



Comment l'Esprit agit-il dans la Tradition de l'Église ? La réponse à cette question a toujours semblé relever de la connaissance dogmatique. En d'autres termes, l'action de l'Esprit s'est trouvée située dans une réflexion ecclésiologique où il apparaît comme le garant divin de l'inerrance de l'Église : même au long des siècles, tout en mettant à jour, en actualisant, en transmettant le noyau de la vérité révélée, elle n'errera pas sur l'essentiel et le fondamental. Les débats théologiques qui ont lieu dans ce cadre se sont concentrés sur la question de savoir quel type de réalité est la Révélation de l'Évangile. Les débats sur l'action de l'Esprit se sont centrés sur cette question : comment faut-il concevoir l'action de l'Esprit, comment peut-elle être mesurée et selon quels critères ; comment faut-il évaluer certaines traditions ou certains témoignages en termes de valeur épistémologique à partir de la pneumatologie, ou encore comment la plénitude de l'Esprit se manifeste-t-elle dans les déclarations du Magistère par rapport au *sensus fidei* des croyants (c'est-à-dire cette forme d'intuition de la foi qui a été validée par la pneumatologie développée après le concile de Trente).

Or cela ne revient pas à rejeter ces discussions et l'hypothèse de base sur laquelle elles reposent (à savoir que l'action de l'Esprit Saint dans la Tradition ecclésiale rend possible toute connaissance). Déjà saint Jean considère l'Esprit comme « l'autre intercesseur », le *Paraclet*, promis par Jésus et répandu après la Pâque, qui « conduira l'Église à la vérité tout entière » (*Jean* 16, 13). La question de savoir comment l'Esprit procède pour cette direction, qui revient à approfondir la connaissance de la Révélation, a donné lieu à d'intenses spéculations théologiques, tout à fait remarquables et importantes. Cependant, à y bien regarder, n'y a-t-il pas là une certaine réduction de cette connaissance ?

Concrètement, ne faut-il pas voir dans le fait que l'action de l'Esprit dans la Tradition soit traitée en termes de connaissance l'effet d'une conception de la Révélation et de la Tradition qui repose elle-même sur la connaissance ?

On peut s'interroger à ce sujet en réfléchissant sur le rôle de l'Esprit saint. Il ne fait aucun doute que, dans la conception chrétienne, l'action de l'Esprit a une dimension de connaissance – mais il serait tout de même très réducteur, d'un point de vue pneumatologique, de ramener le fruit de l'Esprit à cette seule connaissance. Au contraire, c'est dans les expériences de guérison, de consolation, de renouvellement (*Revival*), de renforcement et surtout dans la réalité de la grâce – l'inhabitation chez le juste qui devient Temple de l'Esprit et enfant de Dieu – que la tradition spirituelle voit l'action de la troisième personne de la Trinité. Dans les plus récents travaux sur la grâce, c'est à partir de ces modes d'action qu'on attribue de façon spécifique à l'Esprit l'éveil de l'amour dans l'homme, fondamentalement comme une relation à Dieu marquée par l'amour, qui se concrétise dans des relations interpersonnelles.

Mais quelles conséquences peut-on tirer pour interpréter le rôle de l'Esprit dans la Tradition, si au lieu de partir de la connaissance on considérerait l'action de l'Esprit comme *fondant une relation* – fondamentale aussi bien pour la connaissance que pour l'insertion concrète de la foi dans l'action de l'homme ? Les réflexions suivantes veulent, à partir de cette question, esquisser une perspective sur la plénitude de l'Esprit dans la Tradition, qui complète (sans la remplacer !) l'approche par la connaissance. Cette perspective n'est d'ailleurs pas totalement absente de la réflexion catholique sur la Tradition, on la retrouve régulièrement dans le débat théologique post-conciliaire, mais on en trouve des traces bien avant dans la réflexion catholique sur la Tradition, même si cette présence reste insuffisante. C'est pourquoi nous allons essayer de comprendre la Tradition à partir d'un concept peu utilisé, en termes de *théorie de la communication* dans une optique spécifiquement relationnelle (chapitre 1), avant de nous interroger¹ sur l'action de l'Esprit dans la tradition selon une interprétation à la fois *personnelle et relationnelle* (chapitre 2).

1 Voir par exemple Hermann J. POTTMEYER, *Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die Traditionalistische Versuchung der Kirche*, in : Dietrich WIEDERKEHR (Hg.), *Wie geschieht Tradition ? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche* (= QD 133), Fribourg/Br.-Bâle-Vienne 1991, p. 102. [À la théorie critique de l'École de Francfort, le philosophe allemand Jürgen Habermas (né en 1929) a substitué une théorie de l'« agir communicationnel », où la communication n'est pas un échange d'informations,

mais l'activité *élémentaire* par laquelle deux ou plusieurs sujets sont capables de se mettre spontanément d'accord sur un projet d'action commune ou sur une réalité partagée (*Théorie de l'agir communicationnel*, 1981, trad. fr. 1987, rééd. Fayard, 2001 pour le t. I, Fayard, 1997 pour le t. II). On pourra lire le débat organisé en 2004 par l'Académie catholique de Bavière entre Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger, *Raison et religion. La dialectique de la sécularisation*, Paris, Salvator, 2010 (NdT)].

1. Tradition et relation : esquisse d'une compréhension de la Tradition selon la théorie de la communication

La *Tradition* désigne, à partir du latin *tradere*, le fait de transmettre. Mais qu'est-ce qui, concrètement, est transmis, remis, confié dans la Tradition de l'Église catholique ? La réponse fondamentale réside sans doute en ce que l'objet de la Tradition est tout d'abord la Révélation de Dieu en Jésus-Christ². Il est donc logique de commencer par le point de référence de toute la théologie récente de la Révélation : la constitution sur la Révélation du concile Vatican II, *Dei Verbum*.

Sur la manière dont Vatican II a interprété la Tradition, on a souvent parlé d'un changement de paradigme : dans les textes conciliaires, une définition de la Révélation reposant sur la théorie de l'*instruction* à savoir la communication de vérités propositionnelles est abandonnée au profit d'une interprétation de la Révélation à partir d'une théorie de la *communication*, où la Révélation est comprise comme essentiellement la communication de Dieu lui-même en Jésus Christ – selon la formulation du Concile, la Révélation signifie donc que « les hommes, par le Christ, le Verbe fait chair, accèdent dans l'Esprit Saint, auprès du Père [...]». Par cette révélation, le Dieu invisible s'adresse aux hommes en son surabondant amour comme à des amis, il s'entretient avec eux pour les inviter et les admettre à partager sa propre vie » (DV 2). De ce point de vue, « la réalité qui se produit dans la Révélation chrétienne [...] n'est rien ni personne d'autre que le Christ lui-même³ », et il est vrai que « l'idée d'une Révélation qui ne procurerait pas en même temps le salut serait une abstraction et n'aurait rien à voir avec la foi chrétienne⁴ ». Ainsi le Concile formule une *définition relationnelle de la Révélation* : selon *Dei Verbum*, la Révélation signifie que Dieu lui-même se tourne vers l'homme et se communique, l'appelle dans une relation – comme enfant, comme ami, comme frère et sœur du Christ.

Il n'est plus guère nécessaire de mentionner que, face à une telle conception personnelle et relationnelle de la Révélation, « la réception de phrases isolées est secondaire⁵ » et qu'une limitation unilatérale à

Ursula
Schumacher

2 Voir *Communio* 253, sept.-oct. 2017 : *La tradition* (NdT).

3 Joseph RATZINGER, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, in : J. RATZINGER – Karl RAHNER, *Offenbarung und Überlieferung* (= QD 25), Fribourg/Br.-Bâle-Vienne 1965, p. 39.

4 Henri de LUBAC, *La Révélation divine. Commentaire de la préface et du premier chapitre de la constitution dogmatique Dei Verbum du Concile Vatican II*, Paris, Cerf, [1968] 2006 (t 4 des Œuvres complètes).

5 RATZINGER, *Versuch*, op.cit., p. 39.

des interprétations de la Révélation fondées sur la théorie de l'*instruction* constituerait donc une réduction du point de vue de la théologie de la Révélation ; il s'agit là d'une conviction fondamentale de la théologie postconciliaire. Les conséquences de ce changement de paradigme de la théologie de la Révélation pour la compréhension de la *Tradition* semblent toutefois moins présentes dans le quotidien de l'herméneutique catholique. Si les processus de la Tradition sont fondamentalement orientés vers la transmission de la Révélation et si la Révélation est comprise dans son essence comme personnelle et relationnelle, alors la même compréhension doit aussi s'appliquer à la notion de Tradition – une perspective qui est aussi clairement évoquée dans *Dei Verbum*.

La notion de « Tradition » semble pourtant, dans un premier temps, plutôt fermée à un tel déplacement d'une théorie de l'*instruction* à une théorie de la *communication*. De prime abord, la Tradition est en effet clairement définie et souvent utilisée dans l'herméneutique théologique pour désigner l'ensemble des croyances et des témoignages de foi élaborés au cours de l'histoire de la théologie dans le contexte de leur transmission diachronique. D'autre part, Walter Kasper se demande, à partir d'une étude approfondie des différentes esquisses de la notion de Tradition, si celle-ci est vraiment aussi claire qu'elle le paraît souvent dans le maniement théologique ; Kasper parle même, contre cette impression et sur l'arrière-plan des développements conceptuels depuis le XIX^e siècle, d'un « manque de clarté de la notion de Tradition⁶ ». Le concept de Tradition, à première vue si clair, est donc qualifié comme un concept théologique qui a au plus haut point besoin d'être clarifié et qui continuera à l'être. On peut en effet se demander si la notion de Tradition n'est pas encore trop souvent utilisée dans le discours théologique en la limitant à la transmission de contenus propositionnels de la foi ou du moins – avec une certaine tendance extrinsèque – à la transmission de données objectivables. C'est encore le cas lorsque l'on évite un rétrécissement conceptuel cognitif au sens strict du terme en considérant comme *tradendum*, c'est-à-dire comme objet de la Tradition ecclésiale, des coutumes, des pratiques ou des attitudes de foi – ou, plus généralement, « un schéma culturel de symboles, d'enseignements, d'histoires, de règles, de convictions, de visions, d'idéaux d'action, de messages, de valeurs, de limites (en matière d'identité, de vérité,

6 Walter KASPER, *Schrift – Tradition – Verkündigung*, in *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik* (= Gesammelte Schriften 7), Fribourg/Br.-Bâle-Vienne 2015, p. 395 ; voir également : « Partout,

le concept de Tradition reste étrangement vague et indéterminé », Walter KASPER, *Tradition als Erkenntnisprinzip. Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte*, in *Ibid.*, p. 484.

d'éthique, de compétence, de pouvoir, etc.)⁷ ». Ici aussi, on est toujours en présence d'une compréhension qui essaie d'objectiver ce qui est transmis par l'Esprit à travers la Tradition de l'Église. Certes, le processus de transmission peut parfois être qualifié, en référence à Vatican II, d'événement sacramental⁸, transcendantal⁹, communicatif¹⁰ ou même (ce qui se rapproche le plus de ce dont nous parlons) d'événement relationnel¹¹. Dans l'ensemble, l'importance des relations comme aspect central de la Tradition devrait être soulignée beaucoup plus que ce n'est le cas dans l'usage quotidien de la notion de Tradition.

Et une telle interprétation de la « Tradition », conçue de manière personnelle et relationnelle, est tout à fait dans la ligne de *Dei Verbum* qui commence en citant saint Jean :

Nous vous annonçons la vie éternelle qui était auprès du Père et qui nous est apparue : ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous soyez en communion avec nous et que notre communion soit avec le Père et avec son Fils Jésus Christ (DV 1 avec référence à 1 Jean 1, 2s.).

La proclamation est donc au service de l'ouverture d'une relation avec Dieu et le Christ. C'est ce que confirme DV 6 en affirmant que « par la Révélation divine, Dieu a voulu se manifester et se communiquer lui-même ainsi que manifester et communiquer les décrets éternels de sa volonté concernant le salut des hommes, "à savoir de

Ursula
Schumacher

7 Bernhard FRESACHER, *Gedächtnis im Wandel. Zur Verarbeitung von Traditionsbrüchen in der Kirche* (= Salzburger theologische Studien 2), Innsbruck-Vienne 1996, p. 330 ; voir aussi Dietrich WIEDERKEHR, *Das Prinzip Überlieferung*, in : Walter KERN - Hermann J. POTTMEYER - Max SECKLER (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4: *Traité d'épistémologie théologique avec partie finale. Réflexion sur la théologie fondamentale*, Tübingen-Bâle 2000, p. 71, où le *tradendum* est défini comme suit : « La parole de la prédication et de la confession de foi, l'instruction pratique et la pratique de la foi du disciple et de la communauté fraternelle, le langage de la prière et les rites liturgiques de la communauté ».

8 Voir par exemple Siegfried WIEDENHOFER, *Die Tradition in den Traditionen. Kirchliche Glaubensüberlieferung im Spannungsfeld kirchlicher Strukturen*, in : Dietrich WIEDERKEHR (Hg.), *Wie*

geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche (= QD 133), Fribourg/Br.-Bâle-Vienne 1991, p. 146-151.

9 Voir Peter HÜNERMANN, *Tradition – Einspruch und Neugewinn. Versuch eines Problemaufrisses*, in : Dietrich WIEDERKEHR (Hg.), *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche* (= QD 133), Fribourg/Br.-Bâle-Vienne, p. 45-68.

10 Voir à titre d'exemple FRESACHER, *Gedächtnis* (voir n. 6), 298-302.

11 Voir Martin KIRSCHNER, *Lebendige Tradition im Ereignis des Geistes. [La prétention à la validité de la foi dans la réception du Concile Vatican II]*, dans : Guido BAUSENHART - Margit ECKHOLT - Linus HAUSER (éd.), *Zukunft aus der Geschichte Gottes. Theologie im Dienst an einer Kirche für morgen*. FS Peter HÜNERMANN, Fribourg/Br.-Bâle-Vienne, 2014, p. 300.

leur donner part aux biens divins qui dépassent toute pénétration humaine de l'esprit¹² ».

À partir de *Dei Verbum*, la *Tradition* peut donc être conçue comme « l'auto-transmission permanente de Dieu par Jésus-Christ dans l'Esprit Saint pour notre salut¹³ » ou comme « l'ensemble du mystère de la présence du Christ¹⁴ » ; elle n'est donc, selon son contenu essentiel, rien d'autre que l'événement continu de l'auto-communication de Dieu à l'homme, et doit pour cela être interprétée de manière résolument christocentrique : Jésus-Christ lui-même « est la personne, l'acte et le contenu de la Tradition¹⁵ » – et elle a ainsi, dans la mesure où la présence de Jésus-Christ doit être comprise après Pâques comme opérée par l'Esprit, également une dimension *pneumatique* indéniable. « La Tradition est l'auto-transmission de Jésus-Christ dans l'Esprit en vue d'une présence constante dans l'Église¹⁶ », comme l'a formulé Walter Kasper de façon pertinente.

Une telle compréhension personnelle et relationnelle de la Tradition se reflète dans les théologies de la transmission, par exemple lorsque l'on parle de « Tradition » au singulier¹⁷ et que l'on remet ainsi en question une présentation fragmentée du *tradendum* dans des croyances individuelles. Elle peut aussi se rattacher à la distinction entre Tradition verbale et Tradition réelle, dans la mesure où le terme de Tradition réelle peut être compris comme la « transmission de la communion avec Dieu et entre les hommes¹⁸ » ou « le don de soi du Christ dans l'homme en tant que demeure du Christ (par son Esprit Saint et les deux dons de la grâce)¹⁹ », tandis que la Tradition verbale désigne l'ensemble des témoignages de foi explicites par lesquels la Tradition réelle est transmise.

Une compréhension personnelle et relationnelle de la Tradition peut également, à la suite d'un essai de Hans Urs von Balthasar, se référer à la base latine du mot « Tradition » : pour Balthasar, le (se)

12 Conc. Vat. I, Const. dogm. *De fide cath.*, chap. 2, Sur la révélation : Denz. 1786 (3005).

13 POTTMEYER, *Suche* (voir n. 1), p. 103.

14 RATZINGER, *Versuch* (voir n. 3), p. 45.

15 KASPER, Tradition (voir n. 6), 501 ; voir Konrad HILPERT, « "Mit der Tradition im Einklang". Über Berechtigung und Missverständnisse einer theologischen Denkform », in *Münchener theologische Zeitschrift* 60 (2009) p. 272.

16 KASPER, *Schrift – Tradition* (voir n. 6), 501.

17 Voir par exemple KASPER, *Schrift – Tradition* (voir n. 6), p. 396.

18 POTTMEYER, *Suche* (voir n. 1), p. 103.

19 Peter LENGSELD, *Tradition. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart* (= Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 3), Paderborn 1960, p. 67 ; voir aussi : [« Jésus s'annonce lui-même par la parole des apôtres et transmet ainsi sa grâce et donc lui-même aux chrétiens »], *ibid.* p. 68 ; voir en outre KASPER, *Schrift – Tradition* (voir n. 6), p. 501.

tradere, (se) remettre se réfère à la conception et à la mort comme les deux actes-clés de la remise de soi pour un être humain²⁰ ; le théologien suisse parvient ainsi à une interprétation théologique de la Tradition qui comprend la kénose comme une dimension fondamentale. « Dieu donne son Fils : dans le sein obscur, dangereux et puissant du monde. C'est ici que se trouve le mot *Tradition*²¹. » Dieu se livre à l'homme, se remet à l'homme, veut être accueilli et accepté par l'homme. L'Incarnation, en tant que point de départ et fondement de l'auto-communication de Dieu dans sa Parole, apparaît ainsi comme une partie constituante de la Tradition. Rappelons ici que Balthasar, en parlant d'*inversion trinitaire*, a attiré l'attention sur la *dimension pneumatologique fondamentale de l'Incarnation et de l'événement du Christ*. Or cet événement, aussi fondé soit-il dans l'Incarnation, ne peut pas être conçu historiquement de manière ponctuelle, mais est répandu sur l'ensemble de l'histoire de l'humanité :

Dans la théologie chrétienne, l'acte et l'objet de la Tradition coïncident dans leur dernière raison. Ce n'est pas un contenu quelconque – peut-être très vénérable – qui est transmis pour être conservé, mais la transmission elle-même qui se transmet : Dieu est lui-même ce qui se donne²².

Ursula
Schumacher

Une telle compréhension de la Tradition, conçue sur le plan personnel, sur le plan de la communication ou, plus précisément encore, sur le plan de la théorie de la relation, ne comprendra donc rien d'autre, en fin de compte et en profondeur, sous ce terme que *la transmission d'une relation avec Dieu*. L'objet et le but de la Tradition sont finalement que l'appel de Dieu à la relation – qui s'adresse à chaque être humain dans l'histoire de l'humanité et que Dieu a rendu manifeste dans l'événement du Christ avec une validité irréversible et une ouverture profonde – atteigne les hommes à travers l'histoire continue de telle sorte qu'ils puissent s'ouvrir à lui. C'est donc la mise en valeur d'une offre relationnelle qui est transmise. Dans cette optique, la Tradition peut être définie comme *la transmission* – rendue possible par des formes ecclésiales de relation, façonnée par des formes concrètes de langage et d'action des réalisations ecclésiales et opérée par le Saint-Esprit – *de la possibilité pour les hommes d'entrer en relation explicite avec le Dieu annoncé par Jésus-Christ*.

20 Voir H. U. von BALTHASAR, *Im Strom fließt die Quelle*, dans : Leonhard REINISCH (éd.), *Vom Sinn der Tradition*, Munich 1970, p. 89-105. (repris dans *Homo creatus est* [Skizzen zur Theologie V], Einsiedeln, 1986, sous le titre *Tradition*, NdT)

21 BALTHASAR, *Strom* (voir note 20), p. 95 ; voir aussi le discours de Ratzinger sur la kénose comme « *paradosis* » originelle », RATZINGER, *Versuch* (voir n. 3), p. 45.

22 BALTHASAR, *Strom* (voir n. 20), p. 105.

Lorsque l'on parle de Tradition en théologie, cette dimension ne doit pas être négligée. Elle se situe en amont de tout ce qui est compris par ailleurs sous le concept de Tradition, en le fondant, en le rendant possible et en l'expliquant, elle peut donc être qualifiée de raison formelle de la Tradition et représente par conséquent aussi le critère à l'aune duquel les processus de Tradition doivent être mesurés. La dimension de la vérité et de la parole, qui englobe sans aucun doute les événements de la Révélation et de la Tradition, n'a pas non plus été conçue par le Concile comme une simple manière de dire, mais de manière personnelle et christocentrique : Jésus-Christ, le Logos incarné, est *in persona* la vérité éclatante de la Révélation elle-même (DV 2). Lorsque le Concile parle ensuite de « l'obéissance de la foi » au Dieu qui se révèle (DV 5), la dimension personnelle de l'orientation vers le Christ, d'où découlent à leur tour les aspects propositionnels de la foi, y est fondamentalement présente. Et même le rôle constitutif du magistère ecclésiastique, qui selon DV 7 a été institué « [afin que] l'Évangile soit conservé à jamais intact et vivant dans l'Église », doit être considéré à la lumière de l'interprétation relationnelle précédente de l'événement de la Tradition. Toute l'activité de l'Église et, de manière spécifique, le service d'actualisation, d'interprétation et d'orientation du magistère ecclésiastique visent à conduire les hommes vers une relation avec le Dieu qui offre une relation. La transmission des confessions de foi et la présentation d'interprétations autorisées de la foi chrétienne sont au service de cet objectif. Formulé encore une fois différemment :

La Tradition verbale exerce sa fonction de médiation lorsqu'elle conduit à la Tradition réelle, à [...] l'entrée en communion avec Dieu et entre nous²³.

Mais la Tradition verbale n'est pas seulement un instrument au service de la Tradition réelle, la Tradition réelle est aussi, à l'inverse, une raison de vivre, un filigrane et une mesure de la Tradition verbale, elle est donc une condition herméneutique de la connaissance de la vérité par l'Église – et en même temps une condition de possibilité pour la dimension innovante des processus de la Tradition²⁴.

Ainsi la Tradition se présente à plusieurs égards comme un processus marqué par une *relationalité* – à concevoir de manière pneumatologique. L'orientation de la Tradition vers la transmission

23 POTTMEYER, *Versuche* (voir note 1), p. 104.

24 Voir Peter HENRICI, « La Tradition – De l'implicite vécu à l'explicite connu. Une

relecture de Maurice Blondel, *Histoire et Dogme* » *Communio* 253 sept.-oct. 2017, p. 47-58.

d'une relation avec Dieu est centrale et fondamentale. Au-delà de cet aspect fondamental, la Tradition peut être considérée comme un réseau complexe de relations qui se déroulent entre différents champs de tension – les facettes individuelles et socio-ecclésiales de la Tradition, un niveau de relation horizontal et vertical ainsi que des aspects constitutifs et consécutifs, c'est-à-dire des conditions et des effets des processus de Tradition : la condition de base de tout processus de Tradition est d'abord la relation personnelle à Dieu des individus actifs dans la Tradition – une relation qui doit être considérée à la fois de manière incontournable et essentielle comme une donnée ecclésialement constituée, c'est-à-dire intégrée dans un réseau de relations ecclésiales et communautaires ; la relation à Dieu est nécessairement corrélée à l'intégration dans la *communio sanctorum*. Les activités ecclésiales et, plus précisément, les rencontres interpersonnelles dans l'Église font partie des processus de la Tradition dans la mesure où l'entrée dans une relation avec Dieu ne se fait pas par une rencontre avec Dieu vide de monde et de communauté, mais est, en règle générale, socialement médiatisée : la foi vient de l'écoute et présuppose fondamentalement la relation avec d'autres personnes – une confiance interpersonnelle, une ouverture aux convictions authentiques d'autrui jugées dignes de foi, des processus de témoignage et de transmission de la foi organisés par l'Église. L'orientation des processus de Tradition est également mal interprétée si elle se limite à l'intériorité privée de la relation à Dieu constituée par l'événement de la transmission. Ici aussi, il faut tenir compte de la dimension ecclésiale et communautaire du réseau de relations, tant horizontalement que verticalement : *le processus de transmission d'une relation à Dieu engendre à son tour des processus relationnels au sein de l'Église, et il s'ensuit une édification de la communauté ecclésiale en tant que communauté des personnes liées à Dieu.*

Ursula
Schumacher

2. Le Saint-Esprit dans la Tradition

Mettre l'accent sur la dimension relationnelle de la Tradition revient à retrouver un postulat fondamental du christianisme déjà formulé par Walter Kasper :

Il s'agit de rompre avec les formes de transmission actuelles, afin de dire d'une manière nouvelle ce qu'elles signifient. Une certaine réduction des nombreuses Traditions à leur message central eschatologique semble inévitable²⁵.

25 KASPER, *Schrift – Tradition* (voir n. 6), p. 405.

Or ce message eschatologique central est que, par la Tradition, les hommes sont à chaque fois appelés à entrer dans une nouvelle relation avec le Dieu qui se tourne vers eux dans l'amour. Comprendre la Tradition de la sorte renvoie dans tous les cas à une pneumatologie²⁶ en ouvrant un accès spécifique à l'action de l'Esprit dans la Tradition, sans nier pour autant sa dimension de connaissance, mais ne la plaçant pas pour autant au centre, ne l'absolutisant pas, mais considérant les relations engendrées par l'Esprit comme une condition constitutive et transcendante de la Tradition, la présence active de l'Esprit dans l'histoire de l'humanité qui ouvre et approfondit les relations horizontalement et verticalement.

Il s'agit là d'un aspect fondamental de ce qui a été, dans toute l'histoire de la théologie, considéré comme une spécificité de l'action de l'Esprit.

« Déjà au niveau intra-trinitaire, l'Esprit est la communion du Père et du Fils. Puisque Dieu nous a ouvert sa vie, l'Esprit est, du point de vue de l'économie du salut, le principe de la communion de l'Église²⁷ » et aussi le principe de l'inclusion de chacun dans sa relation avec le Dieu trinitaire. D'un point de vue biblique déjà, le Saint-Esprit peut être considéré comme la force qui permet aux hommes d'accepter l'offre de relation divine irrévocablement promise en Christ.

Paul écrit à la communauté romaine :

« Vous avez reçu l'Esprit d'adoption, par lequel nous crions : Abba, Père ! » (*Romains* 8, 15).

C'est donc dans l'Esprit que l'homme devient enfant de Dieu ; l'Esprit est la force qui permet de répondre à l'attention de Dieu. Malgré l'oubli de l'Esprit en Occident, on a toujours retrouvé cette conception dans la théologie de la grâce : l'Esprit saint, le lien d'amour entre le Père et le Fils, apparaît comme la personne divine à laquelle, dans l'économie du salut, on attribue (au moins par appropriation) l'éveil de l'amour dans l'homme et l'inhabitation, qui introduit dans la communion avec Dieu et nous rend enfants de Dieu.

La dimension pneumatologique de la compréhension de la Tradition comme nous l'avons esquissée est donc évidente : dans la mesure où l'Esprit saint relie l'homme à Dieu, il doit être considéré comme le véritable porteur, le sujet essentiel du processus de Tradition. Si la

26 Voir à titre d'exemple DV 5.8 sv.

27 M. FIGURA, « L'action de l'Esprit dans l'Église », *Communio* 1998, 1-2, p. 71-84.

Tradition vise la présence continue de Jésus Christ et que celle-ci est transmise après Pâques par l'Esprit, qui est le gage promis par Jésus-Christ de sa permanence, *alors la Tradition est un processus pneumatologique*. Et si les processus de la Tradition peuvent être décrits comme un réseau de relations horizontales et verticales, alors l'Esprit agit dans cet entrelacement de relations qui constitue les processus de Tradition : il ouvre les hommes à la relation à Dieu, il donne des impulsions nécessaires pour prendre le chemin vers cette relation (l'*initium fidei* de la théologie traditionnelle de la grâce), il fait connaître la volonté de Dieu aux hommes, il fait naître et croître la foi, l'espérance et l'amour chez les hommes qui s'y ouvrent, il rassemble en communauté les hommes qui se laissent accueillir par Dieu dans l'amour, il provoque l'unité de cette communauté, il accompagne le chemin de foi dans la communion ecclésiale vers un approfondissement toujours plus grand de la relation avec Dieu, une compréhension toujours plus profonde de la volonté et du langage de Dieu, il libère l'homme pour qu'il transmette l'amour reçu dans le contexte interpersonnel, et délie aussi la langue pour la confession de foi et le témoignage, qui permet à son tour à la chaîne de l'Esprit Saint de continuer à se développer. Celui qui boit vraiment à la source, l'eau devient en lui « une source qui jaillit dans la vie éternelle²⁸ », et « [que] la Tradition active et passive, la boisson et les sources elles-mêmes puissent être une seule chose, c'est [...] le mystère de l'Esprit Saint²⁹ ».

Ursula
Schumacher

Dans une perspective de théologie trinitaire, il convient de prendre avec précaution ces explications « pneumatocentriques » : *l'action de l'Esprit dans la Tradition doit être comprise théologiquement comme une action en association avec le Père et le Fils, et non comme une action isolée*. L'Esprit agit toujours en tant qu'Esprit du Père et du Fils, ou – pour le dire de façon plus précise – il agit certes de manière spécifique à la Personne, mais ensemble avec le Père et le Fils, à partir du potentiel d'action de l'unique essence divine. Cette conviction théologique coïncide avec le témoignage biblique qui, non seulement pense Jésus de Nazareth comme le porteur eschatologique de l'Esprit par excellence, dans un état de plénitude profonde absolument fondamental pour son action³⁰, mais qui comprend la présence permanente

28 BALTHASAR, *Strom* (voir n. 20), p. 105.

29 BALTHASAR, *Ibid.*

30 Voir Eve-Marie BECKER, « Jesus Christus und der Geist Gottes. Neutestamentliche Denksätze zu einer christusbezogenen Pneumatologie », in : B. Dahlke/C. Dockter/A. Langenfeld (éd.), *Christologie im Horizont pneumato-*

logischer Neuaufbrüche. Bestandsaufnahmen und Perspektiven (QD 325 ; Freiburg etc., 2022), p. 95-118 ; Heribert MÜHLEN, *Das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes*, in : Johannes FEINER - Magnus LÖHRER (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, vol. III/2 : *Das Christusereignis*, Einsiedeln-Zürich-Cologne, p. 513-545.

du Christ dans l'Église, au-delà de la mort, de la résurrection et de l'ascension, comme une réalité engendrée par l'Esprit. Les paroles johanniques du Paraclet (*Jean* 14, 17.26 ; 15, 26 sqq. ; 16, 8-15) expriment de manière particulière la confiance des premiers chrétiens dans le fait que Jésus Christ continue à guider et à diriger, à fortifier et à guérir, même après la fin de sa vie terrestre, même si c'est sous une nouvelle forme – rendue présente par l'Esprit. Esprit qui l'a déjà rempli et poussé durant sa vie, qui est la force porteuse dans la Résurrection en tant que dispensateur de vie (voir *Romains* 8, 11) et qui, après Pâques, rend à nouveau présent dans l'Église celui qui a été élevé sur la Croix. L'action de Jésus et l'action de l'Esprit ne peuvent donc pas être séparées l'une de l'autre, et encore moins opposées – *la présence de l'Esprit n'implique justement pas l'absence, mais bien plutôt la présence du Christ*. Mais si la « Tradition » signifie la permanence du Christ parmi les hommes et que la poursuite et l'animation de l'événement du Christ à travers le temps sont une réalité engendrée par l'Esprit, alors c'est bien parce que le Crucifié-Ressuscité-Exalté envoie lui-même l'Esprit en association avec le Père. Dans sa tentative de dégager la substance fondamentale de la notion de Tradition, Balthasar fait référence à la mort de Jésus Christ qui expire l'Esprit (*Jean* 19, 30), « dans cet acte de remise de soi, dans lequel il remet son propre Esprit, tradidit Spiritum³¹ » – une formulation qui ne se réfère pas seulement à la mort de Jésus, mais aussi à l'ouverture d'un processus de transmission de l'Esprit saint. C'est cette permanence relationnelle du Christ parmi les hommes, portée et rendue possible par l'Esprit qu'on appelle : la Tradition.

(Traduit et adapté de l'allemand par Jean-Robert Armogathe. Titre original : "Ihr habt den Geist der Kindschaft empfangen". Überlegungen zur pneumatologischen Dimension kirchlicher Traditionsprozesse).

Ursula Schumacher (née en 1979) est professeur de dogmatique à l'Université de Lucerne depuis 2022, après avoir enseigné à la Pädagogische Hochschule de Karlsruhe.

31 BALTHASAR, *Strom* (voir n. 20), p. 104.