



HAL
open science

La tradition comme agir de l'Esprit

Rémi Chéno

► **To cite this version:**

Rémi Chéno. La tradition comme agir de l'Esprit. Thomas Alferi. La tradition – œuvre de Dieu. Approches plurielles d'un terme controversé, Parole et Silence, pp.187-205, 2013, 978-288918-161-2. hal-04345925

HAL Id: hal-04345925

<https://hal.science/hal-04345925>

Submitted on 14 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La tradition comme agir de l'Esprit

Une révolution copernicienne ?

Il serait sans doute bien injuste de faire la fine bouche devant le texte de *Dei Verbum* (DV), la constitution dogmatique sur la révélation du concile Vatican II, dont l'histoire mouvementée et laborieuse de la rédaction souligne déjà l'importance et l'enjeu. Sans même parler de la résolution du débat sur les deux sources qui ne cessait de rejaillir depuis une lecture sans doute erronée du concile de Trente, sans rappeler non plus l'abandon du vocabulaire du surnaturel, il faut saluer avant tout la rupture de style entre *Dei Verbum* et ses documents précurseurs, d'une part le *De libris sacris et traditionibus recipiendis* de Trente (quatrième session), et d'autre part le *De fide catholica* de Vatican I (*Dei Filius*), même si *Dei Verbum* les cite abondamment et s'inscrit en continuité avec eux¹. Les premiers mots de la constitution de 1965 rompent immédiatement avec le concile précédent : « En écoutant religieusement [...] la parole de Dieu », dit-elle, avec une formule qui met en avant l'écoute obéissante de l'Église plutôt que son autorité². La Révélation divine est présentée aussitôt comme une auto-communication libre et gracieuse de Dieu, un don personnel de Dieu qui s'engage ainsi dans un dialogue amical avec les hommes, pour « converser avec eux³ ». René Latourelle pouvait ainsi écrire : « Après la période de panique, de freinage et de stagnation que représente la crise moderniste, la Constitution *Dei Verbum* ressemble à un grand souffle d'air pur venant du large et dissipant le brouillard. Le passage à une conception personnaliste, historique et christocentrique de la révélation, constitue une sorte de révolution copernicienne, face à la conception extrinséciste, atemporelle, notionnelle, qui avait prévalu jusqu'aux années 50⁴. »

¹ DV 1 : « C'est pourquoi, suivant la trace des conciles de Trente et Vatican I, il [le concile Vatican II] entend proposer la doctrine véritable sur la Révélation divine et sur sa transmission. » Pour un examen précis des relations de *Dei Verbum* avec ces documents précurseurs, on peut se reporter à l'ouvrage de Bernard Sesboüé et Christoph Theobald, *Histoire des dogmes*. T. IV : La parole du salut, Paris, 1996, en particulier à la partie II du chapitre III par Sesboüé (p. 216-226) et à la présentation de *Dei Filius* par Theobald (p. 259-313) ou à celle de *Dei Verbum* par Sesboüé (p. 511-558).

² La comparaison avec le ton combatif du *Proœmium* de *Dei Filius* ajouterait à ce contraste. Voir aussi les premiers mots du chapitre 2 (*De revelatione*) : « La même sainte Église, notre mère, tient et enseigne que Dieu... » (DsZ 3004.)

³ DV 2 : *Cum eis conversatur*.

⁴ René Latourelle, article « Révélation », dans : *Catholicisme*, t. 12, 1990, col. 1046-1118, ici col. 1081.

Les limites d'une notion de révélation insuffisamment articulée à l'histoire.

Pourtant, l'usage, finalement plutôt récent, de cette notion de révélation¹, qui a d'une certaine manière envahi le champ de la théologie, risque de rendre difficile l'articulation de cette dynamique d'auto-communication gracieuse et salvifique de Dieu aux hommes avec les réalités concrètes et historiques que sont les livres bibliques eux-mêmes ou les définitions magistérielles qui leur ont succédé. De même qu'Althaus avait dénoncé dès 1941 un usage trop extensif de la notion de révélation², Henri Bouillard diagnostiquait en 1972 une influence barthienne sur *Dei Verbum*, qui pouvait conduire à une relative désincorporation de la notion de révélation³. Récemment, François Nault a dénoncé à son tour le manque d'articulation entre la parole et le texte dans la constitution dogmatique⁴ : en contrepartie de la restitution de l'aspect vivant de la révélation comme auto-communication de Dieu, dont se félicitait, à juste titre, Latourelle dans la citation déjà donnée, le concile a perdu quelque chose de la consistance des Écritures. Dieu nous a-t-il donné seulement sa Parole ou bien aussi ses Écritures ? Paul Beauchamp écrivait : « Pour nous, la lettre aussi vient de Dieu. On ne peut comprendre cette donnée traditionnelle, en restant dans une perspective où la relation avec Dieu est tout entière commandée, ou plutôt absorbée, par la dimension de la Parole, laquelle réduit tout autre dimension à être insignifiante ou inopérante⁵. »

Assez paradoxalement, on peut se demander si la « révolution copernicienne » annoncée par Latourelle, qui devait nous faire quitter une conception « atemporelle » pour une notion « historique » de la révélation, accomplit vraiment son programme. *Dei Verbum* réussit-il vraiment à penser l'inscription dans l'histoire de la révélation divine, jusque dans ses formes les plus matérielles ? Ou bien le concile ne risque-t-il pas, en mettant en avant la dimension vivante

¹ On se rappelle qu'à Trente, le *De libris sacris et traditionibus recipiendis* parlait, d'ailleurs avec bonheur, de « l'Évangile », promis par les prophètes, promulgué par le Christ, prêché par ses apôtres (*DsZ* 1501), suivant ainsi l'usage médiéval, mais répondant aussi à l'emploi par Luther de son expression du « pur Évangile ». Le deuxième concile d'Orange de 529 parlait de façon semblable de « la prédication du salut, c'est-à-dire de l'Évangile » (*salutari, id est evangelica prædicatio* : can. 7 de *gratia*, *DsZ* 377). À Vatican I, *Dei Filius* utilise le vocabulaire de la révélation en jouant du couple naturel/surnaturel, mais en comprenant avant tout la révélation comme révélation par Dieu des « décrets éternels de sa volonté » (*æterna voluntatis suæ decreta*, *DsZ* 3004).

² Paul Althaus, « Die Inflation des Begriffs der Offenbarung in der gegenwärtigen Theologie », *Zeitschrift für systematische Theologie* 18 (1941) 134-149.

³ Henri Bouillard, « Le concept de révélation de Vatican I à Vatican II », dans : *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris, 1972, p. 35-49, spécialement p. 45 et 46.

⁴ Cf. François Nault, « Révélation sans théologie, théologie sans révélation », dans : Philippe Bordeyne et Laurent Villemin (dir.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle*, Paris, 2006, p. 127-149. Dans un article à paraître, Olivier Riaudel revient précisément sur cette problématique.

⁵ Paul Beauchamp, *Le récit, la lettre et le corps*, Paris, 1982, p. 39.

et actuelle de la révélation de réduire l'histoire du salut, les Écritures, mais aussi le *corpus* doctrinal de l'Église à de simples signes indiciels, sans grande consistance, dont la seule fonction serait de renvoyer à l'énergie de la Parole divine ?

L'enjeu est de taille : il s'agit d'articuler la révélation et la tradition de façon à intégrer réellement les aspects statiques aux aspects dynamiques, les formes instituées aux mouvements instituants, la stabilité à la vie, le dépôt de la foi à la grâce de l'Esprit. La redécouverte heureuse du caractère vivant de la Tradition, de l'agir actuel de Dieu dans sa révélation doit s'accompagner d'une réflexion sur les aspects normatifs et constitués de la Tradition. L'enjeu est d'actualité : si l'actuelle pensée pluraliste postmoderne « vise la destruction de toutes les prétentions au pouvoir émanant de la politique mais aussi de la pensée », comme l'écrit Walter Kasper¹ et beaucoup d'autres avec lui², elle convoque la pensée chrétienne à remettre en chantier sa façon de rendre compte de l'autorité des Écritures ou de la Tradition, de leur inscription dans une dynamique réellement engagée dans l'histoire et les communautés humaines. Ernst Troeltsch avait depuis déjà bien longtemps diagnostiqué l'urgence de penser la relation entre le christianisme et l'histoire³. La théologie a besoin d'outils pour rendre compte de l'inscription de la grâce de Dieu et de sa révélation dans l'histoire des hommes et au sein de leurs communautés : Comment l'autorité de la Parole s'inscrit-elle en lettres d'Écriture ? Comment la vérité salvifique se relie-t-elle à la communion effective du corps ecclésial ? Comment le dessein bienveillant de Dieu est-il tangiblement engagé dans l'histoire des hommes ? Au relativisme historique s'ajoutent aujourd'hui le pluralisme planétaire et la régionalisation des savoirs, qui dénoncent à leur tour l'universalisation de toute autorité, aussi bien celle de la raison, que celle de la morale ou de la tradition. Comment alors penser la Tradition à la fois comme tradition vivante et fécondante et comme tradition définie et normative ?

Des corps de révélation : proposition d'un modèle conceptuel de la Tradition.

Mon propos aujourd'hui restera embryonnaire. Il s'agit ici d'esquisser un modèle conceptuel qui permette d'articuler au mieux la révélation et la tradition aussi bien selon leurs aspects dynamiques que selon leurs aspects statiques et de refonder l'autorité de la Tradition d'une façon recevable par nos contemporains.

¹ Walter Kasper, « Penser la tradition chrétienne aujourd'hui : UNESCO — 4 mai 2010 », *Recherches de science religieuse* 98 (2010) 329-345, ici p. 336.

² Voir par exemple Henri-Jérôme Gagey, « Le christianisme est-il une alternative ? La tentation communautarienne en théologie », dans le hors-série n° 251 de la *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2008, p. 217-234, où il parle d'un processus de « détraditionnalisation ».

³ Ernst Troeltsch, « À propos de la méthode historique et de la méthode dogmatique en théologie » (1898), dans *Histoire des religions et destin de la théologie*, (*Œuvres*, t. III), Paris, Genève, 1996, p. 39-62.

Dieu se révèle aux hommes. Cette auto-communication gracieuse de Dieu n'est pas une parole lancée dans le vide, au risque de se perdre : elle prend aussitôt corps. Elle présente ainsi deux aspects complémentaires qu'on ne devrait pas dissocier au profit d'un seul. D'une part, elle produit des *corps* qui lui donnent figure ; d'autre part elle engage une dynamique toujours actuelle de l'Esprit, qui traverse le monde. Cette initiative de Dieu est donc source aussi bien de figures qui constituent un *depositum*, c'est-à-dire une *revelatio revelata*, que d'une dynamique gracieuse, c'est-à-dire d'une *revelatio revelans*. Dieu parle, certes, mais sa parole est créatrice. Elle est une puissance dynamique, mais elle prend en même temps une figure concrète et tangible.

La tradition va pour ainsi dire répondre à ces deux dimensions de la révélation : elle va être en prise avec ces corps de révélation et se présenter alors comme *traditio tradita*, elle va en même temps participer à cette dynamique de l'Esprit et prendre les traits d'une *traditio tradens*. Travail « au corps » et travail en « corps à corps », elle épouse le mouvement de l'Esprit qui, loin d'opposer les corps à la liberté spirituelle, la lettre à l'esprit, ou encore l'institution à la grâce, est de part en part un mouvement d'incorporation progressive où les corps trouvent leur propre accomplissement. C'est ainsi qu'on peut espérer refonder l'autorité des figures normatives, parce qu'elles ne font pas nombre avec les dynamiques vivantes de l'Esprit mais les accompagnent et trouvent en elles leur propre accomplissement.

Précisons notre usage du mot *corps*. J'appelle ici *corps* cette réalité inscrite en chair, c'est-à-dire dans la faiblesse et les limites, ce qui est le prix à payer pour une inscription réelle dans l'histoire et l'espace. La première caractéristique du corps, c'est qu'il s'impose à nous comme toujours déjà donné. Le corps, c'est d'abord un don de Dieu dont il s'agit justement de reconnaître qu'il faut le recevoir de sa bonté. Don inscrit dans l'histoire et l'espace, réalité spatio-temporelle, que nous n'avons pas déterminée mais reçue, que nous n'avons pas constituée mais qui nous constitue. Sa deuxième caractéristique, c'est sa résistance. Tout corps se présente comme un donné en deçà duquel nous ne pourrions jamais remonter. Le corps nous oppose une barrière, il nous résiste, il s'impose à nous, nous ne disposons pas de la façon dont il nous précède même si pourtant, en quelque manière, nous disposons de lui. Il n'y a pas d'« intelligibilité pure », le corps m'interdit cet objet fantasmatique en barrant toute remontée en deçà de lui. Troisième caractéristique du corps : son opacité. Le corps est une figure révélée, donnée gracieusement, mais qui conserve une opacité pour celui qui le regarde : il est figure révélée qui reste à déchiffrer, ouverte à l'interprétation croyante, à la contemplation croyante. Le corps, selon ces trois caractéristiques, c'est ainsi un don, qui nous résiste et qui reste opaque.

Quels sont donc les corps de la révélation divine, les corps de l'auto-communication de Dieu aux hommes ? C'est d'abord le monde créé lui-même, c'est-à-dire l'œuvre du Créateur, signée de lui, qui nous précède toujours, inscrite dans le temps et l'espace eux-mêmes créés, figure traditionnellement reconnue par l'Église catholique comme celle d'une révélation dite « naturelle ». Recevoir la révélation, ce sera d'abord reconnaître le monde comme un don de Dieu. Mais c'est aussi accepter de nous y retrouver inscrits nous-mêmes, qui ne pouvons prétendre

connaître Dieu sinon à partir de notre condition de créature. La révélation ne peut nous rejoindre dans un en-deçà imaginaire et fantasmé. Corps opaque, ce monde créé exige de nous un déchiffrement pour devenir corps de révélation.

L'histoire d'Israël elle-même, l'histoire de l'élection par Dieu de son peuple, est également un corps de révélation, qui culmine certainement dans le don de la Loi, *mattân Torah*, dont le nom constitue justement le terme technique dans le judaïsme rabbinique pour désigner la révélation. Cette histoire est donnée par Dieu, maître ultime de l'histoire des hommes, Seigneur du temps. Elle interdit aux croyants l'illusion d'un âge d'or primitif dont elle barre l'accès comme les chérubins ont barré celui du jardin d'Éden (Gn 3, 24). Elle exige l'interprétation croyante des prophètes pour se constituer en corps de révélation du dessein divin de salut d'Israël. Ce corps de révélation, c'est l'histoire d'Israël, mais plus largement l'histoire du monde¹.

Jésus-Christ : corps de révélation.

Pour les chrétiens, le corps de révélation par excellence, c'est le corps de Jésus de Nazareth, le corps de l'incarnation du Verbe de Dieu, chair marquée par la faiblesse et les limites, corruptible, torturée sur le bois de la Croix. En ce corps, la révélation de Dieu prend une figure indépassable comme Jésus l'explique à ses disciples : « Qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14, 9). Figure indépassable et incontournable, en deçà de laquelle il n'est plus possible de remonter, comme l'affirme avec force Paul : « Non, je n'ai rien voulu savoir parmi vous, sinon Jésus Christ, et Jésus Christ crucifié. » (1 Co 2, 2.) Mais c'est un corps opaque, « scandale pour les Juifs et folie pour les païens », « puissance de Dieu et sagesse de Dieu » pour les croyants qui le déchiffrent dans la foi (1 Co 1, 23-24).

Mais il faut bien entendu citer encore le corps des Écritures, qui est également un corps de révélation, donné à la lecture croyante. La clôture du canon renvoie au caractère incontournable des corps : ce sont ces Écritures et elles-seules, et pas leurs sources documentaires éventuelles, ni un canon dans le canon, ni un « esprit » auquel il faudrait remonter à travers elles, qui constituent ce corps de révélation. Elles s'imposent dans la facticité de leurs langues et de leurs rédactions. Et elles aussi appellent à leur déchiffrement et à leur interprétation.

Dans son épître aux Galates, Paul rapproche d'ailleurs hardiment le corps du Christ crucifié et le corps des Écritures dans un verset (Ga 3, 1) que Paul Beauchamp commente de façon brillante : « La croix de Jésus est écriture. Saint Paul le dit aux Galates dans les termes les plus clairs : “Vous aux yeux de qui Jésus-Christ a été tracé par écrit crucifié”, προεγράφη ἑσταυρωμένος (Ga 3, 1). Ce rapprochement de l'Écriture et de la crucifixion contraint à accepter une surprise en même temps

¹ Bien entendu, on peut se reporter ici aux thèses célèbres de Wolfhart Pannenberg, en collaboration avec Rolf et Trutz Rendtorff et Ulrich Wilckens, dans *Offenbarung als Geschichte* (Göttingen, 1961, 5^e éd. 1982), qu'il a reprises dans sa *Théologie systématique*, t. I (1988), ch. IV : « La révélation de Dieu », Paris, 2008, p. 245-336, en particulier sa thèse n° 1 sur « l'auto-révélation indirecte de Dieu dans l'histoire ».

qu'il obéit avec précision à l'évidence perçue : la croix, comme la lettre, est faite pour les yeux, mais l'une et l'autre ne leur montrent que les contours du vide où disparaît l'image¹. » Deux corps avec leurs opacités respectives, offertes au déchiffrement du croyant. Origène comprenait de même les Écritures comme le corps du *Logos*. Il expliquait : « Car “le Verbe s'est fait chair” en tout temps dans les Écritures, afin de séjourner parmi nous². » Les Écritures sont comme un premier corps de l'incarnation du Verbe. Mais peut-être pourrait-on le dire aussi du monde créé ou de l'histoire : finalement, toutes ces figures de révélation sont des corps qui, malgré leur opacité respective, tournent le regard de la contemplation croyante vers le Christ.

Monde créé, histoire d'Israël et histoire des hommes, corps du Christ et corps des Écritures, voici donc les *revelata*, le dépôt de la foi, le *depositum fidei*, ou plutôt le dépôt *pour* la foi, *depositum ad fidem*, les figures gracieusement données par Dieu pour se communiquer aux hommes, les corps de l'auto-communication de Dieu.

Corps et dynamiques d'accomplissement dans l'Esprit.

Notons dès maintenant que ces corps sont tous reçus de l'Esprit, qui soufflait sur les eaux aux premiers jours de la Genèse pour nous donner le monde, qui inspirait les juges, les rois et les prophètes, chantres et hérauts de l'histoire d'Israël, qui tissa le corps de Jésus dans le sein virginal de Marie, qui inspira les auteurs bibliques pour nous donner les Écritures. L'œuvre de l'Esprit est œuvre d'incorporation : il est celui qui modèle les corps, et par là il plante la grâce dans l'espace et le temps, dans l'épaisseur du monde et de l'histoire. Il est l'artisan de l'incorporation de la grâce, il plante sa tente dans la réalité palpable de l'espace-temps des hommes. C'est le premier aspect de la révélation divine.

Ces corps que nous venons d'énumérer, tous constitués par l'Esprit, sont traversés par une dynamique d'accomplissement, qui constitue le second aspect de la révélation divine. Le travail de l'Esprit ne s'arrête pas à la « livraison » des corps, mais il continue son œuvre, en travaillant sur ces corps. La création gémit en travail d'enfantement (Rm 8, 22). L'histoire d'Israël tend vers son accomplissement, espéré et annoncé par les prophètes (Nb 11, 29 ; Jl 3, 1-2 ; etc.), qui débouche sur le Royaume à venir. Le corps crucifié du Christ trouve son accomplissement dans la force de l'Esprit qui le ressuscite (Rm 8, 11) et, encore aujourd'hui, le corps du Christ tend vers sa plénitude (cf. Ép 1, 22-23³). Dans la puissance de l'Esprit, le corps des Écritures tend à son propre

¹ Paul Beauchamp, *Le récit, la lettre et le corps*, Paris, 1982, p. 87.

² Origène, *Philocalie* XV, 19 (S. Chr. 302) : « ἀεὶ γὰρ ἐν ταῖς γραφαῖς ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἵνα κατασκηνώσῃ ἐν ἡμῖν. »

³ Le verset 23 est spécialement difficile à traduire, en particulier à propos du sens actif ou passif du substantif πλήρωμα et du participe passé πληρούμενος. Voir à ce sujet mon livre *L'Esprit-Saint et l'Église. Institutionnalité et pneumatologie*, Paris, 2010, p. 260-266.

accomplissement en parole vivante au cœur de l'assemblée de sa lecture¹. Dans la liturgie, haut-lieu de l'expérience vive de l'Esprit, les corps, figures de révélation proposées à la contemplation croyante, deviennent parole. Bref, l'Esprit « travaille aux corps ». Avec Pierre Gisel², on peut dire que les corps sont en « procès d'accomplissement » et que ce procès est conduit par l'Esprit. Ce procès d'accomplissement répond en quelque sorte à l'opacité du corps : la nécessaire interprétation croyante de la figure révélée dans le corps, travail de la tradition en corps à corps, accompagne ce procès d'accomplissement, travail au corps par l'Esprit. Le corps est « figure et principe de détermination au cœur d'un procès qui se poursuit », tandis que l'Esprit est « réalité et principe d'effectuation³ ». Dans ce travail toujours actuel — ce *procès*, dit Gisel — le corps semé animal ressuscite corps spirituel. Corps terrestre, il devient corps céleste : les mots si étranges de Paul en 1 Co 15 trouvent ici une élucidation convaincante⁴.

Selon ce modèle conceptuel de la révélation divine, les corps de révélation se présentent comme les figures du *depositum*, des réalités incontournables et non négociables, des principes de détermination, et donc comme des figures d'autorité normative. En même temps, ils sont traversés par une dynamique d'accomplissement par l'action de l'Esprit qui déjà les a produits. La tradition participe à cet accomplissement par l'Esprit. La tradition, en effet, articulée bien sûr à la notion de réception⁵, est à comprendre d'une part comme la reconnaissance ou l'identification des corps de révélation : c'est leur réception et leur transmission (*traditio et receptio*), telle qu'on la comprend classiquement. Mais la tradition, d'autre part, accompagne cet accomplissement qui traverse les corps, selon un procès d'effectuation. La tradition s'abouche à cette dynamique et la

¹ Voir les différents travaux de Jean-Yves Hameline, qui revient souvent sur cette idée, par exemple : « Note pour un concept de site cérémoniel », *Concilium* 259 (1995) 63-67 ; « Passage d'Écriture », *La Maison-Dieu* 126 (1976) 71-82. De la même façon, Isabelle Renaud-Chamska, dans son article « La lettre et la voix », *La Maison-Dieu* 190 (1992) 25-49, parlait d'un jeu de différentes « prises de corps » à propos de la proclamation liturgique des Écritures : « Le Livre et l'Écriture trouvent un nouveau statut dans la proclamation publique de la Parole. [...] Le site liturgique est ce lieu inestimable où la lettre prend corps au souffle de l'Église pendant que la voix de l'Église offre à tout un chacun de trouver corps dans la Parole qu'elle fait entendre. » (p. 49.) L'auteur semble pourtant oublier que la « lettre » est toujours déjà un corps d'Écriture. Plutôt que de parler d'une « prise de corps », il faudrait sans doute évoquer un « déploiement » des corps, ou leur accomplissement.

² Pour cette notion de corps traversés par un procès d'accomplissement, je m'appuie sur les travaux de Pierre Gisel dans les années 1992-1993, en particulier : « Promesses et risques d'une théologie du Saint-Esprit », *Laval théologique et philosophique*, 48/3, 1992, p. 351-366 ; *Corps et Esprit. Les mystères chrétiens de l'incarnation et de la résurrection*, Genève, 1992 et *La subversion de l'Esprit. Réflexion théologique sur l'accomplissement de l'homme*, Genève, 1993.

³ Voir P. Gisel, *Corps et Esprit...*, p. 67, ou bien « Promesses et risques... », p. 355.

⁴ Cf. 1 Co 15, 44 : σῶμα ψυχικόν/σῶμα πνευματικόν et, plus loin, 1 Co 15, 48, où Paul oppose le χοϊκός à l'ἐπουράνιος.

⁵ C'est le célèbre couple de Paul en 1 Co 15, 3 : « Παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον. »

soutient. Tradition vivante, elle est un processus qui appartient en propre à cet accomplissement des corps de révélation. L'interprétation croyante est donc elle-même une œuvre de la tradition qui travaille ces corps tout en les recevant et en les transmettant. En ce sens, la tradition participe de l'œuvre de l'Esprit, elle est œuvre de Dieu.

Le champ de force : une notion précieuse pour penser la tradition.

Dans le premier volume de sa *Théologie systématique*, Pannenberg a introduit en théologie trinitaire la notion de champ de force, empruntée à la physique moderne, en substitution à la notion de raison, c'est-à-dire du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ platonicien, pour parler de l'Esprit-Saint. Il écrit : « [L'Esprit] est le champ de force de la présence puissante de Dieu (Ps 139, 7)¹. » Et, plus loin : « Les Personnes trinitaires doivent donc être comprises comme des concrétions de la réalité spirituelle divine. Elles sont les singularités du champ dynamique de la divinité éternelle². » Mais c'est surtout dans son deuxième volume, récemment publié en français, qu'il s'arrête longuement sur cette notion de champ³. L'histoire de la physique fait apparaître une inversion dans la compréhension du rapport entre les forces et les corps sur lesquelles elles s'exercent. Depuis Isaac Newton, on sait concevoir des forces distinctes des corps. En réaction à son interprétation « théologique » de ces forces, les physiciens français du XVIII^e siècle ont voulu réduire les forces aux corps ou à leur masse pour évacuer toute action de Dieu dans le monde. Mais au siècle suivant, Michael Faraday a considéré les corps eux-mêmes comme les formes de forces, comprises comme des champs remplissant l'espace. Par la suite, Pannenberg, en s'appuyant sur les travaux de Hans-Peter Dürr et sans remettre en cause la causalité déterministe de la physique classique, cherche à comprendre l'action de l'Esprit comme l'ouverture d'un champ de possibilités d'événements futurs, d'un champ de force du possible à venir. L'interdépendance entre les corps et le champ, comme par exemple dans le champ gravitationnel, permet de penser une fonction créatrice du champ qui ouvre des possibilités aux corps. Pannenberg développe l'idée d'une dynamique de l'Esprit divin qui agit comme pouvoir de l'avenir dans les événements. L'avenir est l'entrée de l'éternité de Dieu dans le temps. Il conclut : « Ainsi, doit-on penser la dynamique de l'Esprit divin comme champ agissant en lien avec le temps et l'espace [...] Du point de vue de la créature, son origine à partir de l'avenir de l'Esprit lui apparaît comme passé. Mais l'œuvre de l'Esprit lui-même rencontre la créature comme son avenir qui embrasse son origine et son accomplissement possible⁴. »

¹ W. Pannenberg, *Théologie systématique*, t. I (1988), 2008, p. 493.

² *Ibid.*, p. 552.

³ W. Pannenberg, *Théologie systématique*, t. II (1991), 2011, chapitre VII : « La création du monde », section II, 2, b : « Force, champ et Esprit », p. 114-121, et section II, 2, c : « Espace et temps comme aspects de l'œuvre de l'Esprit », p. 122-145.

⁴ *Ibid.*, p. 145.

Si je me suis arrêté un peu longuement sur cette notion de champ de force introduite par Pannenberg dans sa *Théologie systématique*, c'est parce qu'elle peut nous aider à comprendre la tradition. La révélation divine, l'auto-communication gracieuse par Dieu de son mystère aux hommes déploie comme un champ de force, qui est le champ de l'Esprit-Saint. Dans ce champ, des corps et des dynamiques d'accomplissement, interdépendants les uns des autres, sont suscités par l'Esprit. La tradition est partie prenante de ce champ : elle reçoit et transmet ces corps de révélation, elle les accompagne aussi dans leur procès d'accomplissement. Le développement du dogme, l'interprétation vive des Écritures, le déchiffrement des signes du temps dans l'histoire des hommes, la célébration de l'Eucharistie elle-même sont l'œuvre de la tradition vivante. La tradition est ainsi une façon de se rapporter aux différents corps de révélation, de les travailler en « corps à corps ». C'est sans doute ainsi qu'il faut comprendre l'affirmation de Grégoire de Nazianze qui affirmait que l'Église, qui vit dans le temps de l'Esprit, y fait l'expérience d'une révélation continuée¹. La tradition n'a pas pour fonction de maintenir « à jamais intact » l'Évangile, mais plutôt de le garder « intact et vivant » comme l'écrit *Dei Verbum*², c'est-à-dire à jamais corps normatif, certes, mais corps en procès d'accomplissement.

Réconcilier la dimension vivante de la Tradition avec sa fonction normative.

Les paragraphes suivants de *Dei Verbum* déploient cette inscription de la tradition dans le champ de force de l'Esprit-Saint en utilisant le vocabulaire de l'accomplissement : « La perception des choses aussi bien que des paroles transmises s'accroît, soit par la contemplation et l'étude des croyants [...], soit par l'intelligence intérieure qu'ils éprouvent [...], soit par la prédication [...]. Ainsi l'Église [...] tend constamment vers la plénitude de la divine vérité, jusqu'à ce que soient accomplies en elles les paroles de Dieu. » (DV 8 § 2) La constitution parle alors de la « présence vivifiante de la Tradition (*Traditionis vivifica præsentia*) » (DV 8 § 3). La tradition a ainsi partie prenante à l'agir de l'Esprit, elle appartient à son champ de force. Elle ne fait pas nombre avec l'Esprit, elle est une forme de son agir, elle est œuvre de Dieu. La tradition n'est pas une simple entreprise d'archivage et de conservation d'un dépôt, aussi vénérable soit-il. Sans effacer la fonction normative des corps de révélation, qui sont réellement principes de détermination, la tradition les ouvre à leur histoire et les conduit à leur accomplissement.

Dans son ouvrage bien connu sur la révélation, le cardinal Dulles avait repéré cinq modèles-types possibles de révélation dans la théologie contemporaine³ : le modèle propositionnel (*revelation as doctrine*), qui met l'accent unilatéralement sur la *revelatio revelata* comme corpus de propositions ; le modèle historique (*revelation as history*), qui reconnaît l'histoire comme

¹ Grégoire de Nazianze, *Oratio* 31, 26 (P. G. 36, 161).

² DV 7 § 2 : « *Ut autem Evangelium integrum et vivum iugiter in Ecclesia servaretur...* » On notera l'usage du vocabulaire de l'Évangile. Le premier paragraphe est moins heureux, qui use du vocabulaire de la révélation pour affirmer que Dieu prit soin « qu'elle demeurât toujours en son intégrité [*in ævum integra*] ».

³ Avery R. Dulles, *Models of Revelation*, Garden City, N.Y., 1983. Il résume les cinq modèles aux p. 27-28.

révélation indirecte de Dieu ; le modèle de l'expérience intérieure (*revelation as inner experience*), qui part de l'expérience, mystique pour les uns, morale pour les autres, que fait la conscience croyante de la présence divine ; le modèle dialectique barthien (*revelation as dialectical presence*), qui souligne le caractère paradoxal de la révélation de Dieu dont l'irruption de la parole est un événement de grâce qui confond le pécheur et le sauve tout à la fois ; le modèle d'une sensibilité renouvelée (*revelation as new awareness*), qui voit dans l'ouverture à une nouvelle conscience de soi et du monde une expérience d'un sacré qui se révèle et change l'horizon de l'homme et restructure sans cesse la vie humaine selon un processus transformateur. Le modèle conceptuel que nous avons tenté d'esquisser, à partir des intuitions de Gisel et des propositions de Pannenberg, se retrouve assez naturellement au carrefour des différents modèles-types énumérés par Dulles. La prise en compte des corps de révélation ne serait pas étrangère au modèle propositionnel tandis que la notion de procès d'accomplissement permet de retrouver des éléments du modèle historique mais peut-être aussi du modèle barthien. Le champ de force de l'Esprit peut inclure ceux des deux autres modèles qui s'intéressent davantage à la dimension intérieure de la révélation. Pourtant, le plus important, que notre modèle tente de réaliser, c'est la réconciliation de la fonction normative de la tradition avec sa dimension vivante et vivifiante, de ses aspects statiques institués et de sa puissance instituante. La notion de champ qui joue de l'interdépendance des corps de révélation et des dynamiques qui les traversent nous semble constituer une réelle possibilité pour penser la tradition, œuvre de l'Esprit.

Rémi Chéno
LUNAM – Université
UCO (Angers) – EA 3477