traditions apostoliques au Concile de Trente », *Recherches de science religieuse*, 38, p. 271-299.
- , 1952, « La tradition de l'Évangile dans l'Église d'après la doctrine catholique », *Foi et vie*, juillet, p. 304-322.
- , 1958-59, *Tradition et nominalisme. À propos de la quatrième session du concile de Trente*, thèse complémentaire, Université de Paris.
- , 1999a, *Le monothéisme. La Bible et les philosophes*, Paris, Hatier.

- , 1999b, « Le débat œcuménique entre Leibniz et Bossuet », in Nef Fr., Berlioz D. (éds.), *L'actualité de Leibniz. Les deux labyrinthes*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, p. 223-233.
- PERSSON Per Erik, 1966, *Repraesentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch-katholischen Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht.
- POLMAN Pontien, 1932, *L'élément historique dans la controverse religieuse au XVI^e siècle*, Gembloux, Duculot.
- POULAT Émile, 1996 [1^{re} éd. 1961], *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité ».
- RAHNER Karl, 1963, « Schrift und Tradition », *Wort und Wahrheit* 4, p. 269-279.
- RATZINGER Joseph, 1963, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils : ein Rückblick*, Cologne, Bachem.
- , 1965, « Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriff », in Rahner K., Ratzinger J., *Offenbarung und Überlieferung*, Fribourg-en-Brigau, Herder, p. 25-69 ; 1972, « Essai sur le problème du concept de tradition », in Rahner K., Ratzinger J., *Révélation et tradition*, trad. H. Rochais, J. Evrard, Paris, Desclée de Brouwer, p. 37-112.
- , 1967, « Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel ; Kommentar zum VI. Kapitel », in *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, vol. 2, Fribourg-en-Brigau, Herder, p. 504-528 ; p. 571-581.
- , 1988, « Foundations and Approaches of Biblical Exegesis », *Origins* 17, p. 595-602.
- ROUQUETTE Robert [1963], « Bilan du Concile », *Études*, janvier, p. 94-111.
- SCHIEFFCYZK Leo [1979], « Grundzüge der Entwicklung der Theologie zwischen dem Ersten Weltkrieg und dem Zweiten Vatikanischen Konzil », in *Die Weltkirche im 20. Jahrhundert, Handbuch der Kirchengeschichte*, vol. VII, Fribourg-en-Brigau, Herder, p. 263-301.
- SCHELKENS Karim, 2010, *Catholic Theology of Revelation on the Eve of Vatican II. A Redaction History of the Schema de fontibus revelationis (1960-1962)*, Leiden & Boston, Brill, coll. « Brill's Series in Church History », vol. 41.
- SELBY Matthew L., 2013, *The Relationship between Scripture and Tradition according to the Council of Trent*, MA thesis (dir. C. Washburn), Saint Paul Seminary School of Divinity.
- SESBOÛÉ Bernard, 1995, « Écriture, traditions et dogmes au Concile de Trente », in *Les signes du salut*, éd. Henri Bourgeois, Paris, Desclée, p. 133-151.
- STAKEMEIER Eduard, 1967, *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung : Werden, Inhalt und theologische Bedeutung*, Paderborn, Bonifacius-Druckerei.
- TAVARD George H., 1954, « Scripture, Tradition and History », *Downside Review*, 72, p. 232-244.
- , 1959, *Holy Writ or Holy Church: The Crisis of the Protestant Reformation*, New York, Harper and Brothers.
- , 1961a, « Is "Tradition" a Problem for Catholics? », *Union Seminary Quarterly Review*, 16/4, p. 375-384.
- , 1961b, « Tradition and Scripture », *Worship*, 35, p. 375-381.
- , 1962, « The Authority of Scripture and Tradition », in Todd, J. M. (éd.), *Problems of Authority*, Baltimore, Helicon, p. 27-42.
- , 1963, « The Problem of Tradition Today », *Ecumenist*, 1/3, p. 33-36.

- , 1964, « Scripture and Tradition: Sources or Source? », *Journal of Ecumenical Studies*, 1, p. 445-59.
- THILS Gustave, 1958, *Orientations de la théologie*, Louvain, Ceuterick.
- VAN ACKEREN Gerald, 1962, « Is all Revelation in Scripture? », *The Catholic Theological Society Proceedings of the Seventeenth Annual Convention*, Pittsburgh, p. 249-261.
- VÉNARD Marc, 1994, « Réforme, Réformation, Pré-réforme, Contre-réforme. Étude de vocabulaire chez les historiens récents de langue française », in *Historiographie de la Réforme*, éd. Philippe Joutard, Paris, Neuchâtel, Montréal, Delachaux et Niestlé, p. 352-365.
- VOOGHT Paul de, 1958, « Écriture et tradition d'après des études catholiques récentes », *Istina*, 5, p. 183-196.
- WICKS Jared, 2010, « Vatican II on Revelation – From Behind the Scenes », *Theological Studies*, 71, p. 637-650.

Edmond Ortigues, théologien entre deux conciles

Cette étude tente de reconstruire l'influence méconnue de la thèse de théologie (1948) inédite d'Edmond Ortigues dans les débats sur le rapport entre Écriture et tradition menant au concile Vatican II. Une première section résume la lecture proposée par Ortigues du canon tridentin sur les sources de la révélation. Une deuxième section situe cette reconstruction par Ortigues dans le débat sur les rapports entre Écriture et tradition dans la théologie catholique des années 1950-1960, et montre la proximité de sa position avec celle de certains théologiens essentiels pour le concile, dont Josef Rupert Geiselmann et Yves Congar. Enfin, une troisième partie tente d'expliquer comment Ortigues envisageait son propre travail de théologien, et pourquoi les apories liées au dépassement des sources documentaires ou témoins (Écriture, tradition) pour atteindre la parole vivante de Dieu l'ont conduit à se tourner vers la philosophie.

Mots-clés : Écriture sainte, tradition, concile de Trente, concile Vatican II, théologie catholique.

Edmond Ortigues, theologian between two Councils

This study attempts to reconstruct the hidden influence of Edmond Ortigues' unpublished PhD in theology (1948) within the debates on the relationship between Scripture in Tradition, leading to the Second Vatican Council. A first section summarizes Ortigues' reading of the Tridentine canon on the sources of revelation. A second section situates his reconstruction in the debate on Scripture and Tradition in the 1950s and 1960s, and shows the proximity of Ortigues' views with those of leading theologians such as Josef Rupert Geiselmann and Yves Congar, whose work was widely discussed at the Vatican Council. Finally, a third and last part tries to explain how Ortigues considered his own work as a theologian, and why the paradoxes linked to the overcoming of the documentary sources or testimonies (Scripture, Tradition) in order to reach the living divine word itself have finally lead him towards philosophy.

Key words: Scripture, tradition, Council of Trent, Second Vatican Council, catholic theology.

Edmond Ortigues teólogo entre dos concilios

Este estudio intenta reconstruir la influencia mal conocida de la tesis de teología (1948) inédita de Edmond Ortigues en los debates sobre la relación entre Escritura y tradición que llevan al concilio Vaticano II. Una primera sección resume la lectura propuesta por Ortigues del canon tridentino sobre las fuentes de la revelación. Una segunda sección sitúa esta reconstrucción en el debate sobre las relaciones entre Escritura y tradición en la teología católica de los años 1950- 60, y muestra la proximidad de su posición con la de ciertos teólogos esenciales para el concilio, entre los cuales Josef Rupert Geiselmann e Yves Congar. Finalmente, una tercera parte trata de explicar cómo Ortigues comprendía su propio trabajo de teólogo, y por qué las aporías ligadas a la superación de las fuentes documentales o testimonios (Escritura, tradición) para llegar a la palabra viva de Dios lo condujeron a volverse hacia la filosofía.

Palabras clave: Santas Escrituras, tradición, concilio de Trento, concilio Vaticano II, teología católica.

